۲۹۸ برگ

میکرو فیلم تهیه شد

بازدید ۱۳۵۴

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب نهایة الوصول ۶ ب

مصنف علامۀ حلی

مؤلف

خطی نسخ ۳۱ سطری

چاپی

سال چاپ یا تحریر – عدد اوراق ۲۹۴

جزء کتب اصول شماره ۳۱۴

شمارۀ عمومی ۸۱۷۰ شمارۀ قبض

واقف خریداری آستانقدس تاریخ وقف مهر ۱۳۲۹

طول ۲۹ عرض ۱۹ گنجه

سال ۱۳۴۸ خورشیدی

بازبینی شد

نهاية اصول

ملكتها والملك لله وحده
وانا الفقير محسن شرارة العاملي
كان شرائي من [illegible] ربيع
١٧

عن كتب [illegible] الشيخ محمود
وانا الفقير [illegible]

١٢٤٢

بسم الله الرحمن الرحيم
[illegible]
محمد علي [illegible]

عارية عند [illegible]
وانا [illegible] بنت [illegible]
[illegible]
نعم وانا [illegible]

عارية عندي [illegible] الله تعالى وابقاه
وانا الع[illegible] الشيخ قاسم
١٢٣٩
العبد الفتاح [illegible]
٧٤ ل

[illegible] الفقير الى رحمة ربه
الغني محمود آل [illegible]
رحم الله من [illegible]

[illegible] الحير [illegible]
[illegible] الغانم

بازبينى شد
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المتقدس بوجوب وجوده عن الاشباه والنظائر والاضداد المتنزه بكمال قدرته عن الاصحاب والامثال والاتراب الذي عجز عن ادراك كماله بصائر اولي الالباب وحسرت عن الاحاطة بكنه ذاته ابصار اولي الاسناد والانساب مسبب الاسباب ومجيب سؤال الطلاب الحكيم الكريم الوهاب الغفور الودود التواب المتفضل المتعطف الاواب منه المبدء واليه المآب الذي وعد بالثواب وتوعد بالعقاب ثم فضل العلماء على غيرهم من غير شك ولا ارتياب وفضلهم على من عداهم بنص الكتاب جاعل قلوبهم اوعية لما يودعه الخطاب ومرجح مداد هم على دماء الشهداء في ميزان يوم الحساب وصلى الله على محمد المصطفى المبعوث من اشرف الانساب وآله الطاهرين الانجاب البررة الاخيار الاطياب صلوة تتعاقب بتعاقب الاعوام والاحقاب اما بعد فان الله تعالى شرف نوع الانسان على غيره من المخلوقات وفضله على جميع اصناف الموجودات واجناس الممكنات واوجب عليه امتثال اوامره واجتناب معاصيه وحظر عليه ارتكاب زواجره ونواهيه بعد ان دل من عنده على لسان نبيه وعباده تفتقر الى النظر والاعتبار وتحتاج الى استعمال قوى الاذهان والافكار على العلماء الذين هم ورثة الانبياء ايضاح تلك الدلائل وكشف المعاني المعضلة لتتم فوائدها وتحصل مقاصدها ولما كان اصول الفقه هو الباحث عن تلك الفوائد وكشف المعاني والمحصل لفوائد تلك القواعد وجب صرف العناية الى البحث عن مطالبه وايضاح الحق في مآربه وقد صنفت كتبا متعددة من المختصرات والمطولات جامعة لجميع النكات وقد سأل الولد العزيز محمد اسعده الله تعالى في الدارين وامده بتحصيل الرياستين وتكميل القوتين جعلني الله فداه من جميع ما يخشاه وحباه بكل ما يرجوه ويتمناه انشاء كتاب جامع لما ذكره المتقدمون حاويا لما حصله المتأخرون مع زيادة نفيسة لم يسبق اليها الاولون فصرفنا الهمة الى تصنيف هذا الكتاب الموسوم بنهاية الوصول الى علم الاصول المشتمل على ما طلبه واراده نفعه الله بما فيه وزاده بمنه وكرمه وقد رتبناه على مقاصد معتمدين على واجب الوجود انه خير موفق ومعين

المقصد الاول في المقدمات وفيه فصول

الفصل الاول في ماهيته هذا العلم يجب على كل طالب امر ان يكون متصورا له اما اجمالا او تفصيلا وفائدة مطلوبه ليخرج عن العبث ولما كان اصول الفقه مركبا ومعرفة المركب مسبوقة بمعرفة الاجزاء لا من كل وجه بل من الوجه الذي وقع فيه التركيب وجب معرفة هذين المفردين الا انه يقال ان اردت معرفة المركب بالحقيقة افتقر الى معرفة الاجزاء كذلك لم يكن من حيث التركيب وان اردت معرفته باعتبار العلم لم يستلزم الى معرفة الاجزاء من حيث التركيب لانا نقول المراد معرفته من حيث التركيب فالاصل ما استند اليه والمراد هنا الاول لاستناد الفقه اليها والفقه لغة الفهم وهو العلم وقيل بالمغايرة فان الفهم جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب وان كان المتصف به جاهلا كالعامي الفطن واصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم جنس وسيأتي تحقيقه وخرج بقولنا بالاحكام الذوات والصفات الحقيقية وبقولنا الشرعية الاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح وبقولنا العملية كون الاجماع او خبر الواحد او الاستصحاب حجة فانها احكام شرعية لكنها لا تتعلق بعمل وبالمستدل على اعيانها علم المقلد بكثير من الاحكام حيث علم ان المفتي افتاه وانما افتاه به فهو حكم الله تعالى في حقه مع ان علومه ليست فقها حيث لم يستدل لم يكن على اعيانها وعلم واجب الوجود تعالى وعلم النبوة والملائكة باجمعهم وبقولنا بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة العلم باصول العبادات كالعلم بوجوب الصلوة والزكوة والصوم فانها لا تسمى فقها لانها معلومة من الدين ضرورة جنس

وقيل بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال لا يقال الفقه من باب الظنون فكيف جعلته

العلم

المسئلة

٢

العلم وان اراد ان كان جميع الاحكام لم ينعكس لان اكثر الفقهاء لا يحيطون بجميع الاحكام وقد سئل مالك عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلاثين منها لا ادري وان كان البعض لم يطرد فان المقلد يعرف بعض الاحكام وليس بفقيه لانا نجيب عن الاول بان المجتهد اذا غلب على ظنه ثبوت الحكم بدليل ظني كخبر واحد وشبهه قطع بوجوب العمل بظنه فالحكم معلوم والظن وقع في طريقه لا يقال اذا كانت احدى مقدمات الدليل ظنية كان ظنيا لانا نقول هنا مقدمتان قطعيتان احداهما ان الحكم مظنون وهي وجدانية والثانية وجوب العمل بالظن وهي اجماعية فحصل القطع بالحكم وعن الثاني المراد الجميع وينعكس اذ المراد العلم بالفعل باكثر الاحكام بحيث يقدر على استخراج ما يرد عليه مما ليس حاضرا عنده لا بالقوة او البعض ويطرد فان المقلد لا يعلم عن استدلال تفصيل ما علمه واحترز بعضهم في الحد فقال العلم بجملة غالبة من الاحكام وهو خطأ لعدم الضبط واذا عرفت كل واحد منها فنقول اضافة اسم المعنى الى المفرد تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عينت له لفظ المضاف كما تقول مكتوب زيد فاصول الفقه مجموع طرق الفقه وحده اصطلاحا العلم بالقواعد التي هي مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها ترتيبا تلك الطرق واردنا بكيفية حال المستدل اجتهاد العالم وتقليد العامي وقيل العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية

الفصل الثاني في غايته وبيان موضوعه اعلم انه قد يراد الشيء لذاته فيكون غايته هي ذاته وقد يراد لغيره فغايته ذلك الغير ثم ذلك الغير قد يراد لذاته وهكذا الى ان ينتهي الى المراد لذاته ولما كان الغرض من الفقه تحصيل السعادة الاخروية والخلاص من العقاب بسبب امتثال اوامره تعالى ونواهيه كان ذلك غاية علم الفقه ولما توقف علم الفقه على هذا العلم كانت غاية علم الفقه غاية لهذا العلم فعلم ان الغاية الذاتية منه الوصول الى استعلام الاحكام الشرعية التي هي سبب السعادة والخلوص من الشقاق والاستنباط في ان يكون علما غاية الاخرى كما لا يخفى كونه كذا واعلم ان كل علم لا بد له من موضوع يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي تلحقه لذاته او لجزئه او لعرض مساو لذاته ولما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضة للادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي والنسخ والمجمل وغير ذلك من العوارض الذاتية للادلة الموصلة الى الاحكام لا جرم كان موضوع هذا العلم هو الادلة الخاصة من تلك الحيثية

الفصل الثالث في مباديه كل علم على الاطلاق لا بد له من مسائل يبحث عنها فيه ومن مبادي تلك المسائل وهي قسمان تصورات وتصديقات فالمبادي التصورية هي الحدود وهي اما حد الموضوع او حد جزئياته او حد جزئيات ان كانت او حدود اعراضه الذاتية واما المبادي التصديقية فهي المقدمات التي يتوقف ذلك العلم عليها وهي مسائل من علم اخر و معلومة بالضرورة فالمبادي التصورية هنا هي معرفة الاحكام الشرعية فان الناظر في هذا العلم انما ينظر في ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون متصورا لتلك الاحكام ولا يجوز ان يكون اثباتها من جملة المبادي والا لزم الدور واما المبادي التصديقية له فمن الكلام والعربية اما الكلام فلان هذا العلم باحث عن طرق الاحكام الشرعية فيتوقف على وجود العلم المتوقف على معرفة الشارع و اثبات معرفة النبي ص وما يجوز عليه وما لا يجوز واما العربية فلان الادلة عربية لاستنادا كثرها الى الكتاب والسنة ونحن نذكر تفاصيل ذلك انشاء الله تعالى

فلذا توقف نحوه

الفصل الرابع في مرتبته ونسبته الى غيره من العلوم اعلم ان من العلوم ما يحتاج اليه في معرفة كيفية العمل الديني ومنها ما ليس كذلك كالحساب والهندسة والطب وغيرها وغرضنا الان متعلق بالاول كالكلام والفقه واصوله ومعرفة الحديث والتفسير وهذه العلوم الدينية منها كلية وهو الكلام لا يعني فانه الباحث عن الوجود الذي هو اعم من كل موضوع فهو كلي بالنسبة الى كل علم فانه يقسم الموجود الى قديم ومحدث ويقسم المحدث الى جوهر وعرض ثم العرض

مكتوب

[illegible]

الى ما يفتقر الى المحل والى ما ليس كذلك ثم يتطرق فيه القديم فيثبت وحدته وعلمه تكثيره ونفي القسمة عنه وما يجوز عليه ويستحيل وافعاله والالطاف والتكاليف والاعراض وسبب بعث الرسل وصدقهم وعصمتهم والائمة والمعاد هناك ينقطع البحث في الكلام ومنها جزئية كالفقه الناظر فيه من حيث في احكام افعال المكلفين خاصة والاصول الباحثة عن احكام الادلة الشرعية خاصة والتفسير الباحث عن معاني الكتاب خاصة وعلم الحديث الباحث عن طريق الحديث خاصة وفي علم الكلام يثبت مبادئ العلوم الجزئية فياخذ المفسر من جهة ما نظر فيه واحدا خاصا وهو الكتاب فينظر فيه ويأخذ المحدث واحدا خاصا وهو السنة ويأخذ الفقيه واحدا خاصا وهو قول الرسول الذي برهن المتكلم على صدقه فينظر فيه من حيث دلالته على الاحكام الخمسة واما من جهة المنطوق او المفهوم او غيرهما ومدار بحث قول الاصوليين قول رسول الله ص وفعله فان الكتاب انما سمعه منه والاجماع والاجماع يثبت بقوله و قول الرسول انما يثبت كونه حجة في علم الكلام فان علم الكلام هو العلم الاعلى ومنه يتنزل البحث عن العلوم الدينية وعلم الكلام شرط في كون العالم عالما بالعلوم الدينية اذ مباديها منه تؤخذ وليس شرطا في كون الاصولي اصوليا او كون الفقيه او المفسر او المحدث فقيها او مفسرا او محدثا فان الفقيه انما ينظر في كيفية فعل المكلف المخاطب بالشرع فيحكم بامره ونهيه ولا يجب عليه الرد على الجبرية واثبات الافعال الاختيارية للمكلف ولا وجود للاعراض فقد شك قوم في وجودها والعقل عرض ولا اقامة البرهان على ثبوت اقامة الشرع وكيفية كلامه بل يأخذ جميع ذلك مسلما من علمه مقلدا فيه وكذا الاصولي يتقلد من المتكلم صدق الرسول وان قوله حجة ثم ينظر في وجوه دلالة اقواله واعلم انه لما كان ذا المبدأ متأخرا عن مبدئه وجب تأخير هذا العلم عن علم الكلام واللغة والنحو لا عن الجميع بل عما يتوقف عليه خاصة ولهذا لا يجب تأخير جميع هذا الفن بل ما يتوقف منه خاصة **الفصل الخامس** في وجوب معرفته قد ثبت في علم الكلام وجوب التكليف فيجب معرفته وانما يتم بهذا العلم وما لا يتم الواجب المطلق الا به يكون واجبا فيكون معرفة هذا العلم واجبا وسيظهر لك ان شاء الله تعالى في هذا الفن الواجب قسمان احدهما على الاعيان والثاني على الكفاية وهذا الوجوب من قبيل الثاني لان ما وجب هذا العلم لاجله وهو الفقه انما يجب على هذا الحد فيستحيل في الكل ايجابه هنا على الاعيان **الفصل السادس** في مصادرات يذكر تعريفها هنا للحاجة اليها اعلم ان اصول الفقه لما كان باحثا عن ادلة الاحكام وكان الكلام فيها يحوج الى معرفة الدليل وانقسامه المحتاج اليها العلم لان اصول الفقه الى ما يكون النظر فيه يفيد العلم او الظن وجب تعريف هذه الاشياء فما هو بين الثبوت منها استغنى عن الحجة في اثباته وما لم يكن بينا وجب ارجاع بيانه الى الفن العلم الكلي الفوقاني الناظر في الوجود ولواحقه فههنا مباحث **الاول** في ان العلم هل يعلم ام لا اختلف الناس هنا فذهب اكثر المحققين الى انه غني عن التعريف لانه من الكيفيات النفسانية التي يجدها كل عاقل كالفرح والشبع وغيرهما **واستدل** بعض المتأخرين عليه بان ما عدا العلم لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا عنه والا لزم الدور ولاني اعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي وتصور مطلق جزء منه وجزء البديهي بديهي **واعترض** على الاول بان المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم وليس بمحال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به وبان توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوره فلا دور وبان جهة توقف غير العلم على العلم من جهة كونه العلم ام لا كالة توقف العلم على غيره لا من جهة كونه ذلك الشيء الغير ادراكا للعلم بل من جهة كونه صفة مميزة لما سواه فاختلف جهة التوقف فلا دور وعلى الثاني بانه لا يلزم من حصول امر تصوره او تقدم تصوره وبان تصور القضايا بالبديهية جاز ان يكون كسبية وفيه نظر فان حد العلم من جهة ما يندرج تحت

ما عدى

نسخة

فتدور حصول العلم لا يزيد بر نسخة

ما عدى العلم فهو انما يعلم بالعلم لكن العلم يعلم به فيدور حصول العلم لا يزيد و بالحصول الخارجي بل الذهني وهو غير التصور وبه يبطل ما بعده **وقيل** انه كسبي يفتقر الى التحديد واستدل بعض المتأخرين بانه لو كان ضروريا لكان بسيطا والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو كان مركبا لتوقف العلم به على معرفة اجزائه والجزء مغاير للكل والمتوقف على غيره مكتسب وبيان بطلان التالي انه لو كان بسيطا لزم ان يكون كل معنى علما والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية انه يكون مساويا للوجود والشيئية اذ لو كان اخص منهما لكان مركبا من العام وقيد الخصوصية اذ لو كان مساويا لهما وجب صدقه على كل ما صدق عليه وهذا في غاية السقوط فانه ليس كل متوقف على غيره بمكتسب بل المتوقف على طلب وكسب ولا يلزم من كون الشيء اخص من غيره تركيبه من ذلك العام ومن قيد الخصوصية اذ لو كان كذلك لزم نفي البسائط فينتفي المركبات **البحث الثاني** في حده اختلف القائلون بتحديد العلم في حده فقال ابو الحسن الاشعري العلم ما يوجب لمن قام به كونه عالما وهو خطأ فان المشتق انما يعلم بعد معرفة المشتق منه فلو استفيد معرفته من المشتق دار وفيه نظر لجواز ان يكون شاعرا بالعلم بين المعلوم على ما هو به ويرد عليه الاول وينتقض بعلم الله فان التبيين مشعر بوضوح الشيء بعد اشكاله **وقال** الاستاذ ابو بكر العلم ما يصح من المتصف به احكام الفعل واتقانه فهو خطأ فانه حد العلم العملي خاصة وهو المتعلق بالعمل قال الجويني ويلزم منه اندراج القدرة في حده فان العلم لا يتأتى به الاحكام من دون القدرة **وفيه نظر** وقالت المعتزلة العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمأنينة النفس وينتقض باعتقاد المقلد المحق ويخرج عنه العلم بالمعدوم وليس بشيء **وقال القاضي** العلم معرفة المعلوم على ما هو به واعتذر عن ان المعرفة هي العلم بان الحد هو المحدود بعينه وهو خطأ اما اولا فللزوم الدور واما ثانيا فلان المعرفة والعلم لفظان مترادفان بمعنى واحد بخلاف الحد والمحدود **وقال البعض المرتضى** العلم ما اقتضى سكون النفس وينتقض باعتقاد **وقال الغزالي** لا يشتبه الظاهر بعسر تحديدها وانما يشرح معناها بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان يميزه عما يلتبس به وظاهر يتميز عن الارادة والقدرة وصفات النفس وانما يلتبس بالاعتقاد وظاهر تميزه عن الشك والظن لانتفاء الجزم فيهما فالعلم عبارة عن امر جزم لا تردد فيه ولا تجويز ولا يخفى تميزه عن الجهل فانه متعلق بالمجهول على خلاف ما هو به والعلم مطابق وربما يلتبس باعتقاد المقلد المحق ويتميز عنه بان معنى الاعتقاد السبق الى احد معتقدي الشك مع الوقوف عليه من غير اخطار نقيضه بالبال وهو ان وافق المعتقد فهو جنس الجهل في نفسه وان خالفه بالاضافة فانه معتقد فهو كونه تدبيه الا انه قد دام استمراره عليه حتى خرج ذين يجد الا دبي اعتقاده كما كان لم يتغير من نفسه وانما تغير اضافته فان طابق وقتا وخالف احرام العلم فيستحيل تقديره بقائه مع تغير المعلوم والاعتقاد عقدة على القلب والعلم انحلال العقد وكشف وانشراح فهما مختلفان ولهذا لو اصغى المعتقد الى المشكك لوجد للتشكيك معتقده مجالا في نفسه والعالم يجد فالشيء في نفسه وان اصغى الى شبهة المشكك فان لم يعرف حلها لم يشك في بطلانها واما المثال فهو ان ادراك البصيرة الباطنة يفهم بالمقايسة بالبصر الظاهر فانه معناه الانطباع وكذا العقل ينطبع فيه صور المعقولات وهذا المسلك احسن من الجويني وهو على طوله يرجع الى تحديد بمقابلته وفيه زيادة اخفاء **وقال بعض المتأخرين** انه صفة يحصل بها للنفس المتصف بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية حصولا لا يتطرق اليه احتمال نقيضه فالصفة جنس وحصول التمييز بها احتراز عن الحياة وما شرط بها وحقائق الكليات احترازا عن الادراك المميز بين المحسوسات الجزئية دون الكلية وعلى قول ابي الحسن ان الادراك نوع من العلم لا يفتقر الى التمييز بالكلي واورد العلوم العادية فانها تستلزم جواز النقيض عقلا واجيب بان الجبل حال العلم العادي بانه حجر يستحيل ان يكون ذهبا والمراد هو معنى التجويز العقلي انه

نسخة

لو قد رلم يلزم منه محال لنفسه كان محتمل وليس بجيد لان التحقق التجويز مناف للجزم والحق ما قلناه نحن اولا من

انه ضروري **البحث الثالث** في اقسام العلم اما تصور وهو الحصول الذهني او تصديق وهو الحكم بمتصور على آخر ايجابا او

سلبا وكل منهما ضروري وكسبي فالضروري من التصوري ما لا يتوقف على طلب وكسب ومن التصديقي ما يكفي فيه تصور

طرفيه والكسبي من كل منهما ما يقابل البديهي والضروريات التصديقية اما اوليات وهي التي يحكم بها العقل بمجرد

تصور الطرفين او محسوسات وهي ما يحكم بها العقل بمعاونة الحس الظاهر واما مجربات وهي قضايا يحكم بها العقل

لكثرة التجربة والاعتبار واما وجدانيات وهي قضايا يحكم بها العقل بمعاونة القوى الباطنة واما حدسيات و

هي قضايا يحكم بها العقل لاجل حدس قوي من النفس واما متواترات وهي قضايا يحكم بها العقل لتوارد الاخبار التي

يحصل معها الحكم قطعا واما فطرية القياس وهي قضايا يحكم بها العقل لاجل متوسط لا يغيب عن الذهن عنه وتسمى قضايا قياساتها

معها **البحث الرابع** في الظن حكم الذهن بمتصور على آخر اما ان يكون جازما او لا والاول مطابقا او لا والمطابق

اما ان يكون ثابتا او لا فالجازم المطابق الثابت هو العلم ويجمع الجزم والمطابقة والثبات وان خلا عن الجزم فهو

الظن الصادق وان خلا عنه وعن المطابقة فهو الظن الكاذب وان خلا عن المطابقة والثبات خاصة فهو اعتقاد الجهل

وان خلا عن الثبات وحده فهو اعتقاد المقلد للحق اذا عرفت هذا فالظن ترجيح احد الطرفين مع تجويز خلافه والوهم

مرجوح الظن والشك وهو سلب الرجحان واعلم ان رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان والظن هو الاول لا الثاني

فان كان الظن مطابقا كان حقا والا فهو كذب واما اعتقاد الرجحان كما اذا اعتقد ترجيح نزول المطر عن الغيم الرطب

فينقسم الى العلم والظن وغيرهما والترجيح راجع الى المعتقد وفي الظن راجع الى الاعتقاد وقيل الظن اثبات الحكم

واما ان يحتمل النقيض عند الذكر لو قدره او لا والثاني الاعتقاد فان طابق فصحيح والا ففاسد واما الاول اما ان

يحتمل النقيض والراجح او لا والراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك **البحث الخامس** في الدليل والنظر الدليل يطلق

في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب للدليل وقيل هو الذاكر للدليل وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد وعند الفقهاء ما يمكن

ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري والامارة هي التي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن فبالامكان

يدخل الدليل الذي لم ينظر فيه فانه لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه لان التوصل به ممكن ويحترز بالصحيح عن النظر الفاسد

وبالخبر عن الحد وقيل قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وقد يطلق على الاستدلال بالمعلول على

العلة واقسام الدليل لمي وانى فالاول هو الاستدلال بالعلة على المعلول والثاني هو الاستدلال بالمعلول على العلة او

باحد المعلولين على الآخر وهو مركب من الاولين وايضا فهو اما عقلي محض او مركب من العقلي والسمعي ولا سمعي محض

لتوقفه على صدق الرسول المكتسب عقلا لا سمعا والا لزم الدور واما النظر فله تعريفات كثيرة اجودها ما قلناه نحن

في كتبنا الكلامية وهو ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى آخر فان صحت المادة والصورة فصحيح والا ففاسد

وان كانت مقدمتاه علميتين كانت النتيجة علمية وان كانت احداهما ظنية وكما كان محمول النتيجة مفتقرا في ثبوته

لموضوعها الى وسط وجب مقدمتان يشتركان في حد اوسط فان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الاول

وشرطه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى فان كان محمولا فيهما فهو الثاني وشرطه اختلاف مقدمتيه كيفا وكلية

الكبرى وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث وشرطه ايجاب الصغرى وكلية احداهما وان كان موضوعا في الصغرى محمولا

في الكبرى فهو الرابع وشرطه اتفاق مقدمتيه في الايجاب مع كلية الصغرى واختلافهما في الكيف مع كلية احداهما

فهذه طرق اكتساب التصديقات واما اكتساب التصورات فانما يكون بالحد او بالرسم والحد منه تام يشتمل على جميع

الاجزاء

المقدمات نسخه

الاجزاء من الاجناس والفصول ومنه ناقص يشتمل على بعضها والرسم منه تام يفيد الامتياز على كل شيء ومنه ناقص

يفيد الامتياز عن كل شيء البعض وشرط الثلاثة الاول الاطراد والانعكاس وبيان هذه المناهج ذكرناه في كتبنا المنطقية

البحث السادس في الحكم اختلف الناس هنا فالمعتزلة القائلون بحسن الاشياء وقبحها عقلا ذهبوا الى ان الحكم صفة

للفعل في نفسه والاشاعرة منعوا من ذلك وجعلوه امرا شرعيا لا صفة زائدة حقيقية للفعل واختلفوا في تعريفه

فقال الفارابي انه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين ويدخل فيه قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان خطاب الشرع

المتعلق بافعال المكلفين وليس احكاما وقال الآخرون زيادة على ذلك بالاقتضاء والتخيير فالخطاب قيل انه الكلام الذي

يفهم السامع منه شيئا وليس بجيد لتحول ما لم يقصد المتكلم افهام السامع وقيل اللفظ المقيد الذي يقصد به افهام

من هو متهيئ للفهم فخرجت الحركات والاشارات المفهمة والمهمل وما لم يقصد به الافهام وقولنا لمن هو متهيئ له احترازا عن

الكلام لمن لا يفهم كالنائم والمغمى عليه ونحوه وقال السيد المرتضى رحمه الله الخطاب هو الكلام اذا وقع على بعض الوجوه ويفتقر

الخطاب في كونه كذلك الى ارادة المخاطب لكونه خطابا لمن هو خطاب له لمشاركة ما ليس بخطاب له في جميع صفاته من وجود و

حدوث وصيغة وترتيب فلا بد من زيادة يحصل به هي الخطاب وهو قصد المخاطب ولهذا قد يسمع الكلام جماعة والخطاب

لبعضهم دون بعض لاجل القصد ولهذا جاز ان يتكلم النائم ولم يجز ان يخاطب كما لم يجز ان يامر وينهى ثم قسم الخطاب الى مهمل

ومستعمل فالاول ما لم يوضع في اللغة التي اضيف انه مهمل بها لشيء من المعاني والقول الثاني هو موضوع لمعنى و

فائدة وهو اما ان يكون له معنى فان كان لا يفيد في ما سمي به كالقلب مثل زيد وعمرو فانه بدل من الاشارة ولهذا لا يستعمل في الله

تعالى والفرق بينه وبين المفيد ان اللقب يجوز تغييره واللغة على ما هي عليه ولا يجوز في المفيد ذلك ولهذا كان الحق ان لفظة شيء

ليست من القبائل هي من قسم المفيد لانه لا يجوز تبديلها واللغة على ما هي عليه وانما لم تفد لفظة شيء لاشتراك الجميع المعلومات

في معناها فتعذر فيها طريق الابانة والتمييز فعدم افادتها لا يرجع الى غيرها واللقب لا يفيد لامر يرجع اليه واما المفيد فهو

المقتضي للابانة فاما ان يبين نوع من نوع كلون وكون او اعتقاد وارادة او جنسا من جنس كجوهر وسواد وعينا من عين كعالم

وقادر واسود قال السيد المرتضى رحمه الله لم يشترط في الخطاب الفهم ولا يعني السامع له ولا بأس به ولهذا ذم العقلاء من خاطب

بغير المفيد والجماد وسموه خطابا وانه استعمل في مورد القسمة الخطاب في معنى الكلام مجازا وقولنا الشارع احترازا عن غيره

وقولنا المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما عداه وقولنا بالاقتضاء والتخيير نريد به الاحكام الخمسة فان الاقتضاء قد يكون

للوجود والعدم اما مع الجزم او بدونه فيتناول الواجب والحرام والمندوب والمكروه واما التخيير فهو الاباحة وقد اعترض

عليه من وجوه **الاول** اذا كان الحكم هو خطابه تعالى وخطابه كلامه وكلامه عند الاشاعرة قديم فيكون حكم الله تعالى بالحل

والحرمة قديما وهو باطل لاما اولا فلان حل وطء الزوجة وحرمة الاجنبية صفة فعل العبد فانه يقال وطء حلال و

حرام وفعل العبد يحدث فيستحيل ان يكون وصفه قديما واما ثانيا فانه يقال حلت المرأة بعد ان لم تكن كذلك وهذا

اعتراف بحدوث الحكم واما ثالثا فلان المقتضي هو العقد وملك اليمين ومعلول الحادث حادث **الثاني** يخرج من اهل

الحد كون الشيء سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا **الثالث** الحكم الشرعي قد يوجد في غير المكلف كما جعل الاتلاف في الصبي

سببا لوجوب الضمان والدلوك سببا لوجوب الصلوة **الرابع** ادخال كلمة او في الحد خطأ لانها للترديد والتشكيك

والحد للايضاح اجابوا عن الاول بالمنع من كون الحل والحرمة وصفين للفعل حالة لا كونه مقولا فيه رفعت الحرج عن

فعله وكونه حراما مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله تعالى هو كلامه والفعل هو متعلق الكلام وليس المتعلق بالقول

من القول صفة ولا يحصل للمعدوم باعتبار كونه مذكورا او مخبرا عنه ومسمى بالاسم المخصوص وصفا ثبوتيا وهو محال وقولنا

لم حلت لزيد بعد ان لم يكن قلنا حكم الله تعالى هو قوله في الازل سوعت له حين وجوده فى كذا فالحكم قديم والمتعلق حكمه محدث قوله الحكم يعلل بالاسباب قلنا المراد من السبب المعرف الموجب وعن الثاني المراد من كون الدلوك سببا انا متى علمناه علمنا انه تعالى امر بالصلوة فلا معنى للسبب الا الايجاب وقولنا العقد صحيح معناه ان الشرع اذن في الانتفاع به وهو معنى الاباحة وقيل يراد بالحكم الوضع وعند الثالث ان معنى كون الالف القبض سببا لوجوب الضمان تكليف الولي باخراج الضمان من ماله ومعنى كون الدلوك سببا تكليف الرجل باداء الصلوة عنده وعن الرابع ان المراد كلما وقع عليه هذه الوجوه كان حكما وقيل ان السببيه والشرطيه ليست حكما وقال بعضهم الحكم خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية وقيل خطاب الشارع فائدة شرعية يختص بها اي لا يفهم الا منه لكونه انشاء فلا حاجة اليه وهذه الحدود كلها باطلة عندنا لما عرفت من ان كلامه تعالى عبارة عن الحروف والاصوات وحادثه وقد بيناه في علم الكلام ولان الحكم ليس هو الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من ذلك الخطاب

الفصل الرابع في تقسيم الحكم وهو على وجوه تنظمها مباحث **الاول** انقسامه الى الاحكام الخمسة الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحظور وطريق الحصر ان نقول الخطاب اذا تعلق بشيء فاما ان يكون طلبا للفعل او الترك او يتساوي الامران فالاول ان كان جازما فهو الواجب والا فهو المندوب والثاني ان كان جازما فهو الحرام والا فهو المكروه والثالث هو المباح اما الواجب ففي اللغة الوجوب السقوط يقال وجبت الشمس والحائط اذا سقطا والثبوت والاستقرار واما في العرف الشرعي فعند المعتزلة ان الواجب ما يستحق العقاب بتركه او ما يكون على صفة باعتبارها ما يستحق فاعله المدح وتاركه الذم او ما يكون تركه في جميع وقته سببا للذم واما الاشاعرة فقد رسمه القاضي ابو بكر بانه ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه فقولنا يذم خير من قولنا يعاقب تاركه لان الله تعالى قد يعفو عن العقاب ولا يقدح في ذلك في وجوب الفعل ومن قولنا يتوعد بالعقاب على تركه لان الخلف في خبر الله تعالى محال فكان ينتفي العفو ومن قولنا ما يخاف العقاب على تركه فان الشيء المشكوك في وجوبه وحرمته يخاف من العقاب على تركه مع انه غير واجب وقولنا شرعا ليخرج منه مذهب من يوجب الاحكام عقلا وقولنا على بعض الوجوه ليدخل فيه المخير فانه يلام على تركه اذا ترك معه بدله والموسع لانه يذم اذا اخل به في جميع الوقت والواجب على الكفاية لانه يذم اذا اخل به الجميع واورد على طرده الشافعي والنائم والمسافر وغيرهم من اصحاب الاعذار فان الصوم لا يجب عليهم ويذمون على تركه على وجه وهو انتفاء الاعذار فهم لا يذمون على تركه على وجه وليس واجبا فان اجاب بان الوجوب ثابت على تقدير ذلك التقدير انما يسقط بالنوم والسهو والسفر قلنا فالواجب على الكفاية والموسع والمخير يسقط بفعل البعض ويفعله في اخر الوقت ويفعل بدله فلا حاجة الى القيد في الكفاية كما لم يحتج في المسافر وغيره **واعترض** بالسنة فان الفقهاء قالوا لو ان اهل بلد اتفقوا على ترك الاذان قوتلوا عليه والجواب انه للاستهانة لا للوجوب والاولى ان يقول الواجب ما يذم تاركه عمدا مختارا ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب في الموسع والمخير هو الامر الكلي لا الجزئيات وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الاخر فكان التارك فاعلا ويزيد في الحد قولنا لا الى بدل **واعلم** ان الواجب يطلق عليه اللازم والمحتوم والفرض وقالت الحنفية الفرض ما عرف وجوبه بدليل قطعي والواجب ما عرف وجوبه بدليل ظني فان الفرض هو التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه هو الذي علم منه انه تعالى قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بظني فانه الواجب لانه ساقط علينا

والانتهية

ولا نسميه فرضا لعدم علمنا بانه تعالى قدره علينا وهذا في غاية الضعف فان الفرض هو التقدير سواء استند الى علم او ظن كما ان الواجب هو الساقط من غير اعتبار سببه وكما ان اختلاف طرق النوافل غير موجب لاختلاف حقائقها وكذا طرق الحرام فكذا طرق الواجب مع انه تعالى قد اطلق الفرض على الواجب في قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فلا اثم اوجب والاجماع على انه يقال لمن ادى صلوة مختلفا فيها انه قد ادى فرض الله تعالى والاصل في الاطلاق الحقيقة **واما المحظور** فهو ما يذم فاعله او الذي يستحق فاعله العقاب او ما اشتمل على وصف ما باعتباره يستحق فاعله الذم ويطلق في اللغة على ما كثرت افاته يقال شيء محظور اي كثير الافات وعلى المنع يقال حظرت عليه كذا اي منعته والقطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المنقطعة التي اليها المواشي وقيل انه في العرف عبارة عما ينتهض فعله سببا للذم بوجه ما من حيث هو فعل له ويخرج بقولنا بوجه ما المخير كما تقدم في الواجب وقولنا من حيث هو فعل له المباح الذي يستلزم فعله ترك واجب فانه يذم عليه لكن لا من جهة فعله بل لما يلزمه من ترك الواجب ويقال له محرم ومعصية اي فعل ما كرهه الله تعالى **وعند الاشعرية** فعل ما نهى الله عنه وذنب الى المنهي عنه الذي يتوقع عليه العقوبة ولا يوصف افعال البهائم والاطفال به وربما وصف فعل المراهق بذلك لاستحقاقه الادب على فعله ومن جور عنه ومتوعد عليه وقبيح **واما المباح** فهو ماخوذ في اللغة من الاباحة وهي الاعلان ومنه باح بسره ويطلق على الاطلاق والاذن يقال ابحته كذا اي اذنت له فيه واما في الشرع فقال قوم انه ما خير المرء فيه بين فعله وتركه شرعا ونقض بخصال الكفارة المخيرة فانه ما من خصلة منها الا والمكلف مخير بين فعلها وتركها وبتقدير فعلها يكون مباحة لا واجبة وكذا الموسع كالصلوة في اول وقتها وقيل ما استوى طرفاه في عدم الثواب والعقاب ونقض بالفعل الذي خير الشارع فيه بين الفعل والترك مع اعلام فاعله او دلالة السمع على استواء الفعله في المصلحة والمفسدة في الدين والدنيا فانه مباح وان اشتمل فعله وتركه على الضرر وقيل ما دل السمع على تخيير الشارع فيه بين الفعل والترك من غير بدل ويخرج بالاول المخير الموسع في اول الوقت والمخير **واما على قول المعتزلة** فانه ما لا ذم في فعله وتركه ولا صفة زائدة له على حسنه ويقال له حلال وطلق واعلم انه قد يوصف الفعل بانه مباح وان كان محظورا كما يوصف دم المرتد بانه مباح ومعناه لا ضرر على من اراقه **واما المندوب** فهو في اللغة ماخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم وفي العرف ما يكون فعله راجحا على تركه رجحانا غير مانع من النقيض وقيل ما فعله خير من تركه ونقض بالاكل قبل ورود الشارع فانه خير من تركه لما فيه من اللذة واستبقاء المهجة وليس مندوبا وقيل ما يمدح على فعله ولا يذم على تركه ويبطل بافعاله تعالى فانها كذلك وليست مندوبة وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا فالمطلوب فعله يخرج عنه فاعل الواجب من الحرام والمكروه والمباح والاحكام الثانية في خطاب الوضع ونفي الذم يخرج به الواجب المخير والموسع في اول الوقت وذم الفقهاء من ترك النوافل اجمع لانهم استدلوا به على استهانته بالطاعة ويسمى مرغبا فيه ومستحبا اي ان الله تعالى احبه ونفلا اي طاعة غير واجبة وان للانسان ان يفعله من غير حتم وسنة اي طاعة غير واجبة وقيل لا يختص المندوب بل يتناول كل ما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي صلى الله عليه وسلم او بادامة فعله فان السنة ماخوذة من الادامة ولهذا يقال الختان سنة ونريد انه غير واجب واحسانا اذا كان نفعا موصولا الى الغير مع القصد الى ايقاعه **واما المكروه** فهو مشترك بين ثلاثة ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما اعلم فاعله ان تركه خير من فعله وان لم يكن على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة ويسمى مكروها لا باعتبار النهي عن الترك بل لكثرة الفضل في فعلها وهو في اللغة ماخوذ من الكريهة وهي الشدة في الحرب ويقال

بجنس الفعل وقد يكون ه

جلوه اي شديد الرأس **البحث الثاني** الحكم قد يكون بقبحه وحسنه قالت المعتزلة الفعل هو ما وجد بعد ان كان مقدورا اما ان لا يكون له صفة زائدة على حدوثه نحو كلام النائم وهو لا يوصف بحسن ولا قبح واما ان يكون بها وينقسم الى فعل الملجأ ولا يستحق به مدح ولا ذم والى فعل المخلى فاما قبيح وهو الذي من شأنه ان يستحق فاعله مع العلم به والتخلية الذم واما حسن وهو ما لا يستحق فاعله الذم ولا يجب في كل فعل ان يكون اما حسنا او قبيحا والا لكان المقتضي لهما مجرد الحدوث وح يقبح كل حادث او يحسن لا يقال قد جعلتم فعل الساهي لا حكم له وعند الفقهاء يجب جبر الصلوة والضمان لو كسر انا غيره وجزاء الصيد على المحرم الساهي والدية على عاقلة القاتل خطأ لانا نقول السجود انما يجب لجبران السهو في الصلوة فهو حكم يلزم عند السهو في الصلوة لا انه يرجع عليه بل هو في الحقيقة سبب في التحقيق حيث لم يات بالمامور به على وجهه فاسقط عنه في التكليف وخرج عن العهدة فعل السجود لاجل السهو وانما نفينا عن كلام النائم وحركته التي لا يتعداه الحسن والقبح فاما اذا لم يعرج في حال نومه فلفعله حكم القبيح وان كان لا ذم عليه كما لا يذم الصبي والبهيمة لان احكام التحرز مفقود ولا استبعاد في تعلق وجوب الضمان بذلك شرعا لانه لا منافاة بين ذلك وبين ما نفيناه من الذم وعلى هذا الوجه لزم العاقلة الدية شرعا وان لم يكن من جهتهم فعل لا قبيح ولا حسن وانما صار العقل سببا شرعا لوجوب ذلك عليهم والتحقيق ان نقول الا اما ان يصدر فعله عنه وليس هو على حالة تكليف كالنائم والساهي والمجنون والطفل وهذه لا يتوجه نحوها عليها مدح ولا ذم وان تعلق بها وجوب الضمان في ماله وبجزء الدية واما ان يكون على حالة تكليف فان كان للقادر عليه المتمكن من العلم بحالة فعله فهو الحسن والا فهو القبيح فالقبيح هو الذي ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه ان يفعله ومعنى ليس له معقول وينبغي ذلك ان يستحق الذم بفعله ويعرف بذلك بانه الذي على صفة لها على تاثير في استحقاق الذم والحسن وهو ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله ان يفعله او ما لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الذم **اعتراض** ان الم بالعاجز يقال ليس له ان يفعل وللقادر الممنوع منه حسا وللقادر مع النفرة وللقادر المزجور عنه شرعا والاول والثاني غير مرادين ولا الثالث لانه قد يكون حسنا مع قيام النفرة الطبيعية عنه وبالعكس ولا الرابع لعوده الى الشرع ح ولان القدر المشترك وهو مطلق المنع اذ لا اشتراك فان معنى الاول نفي القدرة عليه وعدمي والرابع انه يعاقب عليه وهو وجودي ولا اشتراك بينهما واما استحقاق الذم فقد يقال لا نسلم ان يستحق المؤثر بمعنى افتقاره اليه لذاته والمالك يستحق الانتفاع بملكه بمعنى انه يحسن منه ذلك الانتفاع والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضي الدور والذم قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير فان عني بالاتضاع ما ينفر عنه الطبع فلم يتحقق في حقه تعالى حسن ولا قبح لانتفاء النفرة الطبيعية عنه وان عنيت غيره فبينه **والجواب** فان المراد بقولنا ليس له ان يفعله اي من حيث الحكمة لما يتبعه من الذم وكذا يمنع الحصر في تفسير الاستحقاق فان المراد به حسن ذم العقلاء هنا الطلب والا استجاب والانتفاع الخاص المنزلة واما الاشاعرة فانهم يقولون الفعل لا يوصف بحسن ولا قبح لذاته باعتبارات خمسة اضافية غير حقيقية احدها الحسن يقال على ما وافق الغرض والقبيح على ما خالفه الثاني الحسن على ما امر الشارع بالثناء على فاعله والقبيح على ما امر بذم فاعله الثالث الحسن على ما لا حرج في فعله والقبيح ما يقابله الرابع القبيح المنهي عنه شرعا والحسن هو ما لا نهي عنه شرعا فيندرج فيه افعال الله تعالى وافعال المكلفين الواجبة والمندوبة والمباحة وافعال الساهي والنائم والبهائم ويدخل فيه فعله تعالى وسياتي تتمة البحث في ذلك ان شاء الله تعالى **البحث الثالث** الخطاب كما يرد بالحكم الذي يكون منقسما الى الاقتضاء والتخيير فكذا يرد بالحكم الذي يكون ينقسم الى السببية والشرطية

شرعا فيخرج افعاله تعالى ولو قيل ما يصح من فاعله ان يعلم انه غير ممنوع شرعا خرج فعل النائم والبهائم ح

6

والمانعية فههنا مطالب الاول المسبب والسبب يطلق في اللغة على ما يمكن التوصل به الى مقصود ما ولهذا يسمى الحبل سببا والطريق سببا لما امكن التوصل بهما الى المقصود وفي الشرع هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي وينقسم الى ما يستلزم في تعريفه للحكم حكمة المبنية عليه كجعل زوال الشمس امارة على وجوب الصلوة وطلوع الهلال امارة على وجوب الصوم والى ما لا يستلزم كالشدة المطربة المعرضة لتحريم شرب النبيذ لا لتحريم الخمر فان تحريمه معلوم بالنص والاجماع لا بالشدة والا لزم الدور اذ لا يعرف كونها علة بالاستنباط الا بعد معرفة الحكم في الاصل وعلى هذا فالحكم الشرعي هو نفس الوصف المجعول سببا بل جعله سببا في كل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب لا بدليل آخر فلله تعالى فيها حكمان احدهما الحكم المعروف بالسبب والآخر السببية المحكوم بها على الوصف المعرف للحكم هو فلله تعالى في الزاني حكمان وجوب الحد عليه وجعل الزنا سببا لوجوب الحد فان الزنا لا يوجب الحد لعينه بل بجعل الشارع وانما لقصد نصب الاوصاف وجعلها اسبابا لامور الحكم تعذر وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي فاظهر الله تعالى خطابه لخلقه بامور محسوسة نصبها اسبابا لاحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للاحكام على نحو اقتضاء العلة الحسية معلولها لئلا تتعطل اكثر الوقائع عن الاحكام التي تعبد سواء تكرر الحكم بتكرر السبب كما تقدم او لا كالحج مع الاستطاعة والايمان مع نصب الادلة وانما لم يتكرر لان المسبب واحد فلم يجب الحج الا مرة والايمان معرفة فلما حصلت ذلك واسباب الغرامات والكفارات والعقوبات ظاهرة وقسم المعاملات ظاهرة اسبابها فالحل للمال والنكاح وحرمتها العقود والطلاقات واعترض بان المراد من جعل الشارع الزنا سببا للحد ان كان عبارة عن الاعلام بايجاب الحد عنده فهو حق لكنه يرجع الى المعرف وان كان عبارة عن جعل الزنا مؤثرا في هذا الحكم فهو باطل اما اولا فلان حكمه عند الاشاعرة كلامه وكلامه عندهم قديم فلا يعلل بالمحدث ولانه بعد جعل الزنا مؤثرا ان بقي الزنا كما كان ولم يكن مؤثرا فكذا بعد الجعل والا لكان اعلاما فلكونه لم يكن الا بعد علة منه ولان الشرع بعد الجعل ان لم يصدر عنه امر استحال ان يقال انه جعله علة وان صدر فان كان هو الحكم فهو المؤثر فيه هو الشارع لا الوصف وان كان علته كان المؤثر في الحكم وصفا حقيقيا وهو قول المعتزلة وان لم يكن الحكم ولا ما يوجبه لم يكن له تعلق بالحكم البتة ولانه لو كانت السببية حكما شرعيا افتقر في معرفتها الى سبب آخر وتسلسل لان الوصف المعرف للحكم اما ان يعرفه بنفسه فيكون معرفا قبل ورود الشرع او بصفة زائدة ويتسلسل اذ الكلام في تلك الصفة كالكلام في الاول ولان الطريق المعرف لسببية الوصف انما هو الحكمة المستدعية للحكم من جلب مصلحة او دفع مفسدة وذلك ممتنع اذ لو كانت معرفة الحكم السببية لا يمكن تعريف الحكم المسبب بها ولان الحكمة اذا كانت قديمة لزم قدم موجبها وهو معرفة وان كانت حادثة افتقرت الى معرف آخر لخفائها ويعود التقسيم **والجواب** المراد جعل الزنا سببا للمتعلق الحكم به وليس بجيد فان الحكم اما ان لا يعقل الا متعلقا فلا يعقل تعلقه مع قدمه بالحادث كما لا يعلل ذاته بالحادث وجاز ان لا بقاء حقيقة الزنا كما كان لكن تجدد صفة المؤثرية وفيه نظر فان الحقيقة اذا لم توجب اولا فالمطلوب وهو انها بعد الجعل ان اثرت فليست هي وان لم يكن سببا والصادر عن الشارع المؤثرية وهي مغايرة للحكم والعلية ولها تعلق بالحكم وليس بجيد فان المؤثرية انما يستند الى المؤثر ومعرفة السببية يستند الى الخطاب او الى الحكمة الملازمة للوصف مع اقتران الحكم بها في صورة ولا يستدعي سببا آخر يعرفها حتى يلزم التسلسل وبه يندفع ما بعده وليس بجيد فان السبب ح تساوي الحكم في الاستناد الى الخطاب فافتقار احدهما يقتضي افتقار الآخر

بالشرع ح

والحكمة كما لا يعرف الحكم لخفائها كذا لا يعرف السببية والحكمة المعرفة للسببية حكمة مضبوطة بالوصف
المقترن بالحكم لا مطلق الحكم فانها اذا كانت خفية غير مضبوطة بنفسها ولا بملزومها من الوصف لم يمكن تعريف
الحكم بها لعدم ضبطها واختلافها باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان وعادة الشرع في مثل ذلك رد
المكلفين الى الاوصاف الظاهرة المنضبطة المستلزمة لاحتمال الحكمة دفعا للمشقة والحرج كما في التقصير المستند
الى المسافة التي هي مظنة للمشقة ولم يسند الحكم الى المشقة لعدم ضبطها وليس بجيد لان مطلق الحكمة جاز تعليل
السببية به جاز تعليل الحكم به وان كانت حكمة خاصة افتقرت الى ضابط اخر ولا يلزم من تقدمها على ورود
الشرع ان يكون معرفة للسببية لتوقف ذلك على اعتبارها في نظر الشرع وقبل وروده لا اعتبار بها وليس بجيد
لان المعرف للسببية هو المجموع منها ومن اعتبار الشرع **المطلب الثاني** المانع من الاوصاف الاضافية التي لا
تعقل الا بالقياس الى غيرها وانما يضاف الى ما يقتضي شيئا فيكون مانعا لذلك عن الاقتضاء يتعلق بالسبب
والحكم الذي هو معلوله كان المانع منقسما الى امرين احدهما مانع السبب وهو كل وصف يخل وجوده بحكمة
السبب كالدين في باب الزكاة مع ملك النصاب والثاني مانع الحكم وهو كل وصف وجودي ظاهر
المطلب الثالث الشرط هو ما كان وجود الغير او تاثيره متوقفا عليه من غير ان يكون له مدخل في التاثير
فيخرج عنه العلة وجزؤها ولا يلزم من وجوده وجود المشروط بل يلزم من عدمه عدمه على ما ياتي تحقيقه
فان كان عدمه مخلا بحكمة السبب فهو شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع وما كان عدمه
مشتملا على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة في الصلوة
مع الاتيان بمسمى الصلوة وحكم الشارع ليس بالوصف المحكوم عليه بالشرطية والمانعية بل كون الوصف شرطا
او مانعا **البحث الرابع** في الصحة والبطلان والاجزاء الحكم قد يكون حكما بالصحة وقد يكون حكما بالبطلان و
هما عارضان للافعال التي يمكن وقوعها على الوجهين فالصحة قد يطلق في العبادات وقد تطلق في المعاملات
واطلاقها في العبادات مختلف فالمتكلمون عنوا بصحتها كونها موافقة للشريعة سواء وجب القضاء او لا
والفقهاء عنوا بصحتها ما اسقط القضاء ويظهر الخلاف في الصلوة من ظن انه متطهر فعند المتكلمين انها
صحيحة لانها موافقة للامر والقضاء وجب بامر مجدد وفاسدة عند الفقهاء لانها لا تسقط القضاء
وللمتكلمين ان اردت بكونه مامورا في نفس الامر فيمنع ذلك وان اردت به ظاهرا فيمنع كون الصحة ذلك
ويشكل على الفقهاء بما لا قضاء له كالعيد وبالقضاء مع صحة الصلوة كفاقد الطهورين واما في العقود
فكون العقد صحيحا ترتب اثره عليه وحصول غايته منه ولو فسرت الصحة في العبادات بذلك امكن ولو
فسرت صحة العقد باذن الشارع في الانتفاع بالمعقود عليه امكن واما الباطل فهو ما يقابل الصحة
فيها ففي العبادات كونها غير موافقة لامر الشارع او غير مسقطة للقضاء وفي العقود هو الذي لا يترتب
عليه اثره وهو مرادف الفاسد في المشهور خلافا للحنفية فانهم فرقوا بينهما وجعلوه متوسطا بين الصحيح والباطل
فان العقد ان كان معتبر الحكم مشروعا باصله ووصفه فصحيح ان لم يكن مقيدا وهو غير مشروع باصله ووصفه
فباطل وان كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه كعقد الربو فانه مشروع من حيث انه عقد بيع وممنوع من
حيث اشتماله على اشتراط الزيادة فهو فاسد فكان هذا متوسطا بين الممنوع باصله وبين المشروع باصله
ووصفه معا وهذا تكليف لا حاجة اليه ولو صح هذا القسم لم يناقش في تخصيص اسم الفاسد به واما الاجزاء

فقد

ترتب نخ 7

فقد يوصف به الفعل اذا كان يمكن وقوعه على وجهين احدهما يترتب عليه حكمه والثاني لا يترتب كالصلوة
وشبهها اما ما لا يقع الا على وجه واحد كمعرفة الله تعالى فلا يوصف بذلك وكذا رد الوديعة لا يقال فيها انه
مجز او غير مجز واختلف الناس في تفسير الاجزاء فقيل الاكتفاء بالاتيان به في سقوط التعبد وانما يكون كذلك
اذا فعل المكلف ما كلف به بجميع الامور المعتبرة بجميع الامور فيه من حيث وقع التعبد به وقيل انه سقوط القضاء
ويبطل بانه لو مات بعد فعله مع الاخلال ببعض شرائطه لم يجب القضاء ولم يكن مجزيا ولانا نعلل الوجوب بعدم
الاجزاء والعلة مغايرة للمعلول ولان القضاء انما يجب بامر جديد وفيه نظر اذ سقوط القضاء مع الموت به لا بالفعل
واعترض بانه لو فسر الاجزاء بالاكتفاء بالفعل في سقوط القضاء اندفع الاولان وليس بجيد اذ الاولان اعتراض
على الحد المنقوض **البحث الخامس** في القضاء والاداء والاعادة قد يوصف بكل واحد من هذه الثلاثة وذلك لان
لو كانت موقتة بخروج الوقت لم يفعلها المكلف فيه بل في خارجه سواء كان مضيقا او موسعا سمي قضاء وان فعلها
فيه سمي اداء وان فعلها على نوع من الخلل ثم فعلت ثانيا في الوقت المضروب لها سمي اعادة ولا استبعاد من اجتماع
الاعادة والقضاء على فعل واحد اذا لم يلحظ في الاعادة الفعل في الوقت ولا في اجتماع الاعادة والاداء اذا لم يلحظ
في الاداء الاولية فح يبقى التناسب بين الاعادة وبين كل من القضاء والاداء بالعموم من وجه **فروع الاول** لو ظن
موته لو لم يشتغل بالواجب الموسع عصى بتاخيره فلو اخر وعاش فهو اداء لانه لما انكشف له بطلان ظنه زال الحكم وبقي
كما كان قبل الظن وهو اختيار الغزالي والجمهور فقال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة الظن ولهذا يوقعه فيه
ولهذا يعصي بالتاخير اجماعا وليس بجيد فان العصيان لا يستلزم كون الفعل قضاء لان ذلك الوقت كان وقتا
للاداء والاصل بقاء ما كان عليه على ما كان بل ويمنع العصيان بعد ظهور بطلان ظنه ووجوب المضيق عليه وانما
يحكم بذلك لو استمر الظن فكيف يصح ان ينوي القضاء بفعل مثله في وقته واورد بعض المتاخرين على القاضي انه لا
يلزم من عصيان المكلف بتاخير الواجب الموسع عن اول الوقت من غير عزم على الفعل عند القاضي ان يكون فعل
الواجب بعد ذلك في الوقت قضاء وليس بجيد فان العصيان هنا ليس باعتبار تضييق الوقت بل بترك الواجب
وبدله **الثاني** من احرم مع ظن السلامة فمات بعد خروج الوقت فالتحقيق انه لا يقضي قبل علمه في وقته
وليس بجيد **الثالث** الواجب على الفور كالزكوة اذا اخر عصى ويلزم القاضي ان يكون قضاء وليس بجيد لانه
لم يعين وقته بعدد وانما وجب البدار بقرينة الحاجة والا فالامر يقتضي وجوب الاداء في جميع الاوقات
وكذا من لزمه قضاء صلوة على الفور فاخر فلا نقول انه قضاء القضاء ولهذا افتقرنا في القضاء الى امر جديد
واما الامر بالاداء فانه كاف في دوام اللزوم فلا يحتاج الى دليل اخر فالحق ان القضاء مخصوص بما عين
وقته شرعا ثم فات الوقت قبل الفعل **الرابع** الفعل انما يسمى قضاء اذا ثبت وجوب الاداء ولم يفعل او
ثبت سببه فالاول كمن ترك الصلوة عمدا حتى خرج وقتها ثم اداها والثاني اما ان يكون المكلف لا يصح منه
الاداء عقلا كالنائم والمغمى عليه او شرعا كالحائض او يصح لكن المقتضي للسقوط من جهته كالمسافر اذا علم انه
يصلي قبل الزوال والمغمى عليه فان السفر منه وقد اسقط وجوب الصوم ويصح منه او من قبله تعالى كالمريض فانه
قد اسقط وجوب الصوم عنه ففي جميع ذلك يسمى قضاء لوجود سبب الوجوب كما يقوله بعض من لا تحقيق له من
الفقهاء باعتبار وجوب القضاء فان الواجب يمتنع تركه فلا يجامع جواز الترك او وجوبه وكيف تؤمر بما يعصى
به لو فعلت **الخامس** اطلاق اسم القضاء على الاول وهو ما ثبت وجوبه ولم يفعل في وقته حقيقة قطعا والمختلف

في الثاني فقيل انه مجاز فان صوم الحائض حرام وتسميته قضاء مجاز وحقيقته انه فرض مبتدأ لكنه لما تجدد هذا
الفرض بسبب حالة عرضت فمنعت من ايجاب الاداء حتى فات لفوات ايجابه يسمى قضاء والنائم والناسي بقضيان
ولا خطاب عليهما لانهما منسوبان الى الغفلة والتقصير لكن الله تعالى عفى عنهما بخلاف الحائض ولهذا يجب عليهما
التشبيه بالصائمين بالامساك بقية النهار دون الحائض وقيل اطلاق القضاء حقيقة لما فيه من استدراك مصلحة
ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب للعارض لا استدراك مصلحة ما وجب دفعا للمجاز والاشتراك **البحث السادس في الرخصة**
والعزيمة العزم في اللغة القصد المؤكد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا وسمي بعض الرسل اولو العزم
لتأكيد قصدهم في طلب الحق وفي الشرع عبارة عما لزم العباد بايجاب الله تعالى او ما جاز فعله من غير مانع
واما الرخصة فهي في اللغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه رخص الشعر اذا تراجع وسهل الشراء واما في الشرع
فقال بعض اصحاب الرأي انها عبارة عما ابيح فعله مع كونه حراما وفيه تناقض وليس بجيد لعدم احتجاج حكيمي
في وقت وقيل ما رخص فيه مع كونه حراما وهو مع التناقض ذاير وبيان التناقض ان الترخص مشتق من الرخصة
وهو غير خارج عن الاباحة وقيل ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم وهو غير جامع لان الرخصة كما تكون
بالفعل تكون بتركه كاسقاط صوم رمضان والركعتين عن المسافر والاقرب ان يقال الرخصة ما شرع من الاحكام
لعذر مع قيام السبب المحرم ليعم النفي والاثبات معا فنباح الاصل كالاكل والشرب لا يسمى رخصة وما لم يوجبه الله
تعالى علينا من صوم شوال وصلوة النافلة لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وكذا سقوط الصوم عن المسافر
وسقوط الركعتين ثم الذي يجوز فعله مع قيام المقتضي للمنع قد يجب كاكل الميتة عند خوف التلف وقد لا يجب كترك
كلمة الكفر عند الاكراه واعلم ان اسم الرخصة يطلق حقيقة ومجازا فالاول اباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الاكراه واباحة
شرب الخمر للمغصص باللقمة لا يسيغها الا الخمر والثاني بعيد عن الحقيقة لتسمية ما سقط عنا من اثقال الملل المنسوخة
رخصة وما لم يوجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة وذلك لانه لما وجب على غيرنا فاذا قابلنا انفسنا به
حسن اطلاق اسم الرخصة عليه فان الايجاب على غيرنا ليس تضييقا في حقنا والرخصة في مقابلة التضييق ويتردد
بين هاتين امور بعضها اقرب الى الحقيقة وبعضها الى المجاز فالقصر للصلاة جليس بان يسمى رخصة حقيقة لقيام
السبب وهو الامر فيدخل تحت قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه واخرج عن العموم لعذر اما التيمم عند فقد الماء
فلا يحسن اسم الرخصة فيه اذ لا يمكن التكليف باستعمال الماء مع عدمه فلا يمكن قيام السبب ويجوز عند الجراحة
او بيع الماء باكثر من ثمن المثل ان سوغنا التيمم والسلم بيع ما لا قدرة على تسليمه في الحال فيقال انه رخصة لعموم
نهيه الحكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده فانه يوجب تحريمه وحاجة المفلس اقتضت الرخصة في السلم وتزويج
الامة الحرة الابقة صحيح لا رخصة لانا اذا قوبل ببيع الابق قبل العذر المقتضي للرخصة ان كان راجحا على المحرم
لم يكن مقتضاه رخصة بل عزيمة والا لكان كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض المرجوح رخصة وليس
كذلك وان كان مساويا فان قلنا بالتساقط والرجوع الى الاصل لم يكن رخصة والا لكان كل فعل يقينا
فيه على النفي الاصلي قبل ورود الشرع رخصة وان قلنا بالوقف الى ظهور المرجح فلا رخصة بل يكون
ذلك عزيمة وان قلنا بالتخيير لم يكن اكل الميتة حالة الاضطرار رخصة اذ لا تخيير بين جواز الاكل وتحريمه
لوجوبه وقد قيل انه رخصة فلم يبق الا رجحان المحرم على المبيح ويلزم منه العمل بالمرجوح وهي في غاية الاشكال
لكنه الاشبه باسم الرخصة لما فيه من التسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وفيه نظر لان هذا التقسيم

انما يرد

انما يرد لو كان الدليلان متعارضين وانما يتعارضان لو تواردا الحكمان على مكلف واحد وليس كذلك
فان التحريم للميتة ثابت في حق المختار والوجوب ثابت في حق المضطر وقلنا بالاباحة هنا مع قيام المحرم في نفس
الامر على هذا المكلف لو لم يكن مضطرا وكونه رخصة باعتبار نسبته حالية الاضطرارية الى حالة الاختيار
واعلم انه لا استبعاد في كون الشيء رخصة باعتبار وواجبا باعتبار كالقصر واكل الميتة في المخمصة **الفصل**
الثاني في ان الحسن والقبح عقليان هذه المسئلة هي المعركة العظيمة بين المعتزلة والاشاعرة واكثر قواعد
الاعتزال بل اكثر قواعد الاسلامية مبنية عليها وقد اضطرب العقلاء في ذلك اضطرابا عظيما فالذي
عليه المعتزلة كافة انهما حكمان عقليان والاشاعرة قالوا الحسن والقبح قد يعنى بهما ملائمة الطبع ومنافرته
وهما عقليان بهذا الاعتبار وقد يعنى بهما كون الفعل متعلق المدح او الذم والنزاع فيه فعند المعتزلة
انه عقلي وانما يحسن الفعل او يقبح لكونه واقعا على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم او المدح ثم ذلك
الوجه قد يعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع وقد لا يحصل معرفته بالعقل مستقلا بل يفتقر الى مساعدة الشرع كحسن صوم رمضان وقبح
صوم العيد فان العقل لا يستقل بذلك بمعرفة ذلك لكن لما ورد الشرع به علمنا اختصاص كل واحد منهما بالوجه
الذي ناسب حكمه من حسن او قبح فلولا ذلك الاختصاص امتنع ورود الشرع به وذلك الوجه ما اشتمل عليه من
اللطف المانع من الفحشاء الداعي الى الطاعة ولكن العقل لا يستقل بمعرفته وهذا المذهب صار اليه جميع الامامية والكرامية
والخوارج والبراهمة والثنوية وغيرهم سوى الاشاعرة حتى ان الغلاة منهم حكموا بحسن كثير من الاشياء وقبح بعضها بالعقل
العملي ثم ان اوائل المعتزلة ذهبوا الى ان الاشياء حسنة وقبيحة لذواتها لا باعتبار صفة موجبة لذلك ومنهم من
اوجب ذلك كالجبائية وبعضهم فصل واوجب ذلك في القبيح دون الحسن والاشاعرة قالوا الحسن والقبح سمعي وان الفعل
انما يحسن بامر الله تعالى وانما يقبح بنهيه فلو نهى عن الحسن كان قبيحا وبالعكس والحق الاول لنا وجوه الاول انا نعلم
بالضرورة حسن الصدق النافع والانصاف ورد الودائع وانقاذ الغرقى وحكم العقلاء كافة بقبح ذلك منه
واوجبوا ذمه ولا يتوقف العقلاء في ذلك على شرع ولهذا حكم به منكرو الشرائع كالبراهمة ولا يتوقف حسن الصدق
لانه على وفق المصلحة والاحسان لان الحكم به يفضي الى وعد وهو ملائم لطبع كل واحد وقبح الكذب لانه على
خلاف مصلحة العالم لانا نقول الضرورة قاضية بالقبح والحسن بمعنى تعلق المدح والذم الثاني انه لو كان الحسن
والقبح شرعيا لم يقبح من الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي انه لو حسن منه
كل شيء لحسن منه اظهار المعجزة على يد الكذاب ولو حسن منه ذلك امتنع منا الفرق بين الصادق والكاذب وذلك يفضي
الى بطلان الشرائع بالكلية اذ كل نبي يظهر على يده المعجزة يتطرق اليه الاحتمال لا يبقى الاستدلال بالمعجز على الصدق
يتوقف على مقامين انه تعالى خالقه لذلك وان كل من صدقه تعالى صادق والحسن والقبح انما يتعلقان بالثاني فيمتنع الاول
اذ لو توقف الرجحان على المرجح لزم الجبر فلا قبح وان لم يتوقف جاز ان يخلقه لا لغرض او لغير التصديق ويمنع قبح
خلق الموهم للقبيح ابتداء من غير ايجاب لان تجويز المكلف خلق المعجز عقيب الدعوى لا لتصديق يمنع من الجزم فان
جزم فهو كالمتشابهات لانا نقول الضرورة قاضية بانه خلقه للتصديق كالشاهد والمتشابهات قابلة للتاويل
فلا يقبح بخلاف ما يحصل الجزم بالصدق في غير محله الثالث لو حسن منه تعالى كل شيء لما قبح منه الكذب وحينئذ لا يبقى
الاعتماد على وعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف والاعتذار باستحالة كذب الكلام الازلي نوع ولو سلم جاز

ان يكون هذه الكلمات المسموعة مخالفة لما في نفس الامر فيعود السؤال الرابع انه لو لا اختصاص الواجب
بما لاجله اتصف بالوجوب لكان اتصافه به ترجيحا من غير مرجح وهو باطل بالضرورة وكذا باقي الاحكام والافعال
الخامس نعلم بالضرورة انا لو خيّرنا العاقل بين الصدق واعطاء دينار وبين الكذب واعطاء الدينار ايضا واستوى
الصدق والكذب من جميع الوجوه والاعتبارات سوى وصفي الصدق والكذب فانه يختار الصدق على الكذب
فلولا ان الصدق حسن وان الكذب قبيح والا لما اختار الصدق دون الكذب السادس ان الحسن والقبيح لو لم يعلما
قبل الشرع لاستحال العلم بهما بالشرع لاستحالة ورود الشرع بما لا يعلم ولا يتصور السابع انا متى علمنا
كون الشيء ظلما علمنا قبحه ومتى انتفى كونه ظلما انتفى العلم بقبحه فليس المقتضي للقبح في الظلم سوى كونه ظلما علما بالدور
الثامن لو كان الحسن والقبح شرعيا لما فرق العاقل بين المحسن اليه والمسيء التاسع لو كانا شرعيين لما كان
فعل الله تعالى حسنا قبل ورود السمع العاشر لو كانا شرعيين لزم افحام الانبياء والتالي باطل فكذا المقدم بيان
الشرطية ان الوجوب حينئذ يكون سمعيا وقبل الشرع لا وجوب فلذا امر النبي المكلف باتباعه كان له ان يقول
لا اتبعك حتى يجب علي اتباعك بالسمع والسمع انما يثبت بقولك وقولك ليس حجة الا بعد معرفة صدقك و
صدقك انما يثبت بالنظر وانا لا افعل النظر حتى يجب علي ولا يجب علي الا بقولك وقولك ليس حجة فينقطع النبي واما
بطلان التالي فظاهر لانتفاء فائدة البعثة حينئذ الحادي عشر قال ابو الحسين ينبغي ان تتكلم في هذه المسئلة في عدة
مواضع احدها ان حسن الحسن وقبح القبيح معلومان والثاني انهما معلومان عقلا والثالث ان العلم ضروري اما قبح
الضرر المحض الذي لا غرض فيه سوى انه ضرر فلا شبهة فيه ومعنى القبيح انه ليس له فعله ويستحق الذم عليه فانه يقبح
منا تكليف الكتابة من لا يد له والمشي من لا رجل له ومؤاخذتهما على ذلك واستبطائهما وتكليف الجماد السعي وذم
الغير على ما لا تعلق له به بان يذمه على كون الكواكب في السماء وحصول المد والجزر في البصرة دون بغداد واما استنادنا
الى العقل فلانا اذا رجعنا الى عقولنا وفرضناها خالية عن الشرع ونظرنا هل ينتفي العلم بقبح ما ذكرناه كما ينتفي
العلم بقبح شرب الخمر وبيع درهم بدرهمين فنعلم قطعا انتفاء الثاني دون الاول فيكون الحكم به بمجرد العقل
الثاني عشر لو كانا شرعيين لجوزنا من امة عظيمة لا يعرفون جهة الشرع التمسك بعقولهما فلا يفرق بين من احسن وبين
من اساء في استحقاق المدح والذم كما لا يفرق بين حركتي الاصبع بميله ويسرة ويجوزان يكون من اساء اليهما هو
الممدوح ومن احسن هو المذموم بل هو اقرب مما يعتقده الخصم من ان الهند ومن خارجهم ممن لا يعتقل الشرائع
لا حكم بحسن الحسن وقبح القبيح فانه لشبهة دخلت عليه لكن لو اخبرنا من شاهدهم على مثل اعتقاد الاول لما علمنا
تكذيبه فدل على ان ذلك مقرر في بداية العقول الثالث عشر حكم اكثر العقلاء بقبح الظلم وحسن الصدق في كل زمان
وفي كل صقع لا يخلو اما ان يكون علما ضروريا او استدلاليا فيلزم المطلوب والا يكون علما فكان من المحال اتفاق الامم
العظيمة عليه قرنا بعد قرن كما لا يجوز ان يجمعوا على قبح شرب الخمر والزنا وليسوا اصحاب الشريعة الرابع عشر
لو علمنا بالشرع لما علمنا به لجواز تطرق الكذب وارادة غير الظاهر عندهم **واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول ان افعال**
العباد اما اضطرارية او اتفاقية وعلى كلا التقديرين لا قبح بيان المقدمة الاولى ان فاعل القبيح اما ان يتمكن من
الترك او لا يتمكن فان لم يتمكن ثبت الاضطرار وان تمكن فاما ان يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح او لا
يتوقف فان كان الثاني ثبت الاتفاق لان القدرة نسبتها الى الطرفين واحدة فاذا حصل ~~على مرجح او لا يتوقف~~
الفعل بها في وقت دون آخر من غير مرجح كان ذلك محض الاتفاق وان توقف فذلك المرجح ان كان من فعل العبد

فقلنا

الفعل صح

فقلنا الكلام اليه وان كان من غيره فعند حصوله ان وجب لزم الاضطرار لان الفعل معه واجب وقبله ممتنع
فلا اختيار للعبد وان لم يجب جاز الترك فلنفرض وقوعه في وقت وعدمه في آخر فاختصاص احد
الوقتين بالوقوع والآخر بعدمه ان لم يتوقف على مرجح مع حصول المرجح الاول في الوقتين فيكون حصوله
اتفاقيا وان توقف على مرجح لم يكن الاول مرجحا تاما وقد فرضناه تاما هذا خلف ولان البحث عائد مع
انضمام الثاني فان وجب الفعل وجب الاضطرار والا ثبت الاتفاق ولا ينفع الاعتذار بان القادر
يرجح الفعل على الترك لا لمرجح لان قولك يرجح ان كان له مفهوم زائد على كونه قادرا كان ذلك الترجيح
بان رجحان الفاعلية انما يتحقق عند انضمام هذا القيد الى القادرية وان لم يكن لم يبق لقولك القادر يرجح
احد مقدوريه على الآخر الا ان صفة القادرية مستمرة في الازمان كلها ثم انه لم يوجد الاثر في بعض
تلك الازمنة دون بعض من غير ان يرجحه القادر ويقصده وذلك هو معنى الاتفاق الثاني ان العلم بالحسن
والقبح اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل للفرق بين اعتقاد هذه الامور وكون الواحد نصف الاثنين
والتفاوت انما يكون بتطرق الاحتمال الى النقيض وهو ينافي كونه ضروريا بل كونه علما ولانه لو كان ضروريا
لا شترك فيه العقلاء كغيرها من الضروريات والثاني باطل فكذا المقدم والتالي باطل لعدم القائل
به الثالث لو كان الظلم قبيحا لكان القبح اما ان يرجع الى ذاته او الى صفاته الثبوتية او السلبية او المجموع و
الى خارج والاولان باطلان والا لزم قبح الحسن فكذا الثالث لاستحالة تعليل الثبوت بالعدم والرابع لاستحالة
كونه جزء من المؤثر والخامس لان ذلك الامر ان كان لازما للظلم عاد التقسيم فيه وان لم يكن لازما لم يكن القبح
المعلل به لازما الرابع لو قال لاكذبن غدا فاما ان يجب عليه الكذب او لا يجب وعلى التقديرين يخرج الكذب
عن كونه قبيحا الخامس ان النبي الهارب من ظالم يختفي اذا طلبه ظالم فان اخبره لزم حسن اتباع الفرد بالنبي
ان حسن الكذب ثبت المطلوب السادس ان تكليفنا لا يطاق واقع فينتفي الحسن والقبح وبيان الاول ان
ما علم الله تعالى وقوعه واجب وما علم عدمه ممتنع وهما غير مقدورين ولانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان
بجميع ما اخبر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومن جملة ما اخبر به انه لا يؤمن فيكون مكلفا بانه يؤمن وبانه لا
يؤمن والجمع بينهما محال السابع لو قبح الكذب لذاته لكان المقتضي له اما مجرد اللفظ وهو باطل والا لقبح حال
كونه صدقا او عدم المخبر عنه فيكون العدم علة للثبوت او المجموع فيكون العدم جزء من المؤثر والامر خارج فان
لزم عاد المحذور والا لم يلزم القبح الثامن لو كان الكذب قبيحا لذاته لكان المقتضي ثبوتيا ضرورة اقتضائه الحكم الثبوتي
فان كان صفة لمجموع الحروف كان عدميا لاستحالة اجتماع الحروف في الوجود الحقيقي وان كان صفة لمجموع الحروف كان
عدميا لاستحالة اجتماع الحروف في الوجود وان كان صفة لبعضها كانت اجزاء الخبر الكاذب كاذبة التاسع
لو كان الكذب قبيحا لذاته لما اختلف باختلاف الاوضاع والثاني باطل فالمقدم مثله العاشر الظلم
ضرر غير مستحق فيكون عدميا لانتفاء جزئه فلا يقوم به القبح الوجودي الحادي عشر قبح الظلم متقدم عليه
ولهذا ليس لنا عليه ان يفعله فليس معلولا له الثاني عشر لو كان الحسن والقبيح ذاتيين لزم قيام المعنى بالمعنى
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان حسن الفعل زائد على مفهومه والا لزم من تعقل الفعل تعقله
وهو ثبوتي لان نقيضه وهو لا حسن عدمي والا لافتقر محله ثابتا وهو عرضي للفعل والا افتقر في تصوره
الفعل الى تصوره فيلزم قيام الحسن بالفعل وقد تبين في علم الكلام امتناع قيام العرض بالعرض الثالث عشر

لو قبح الفعل او حسن لغير الطلب عن الامر والنهي لم يكن تعلق الطلب لنفس الفعل لتوقفه على امر زائد وهو لازم
على الجبائية الرابع عشر لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفته لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم لان الحكم
بالمرجوح على خلاف المعقول فيجب للراجح فلا اختيار الخامس عشر قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
نفى التعذيب من دون البعثة فلا يكون الفعل قبيحا ولا حسنا قبلها والجواب عن الاول وهو اقوى شبههم
من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما الاول فنقول لم لا يجوز ان لا يتمكن من الترك وقوله يلزم الاضطرار
قلنا ممنوع فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن له اختيار اما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلا اضطرار ولا
منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا اجتمعا وجب الفعل ولا
يؤثر ذلك في امكانه قوله ان تمكن من الترك ولم يتوقف الرجحان على مؤثر لزم الاتفاق قلنا ممنوع و
انما يكون الفعل اتفاقيا لو لم يحدث من سبب ظاهر ونحن نسند الفعل هنا الى الفاعل اقصى ما في الباب ان رجحان
احد الطرفين ليس لامر زائد على قدرة الفاعل واختياره سلمنا لكن لم لا يترجح الفعل باشتماله على المصلحة الحاصلة
والراجحة في علم الفاعل او ظنه سلمنا لكن لم لا يكفي الرجحان المطلق من غير احتياج الى رجحان مانع من النقيض
فان وقوع الممكن حينئذ جائز لخروجه عن حد التساوي الصرف ولا يلزم الجبر ولا انتفاء القدرة واما المعارضة
فنقول هذا الدليل ثابت في حقه تعالى فما هو الجواب عنه فهو جوابنا عن المكلف وعن الثاني ان الضروريات
تتفاوت وكذا النظريات لتفاوتها في الاعتقاد وضعفه ولا يلزم تطرق احتمال النقيض الى احد الطرفين والاصل
في ذلك ان الصدق بغايات الضرورية قد تخفى على كثير من الناس لخفاء تصورها او لغير ذلك ونحن نمنع الاعتقاد
في هذه العلوم عند معتقدها ولهذا لو شكك العاقل في قبح تكليف الزمن الطيران لم يحتمل شكه كما لو شكك
في ان الواحد نصف الاثنين ولا يلزم اشتراك العقلاء في الضروريات لما بينا من حصول الخفاء في التصورات
وعن الثالث لم لا يجوز ان يكون قبح الصلاة لاوصافها الثبوتية ولا يلزم قبح الحسن لاختلافهما في الماهية سلمنا
لكن لم لا يرجع الى الاضافة السلبية ونمنع كون القبيح ثبوتيا فان القبيح هو الذي ليس للعالم به المتمكن منه ان يفعله
سلمنا لكن جاز ان يكون العدمي جزءا من المؤثر فان عدم المانع جزء من الفاعل التام وعن الرابع انه يجب عليه
ترك الكذب كون قوله لاكذبن غدا لا يخلو من وجه قبيح ولو بالوعد والعزم عليه فلا يزول قبحه بفعله بل
يزداد القبح فيجب الامتناع قالت العدلية الخبر عن المستقبل اذا صدر عن عزم المخبر على ان يفعله ثم تغير عزمه
لم يكن كذبا لانه يحتمل الاخبار كان عازما على الكذب وهو انما اخبر عن عزمه وفيه نظر فان الخبر اخبر عن الاتيان
بالكذب لا عن عزمه عليه ولهذا لو اخبر بانه عزم الان على الكذب في غد ثم لم يكذب في الغد لم يكن كاذبا في
خبره وان استلزم قبحه فعله فصورة النزاع او يقال كل من الصدق والكذب هنا قبيح او يقال ان صدقه حسن
وان استلزم قبيحا فانه لا يلزم من استلزامه القبيح قبحه لكن باعتبار اخر لما ذهب اليه الجبائيان من التعليل
بالوجوه والاعتبارات وعن الخامس ان محل التخلص لا الكذب لو انه يمكنه التخلص بالتورية او بارادة ثان
بصيغة الخبر من غير قصد قالوا لو جاز ذلك لارتفع الوثوق بوعده ووعيده وانتفت فائدة البعثة لتطرق
هذا الاحتمال فيما يخبره النبي وهو ضعيف لانه متى ادى ذلك الى الجهل والاضلال بالمكلفين لم يجز
صدوره من الله تعالى ولا من خلفه رسوله بخلاف الانسان وعن السادس بالمنع من التكليف بالمحال
والعلم حكاية عن المعلوم وتابع له في الرتبة ولا يؤثر فيه وجوبا ولا غيره اذ هو تابع له والوجوب الحاصل

من

من العلم وجوب لاحق اذ لا فرق بين وضع احد الطرفين وبين وضع العلم به في ان كل واحد
منهما يقتضي وجوبا لاحقا اذ العقل قاض بالتطابق بين المعلوم والعلم وان الاصل في هيئة التطابق
انما هو المعلوم اذ لولا تحققه على ما هو به لما تعلق به العلم وتمام تحقيق ذلك مذكور في كتبنا الكلامية
ثم لو لزم من العلم الوجوب وانتفاء القدرة لثبت ذلك في حقه تعالى فانتفى اختياره تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا واما تكليف ابي لهب بالايمان فيمنع انه اخبر بانه لا يؤمن وقوله تعالى تبت يدا ابي لهب الخ لا يدل على
انه لا يؤمن ويحتمل وجهين احدهما ان يكون ما ذكر في هذه السورة انما يتناوله بشرط خروجه من الدنيا
كافرا والا لكانت الايات المتناولة لوعيد الكفار متناولة لكل كافر سواء تاب او لم يتب وهو باطل اجماعا
الثاني ان يكون هذه السورة نزلت بعد موته اذ لو كانت قد نزلت في حياته لقال وما يغني عنه ماله سلمنا
لكنه كلفه من حيث انه كان مختارا والاخبار بعدم الايمان لا ينافي القدرة كما قلناه في العلم فان الاخبار
بعدم الايمان انما هو من حيث العلم الذي لا ينافي المكنة ثم كيف يصح القول بالتكليف بالمحال مع قوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات وعن السابع المقتضي للقبح هو الخبر المعقول مع علم المطابقة
ولا استبعاد في كون العدمي جزءا من علة الامر الاعتباري على انا قد بينا ان القبح امر عدمي او يجعله شرطا
في القبح والشرط لا مدخل له في التاثير وعن الثامن بالمنع من كون القبح ثبوتيا على ما مر سلمنا ثبوته لكن لا
بالوجه الذي وصفتموه بالخبر والكذب نصفه عين بالقبح وعن التاسع ان المختلف باختلاف الاوضاع انما هو
الحروف والاصوات ووصفها للمعاني المختلفة اما ماهية الكذب والقبح فلا تختلفان فان الكذب هو الخبر الغير
المطابق باي عبارة كان والكذب قبيح لكونه كذبا باي لسان اتفق ويمكن ان يكون قبح الخبر الكاذب مشروطا
بالوضع وعدم مطابقته للمخبر عنه مع علم المخبر به كما كان مشروطا في كونه كذبا وعن العاشر ما تقدم من كون القبح عدميا
سلمناه لكن نمنع كون الظلم عدميا بل هو وجودي فان عدم الاستحقاق جاز ان يكون لا زما للظلم لا داخلا
في ماهيته سلمنا لكن جاز ان يكون الظلم علة للقبح لما فيه من الامر الوجودي والعدم شرطه وعن الحادي عشر
بالمنع من تقدم قبح الظلم عليه وانما المتقدم الخبر بكونه قبيحا وعن الثاني عشر بالمنع من كون نقيضه والا لتداول
بصورة النفي على الوجودي لانه قد يكون ثبوتيا او منقسما الى ثبوتي وعدمي سلمنا ولكن نمنع امتناع قيام العرض
بمثله فان اكثر المحققين ذهبوا الى ذلك كالسرعة والاستقامة والخط سلمنا لكنه اتي في صفة الامكان وعن الثالث عشر
نمنع بتسليم الملازمة ومنع كذب التالي فان الطلب فان الطلب انما يتوجه الى الفعل لاجل حسنه وعن الرابع عشر
ان القدرة لا تزول باعتبار عروض امتناع الضد لان حكمته تقتضي امتناع صدور القبيح عنه وعن الخامس عشر
ان المراد وما كنا معذبين بالافعال السمعية او يجعل الرسول اشارة الى العقل واعلم ان الاشاعرة يلزمهم نفي القبح
بالكلية لان المواقع مستند الى قدرته تعالى وكلما يفعل الله تعالى عندهم هو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع
القبائح الصادرة عن البشر غير قبيحة واعتقادهم بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى ملائمة الطبع و
منافرته ضعيف فان الظالم العاقل يميل طبعه الى الظلم ومع ذلك فانه يجد صريح عقله حاكما بقبحه وايضا من خاطب
لجمال وامره ونهاه لا ينفر طبعه عنه وهو قبيح قطعا ومن انشد قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة وقراها
بصوت حسن فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلمنا المغايرة بين نفرة العقل والطبع واعلم انه لا يمكن الجزم
بشيء من قواعد الاسلام ولا بشيء من احكام الدين الا بالقول بالحسن والقبح العقليين وكيف يصح الجزم من

الاشاعرة بصدق النبي ص ووعد الله تعالى ووعيده مع امكان الكذب والاضلال من الله تعالى لعبيده بخلق المعجز على يد الكذاب وانما طولنا الكلام في هذه المسئلة لكونها احد المطالب الجليلة وقد جرت عادة الاصوليين بذكر مسئلتين يتفرعان على هذه المسئلة احدهما وجوب شكر المنعم والثانية حكم الاشياء قبل ورود الشرع فلنشرع فيهما بعون الله تعالى وحسن توفيقه

المسئلة الاولى في ان شكر المنعم واجب عقلا اختلف الناس في ذلك فاوجبه المعتزلة خلافا للاشاعرة لنا وجوه الاول ان الضرورة قاضية بذلك الثاني انه دافع الخوف ودفع الخوف واجب ولا يتم الا بالشكر فيكون الشكر واجبا اما انه دافع للخوف فلان العاقل اذا راى عليه اثار النعمة خاف من كفرانها واما ان الشكر دافع له فلان الخوف انما هو من تركه اذ العاقل يعلم انه اذا شكر النعمة واذعن بها واعترف بالانعام امن من المؤاخذة على ترك ذلك ويعلم ايضا بالضرورة ان طريقة الشكر امن من غيره واما ان دفع الخوف واجب فلقضاء الضرورة به واما ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فسيأتي الثالث انه اذا تعارض طريقان احدهما امن والاخر مخوف وجب سلوك الامن وهنا الشكر طريق امن والاعراض مخوف الرابع لو لم يجب شكر المنعم عقلا لم يجب المعرفة اذ لا فرق بينهما ولان المقتضي لوجوب المعرفة وجوب الشكر والتالي باطل والالزم افحام الانبياء فانهم اذا اظهروا المعجزات وقال المكلف لا يجب على النظر في المعجزة الا بالشرع ولا يستقر الشرع الا بالنظر في معجزتكم فينقطع النبي ص وهو باطل بالاجماع حجتنا الاشاعرة بالعقل والنقل اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب قبل وجود البعثة فينتفي الوجوب وقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما العقل فهو ان الشكر اما ان يجب لفائدة اولا والقسمان باطلان اما الاول فلان الفائدة يستحيل عودها الى الله تعالى لانه غني والعود الى العبد لانها اما جلب نفع او دفع ضرر والاول باطل لعدم وجوبه عقلا فكيف يجب المقتضي اليه ولانه يمكن خلق الشكر فتوسطه عبث والثاني باطل لان المضرة لاجله انما يحصل القطع بثبوتها عند علم الشكر لو كان الشكر يتبع المشكور بسوء الكفر اما المنع من ذلك فلانه احتمال العقاب على الشكر قائم لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه ولان العبد لو حاول مجازات مولاه على نعمه استحق التأديب والاشتغال بالشكر اشتغال بالمجازات ولان نعم الله تعالى بالنسبة اليه اقل من نسبة اللقمة الى الملك ولو ان انسانا شكر الملك على اعطائه اياه لقمة لعد فاعل فعل قبيحا واستحق التاديب فكذا هنا ولان الشاكر قد لا يعرف كيفية الشكر فياتي بغير اللائق فيستحق العقاب واما الثاني فلانه عبث وهو قبيح عقلا اولا المعقول من الوجوب ترتب الذم والعقاب على الترك فاذا فقد ذلك امتنع تحقق الوجوب والجواب عن الاول ما تقدم من التخصيص بالاوامر الشرعية او الجار في الرسول وهو العقل سلمنا لكن نمنع استحالة تحقق الوجوب بدون العقاب فانه يكفي فيه استحقاق المدح بفعله والذم بتركه ولان العقاب يجوز اسقاطه بعفو او شفاعة فلا يكون لازما للواجب والاية الثانية لا دلالة فيها لا على نفي عذر المكلف بانقطاع الرسول وعن الثاني لم يجب الشكر لمجرد كونه شكرا لا لشي اخر فانه لا يلزم ثبوت الغايات لكل شي والا لزم التسلسل بل لا بد وان ينتهي الى ما يكون واجبا لذاته لا لغاية اخرى ولهذا يعلل العقلاء وجوبه بكونه شكر النعمة لا لشي اخر وان لم يعلموا شيئا اخر من جهات الوجوب سلمنا لكن لم لا يجب لفائدة اجلة عائدة الى المكلف وهي الثواب قوله يمكن اتصالها بدون الشكر قلنا ممنوع فان الثواب نفع مستحق وصفة الاستحقاق انما يحصل بواسطة العمل قوله جلب النفع غير واجب فلا يجب سببه قلنا ممنوع فان المنافع مختلفة فجاز وجوب بعضها عقلا سلمنا لكن لا نسلم

ان اداء

ان اداء الواجب لا يقتضي شيئا اخر سلمنا لكن لا يجب لكونه دافعا للضرر المتاخر قوله الشكر ضرر عاجل قلنا الضرر العاجل المندفع بفعل الشكر اكثر من ضرر الشكر وهو خوف العقاب فانه ضرر راجح على ضرر الشكر وهو كاف في الوجوب سلمنا لكن لم لا يندفع بالضرر لاجل قوله انما يحقق ذا النفع حق من ترك الشكر ويسوءه الكفر قلنا ممنوع فان ترك الواجب علة في استحقاق العقاب بتركه قوله الشكر تصرف في ملك الغير قلنا هو ضعيف فانا نعلم قطعا ان الاشتغال بوظائف الخدمة والقيام بالشكر والمواظبة عليه اسلم من تركه والاعراض عن الخدمة والتغافل عن الشكر وتقبل النعمة باللقمة باطل فان نعم الله تعالى على العبد بايجاده واحيائه واقداره وما منحه من العقل والالة واقداره على الملاذ والنعم اعظم من ملك الدنيا باجمعها ثم تكليفهم بارسال الرسل وانزال الكتب من اعظم النعم كما قال داود وسليمان لم خير شكرا لنعمة الله على ذلك في قوله تعالى والحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين وكذا شكر ابراهيم في الاول وغيرهم من الانبياء ولا يلزم من قلة ذلك بالنسبة الى ملكه تعالى في نفس الامر فان الملك لو اعطى البعض فقيرا ما يغنيه او يزيد عليه كان نعمة عظيمة فان قلت بالنسبة الى مملكته سلمنا لكن منع العبث غير لازم من الامور فان الاحكام باسرها عندهم كذلك اذ عندهم انه تعالى لا يفعل لغاية ولا غرض ولا معنى للعبث سوى ذلك ويكون القبح العقلي سلمنا ذلك لكن دليلهم بنفي وجوبه عقلا وشرعا

المسئلة الثانية حكم الاشياء قبل الشرع اعلم ان الافعال البشرية منها ضرورية لا يمكنهم تركها كالتنفس في الهواء ولا بد من القطع بعدم المنع فيها الا عند مجوزي تكليف ما لا يطاق ومنها ما ليس بضروري كاكل الفاكهة وشبهها مما لا يدرك العقل تحسينه ولا تقبيحه بضرورة او استدلال وقد اختلف فيه فذهب البصريون من المعتزلة وجماعة من الفقهاء الشافعية والحنفية الى انها على الاباحة وذهب البغداديون من المعتزلة وطائفة من الامامية وابو علي ابن ابي هريرة من الشافعية الى انها على الحظر وقال ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء انها على الوقف وفسروه بامرين احدهما انه لا حكم وهذا ليس وقفا على الحقيقة بل هو قطع بانتفاء الحكم والثاني انا لا نعلم ما الحكم والحق الاول لنا وجوه الاول ما عول عليه ابو الحسن البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة خالية عن المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب الحكم بحسنه اما انه منفعة فضروري واما خلوه عن امارات المفسدة فلانه مقول واما انتفاء الضرر على المالك فظاهر واما الحكم بحسن ذلك فللعلم بحسن الاستظلال بحائط الغير والنظر في مراته والتقاط ما يتساقط من حب زرعه اذا خلا عن المفاسد وعلة حسنه كونه منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيها تصحيحا للدوران وهذه الاوصاف ثابتة في مسئلتنا فثبت الحكم فيها لا يقال عدم العلم بالمفسدة يثبت مع احتمالها ولا كافيه في القبح لانا نقول العبرة في قبح التصرف المستند الى الامارات انما اليه فلا ولهذا لو قام العاقل من تحت حائط محكم البناء مستوف وضعه لاحتمال سقوطه سفهه العقلاء بخلاف ما لو كان الحائط مائلا ولان احتمال المفسدة ثابت في الفعل فيلزم الانقطاع عنها وهو تكليف ما لا يطاق والثاني انه تعالى خلق الطعوم قائمة في الاجسام فلا بد له من غرض والا لزم العبث وذلك الغرض يعود الى الغير لاستحالة النفع والضرر عليه وليس الغرض الاضرار اجماعا ولا مشتركا لما ذكر واسطة اتفاقا فان كان بادراكها فالمقصود وان كان باجتنابها لكون تناولها مفسدة يستحق الثواب باجتنابها او بان يستدل بها استلزم الاباحة ادراكها اذ ثواب الاجتناب انما يكون مع دعاء النفس الى ادراكها فيستلزم تقدم ادراكها وكذا الاستدلال بها

يتوقف على معرفتها الموقفة على ادراكها الثالث انه يحس من كل عاقل ان يتنفس في الهواء وان لا يخل منه
اكثر مما يحتاج اليه الحيوة ومن اقتصر على قدر يحتاج للحيوة اليه عد سفيها ولا علة لهذا الحسن الا كونه نفعا
خاليا عن المفسدة ولا ضرر فيه على المالك وهو ثابت هنا الرابع انه تعالى حكيم لطيف بعباده فلو كان هذا
المعروض واجبا او حراما لوجب عليه تعالى ارشاد عباده اليه فان عادته تعريفهم الحسن والقبيح فيما لا يدرك
بالعقل ضرورة ولا نظرا ولما انتفى المنع الشرعي دل على انه مباح الخامس انه تعالى اعلمنا انه نافع ولا ضرر فيه و
ذلك يستلزم الاذن فيه اذ لو كان مانعا منه لكان تناوله مشتملا على الضرر وهو خلاف الفرض احتج القائلون
بالحظر بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا واحتج نافي الحكم بان الحسن والقبيح شرعيان وقبل الشرع
لا حكم ولقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفي الوجوب والحرمة
والجواب عن الاول المنع من عدم الاذن فانه ماذون فيه بدليل العقل كالاستظلال بحائط الغير وعن الثاني
بما تقدم من ان الحسن والقبح عقليان وعن الاية بما تقدم مرارا ولان العقاب لازم للوجوب الشرعي
لا الوجوب العقلي فيلزم من نفيه نفي ملزومه اعني الوجوب الا العقلي سلمنا لكن لا دلالة في الاية على
الاباحة والوقف لعدم ملازمة العذاب لشيء من ذلك اجماعا وقد لزم الغزنويان الاشاعرة بالتناقض فان
قولهم لا حكم حكم بعدم الحكم ولان التصرفات ان كان المكلف ممنوعا عنها كانت على الحظر والا كانت على الاباحة
ولا واسطة وهذان غير واردين فانه لا تناقض في الحكم بعدم الاباحة والحظر وغيرهما من الاحكام الخمسة فان
الحكم المنفي هو الخاص والثابت هو العام المراد في المنصب ومرادهم في الوقف اما انتفاء العلم بان الحكم هو الحظر
او الاباحة وحينئذ يثبت الواسطة او علم الحكم وليس اباحة ايضا لانه حاصل من فعل البهيمة ولا يوصف بالاباحة
بل المباح هو الذي اعلم فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك والاعلام انما يكون بالشرع عندهم
فاذا انتفى فلا اباحة المقصد الثاني في اللغات وفيه مقدمة وفصول اما المقدمة ففيها بحثان الاول
في الماهية اللغة مأخوذة من لغي يلغى وهو كل لفظ وضع لمعنى فاللفظ هو ما يلفظه الانسان ويخرج به
الاشارات والرقوم ويخرج بالثاني المهمل وهذا الحد شامل للمفرد والمركب وهو مرادف الكلام عند الاصوليين
فانهم حدوه بانه المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها الصادر من قادر واحد فالمنتظم حقيقة في
الاجسام اذ معناه الترتيب لكن لما توالت الاصوات على السمع مترتبة شبهت بالاجسام وقيد بالحروف
ليخرج المنتظم في غيرها وقيل احترز به عن الحرف الواحد فان اهل اللغة قالوا اقل الكلام حرفان اما ظاهرا و
في الاصل كقي وع وش فانه في الاصل في بدلالة الثاني في التثنية فيقال قيا لكنهم استثقلت تخفيفا وليس بجيد
فان الانتظام نسبة لا تعقل الا بين اثنين بل الوجه في القيد ما قلناه نحو اولا وقولنا المسموع احتراز
عن الكتابة وقولنا المتميزة احترازا عن اصوات الطيور وقولنا المتواضع عليها ليخرج عنه المهمل وقولنا اذا
صدر عن قادر واحد احترازا من ان ينطق قادر بحرف وآخر باخر فانه لا يسمى المجموع كلاما ما لم يصدر
عن قادر واحد فهذا يقتضي كون الكلمة المفردة كلاما والنحويون جعلوه اسما للمفيد وهو الجملة المفيدة
خاصة وايضا فقولهم الكلام اقله حرفان اما ظاهرا ينتقض بلام التمليك وباء الالصاق وفاء التعقيب
فانها انواع للحروف وكل حرف كلمة وكل كلمة كلام مع انها غير مركبة والحركة بعد ان يكون حرفا لا يمكن
العدد به في ياء غلامي والتنوين ولام التعريف وفيه نظر لانا نمنع كون الكلمة كلاما بل نخص الكلام بالمركب
هذا على

هذا على اصطلاح الاصوليين واما على اصطلاح النحاة فانه للجملة المفيدة كما تقدم وهي اما اسمية
مثل زيد قائم او فعلية مثل قام زيد وقد يتركب تركيبا ثانيا كالقضايا الشرطية اما المتصلة مثل ان
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما المنفصلة مثل العدد اما زوج او فرد واعلم ان الكلام يخرج عن كونه
كلاما تارة للزيادة واخرى للنقصان كما لو زدت ان الشرطية في قولك قام زيد وحذفت لفظ قام واقسام
المركب اثنا عشر ثلاثة مكروهة وسبعة مهملة والمستعمل اثنان اسم مع مثله ومع فعل محكوم به لا يقال
ينتقض ما ذكرتم بحرف النداء فانه يفيد مع الاسم فان قلت انه نائب عن الفاعل قلت لو كان كذلك لاحتمل
التصديق والتكذيب والمجاز ان يكون خطابا مع ثالث لانا نقول انه انشاء فلا يحتمل التصديق والتكذيب
مع ثالث كسائر الانشاءات البحث الثاني في الغاية الانسان مدني بالطبع لا يمكنه ان يعيش وحده كغيره من الحيوان
بل لا بد له من مشاركة اشخاص اخر من بني نوعه بحيث يتعلق بعضهم ببعض في الاصطلاح جميع ما يحتاج
اليه كل واحد منهم بحسب التشخص فيفعل كل واحد منهم بعض الامور الضرورية في البقاء من الحرث واصلاح
المأكل والملبس والمسكن ولا بد في ذلك من ان يعرف كل واحد منهم ما في نفس صاحبه من الحاجات فيضطر
الى سلوك طريق للتعريف وهي متعددة كالحركات والاشارات والرقوم الا انهم وجدوا الكلام انفع في
هذا الباب من غيره اما اولا فلسهولة ادخال الصوت في الوجود لتولده من كيفية مخصوصة في اخراج النفس الضروري
فصرفه لذلك وجه ينتفع به انتفاعا كليا اولى من سلوك طريق اخر لا يخلو عن مشقة عظيمة واما ثانيا فلان
الصوت يوجد في وقت الحاجة اليه وينتفي عند انتفائها بخلاف وصفه او في ذلك غيره قد لا يعلم وقت الاستغناء
فيحصل بالوقوف عليه ضرر واما ثالثا فلان الكلام كما يحصل التعريف به عن الاجسام وتوابعها كذا يحصل التعبير
له به عن الموجودات بل وعن المعدومات بخلاف الاشارات التي تختص بالمشاهدات خاصة الا انها قد يعجز
عنها ايضا اذ الاجسام البعيدة يتعذر فيها الاشارات اليها والخفية كالاعراض المتكثرة يتعذر الاشارات الى بعضها
دون بعض اذ كان لونه لا نفسها فالاشارة الى اللون القائم بالجسم دون الطعم او حركة القائمين به واما رابعا
فلكثرة المعاني التي تحتاج الى التعبير عنها فلو وضعنا لكل معنى علامة خاصة كثرت العلامات ولم يمكن
ضبطها او يحصل الاشتراك في اكثر المدلولات وهو مخل بالفهم واما خامسا فلان الاصوات اخف الاشياء
اذا كان فعال الاختيار به اخف من غيرها والمستغني عن الالات والادوات اخف والمنتفي عنه صرف لو زد الاجسام
اخف وما لا بقاء له مع الاستغناء اخف والمقدور عليه في كل الاوقات اخف وما لا تعب ولا مشقة
اخف وذلك كله حاصل في الصوت وقد خص الله تعالى الانسان دون غيره من الحيوانات بكرمه بالمقاطع
الصوتية ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت العبارات المتنوعة الفصل الاول
في مباحث كلية يتعلق بالوضع البحث الاول اختلف الناس هنا فذهب بعضهم الى ان دلالة اللفظ طبيعية
اي لذاته وهو منقول عن عباد بن سليمان الصيمري وبعض المعتزلة واصحاب الاكسير وقال المحققون انما
بواسطة الوضع واختلفوا فذهب بعضهم الى ان الواضع هو الله تعالى وبه قال ابو الحسن الاشعري وابن
فورك والظاهرية وجماعة من الفقهاء ووضعه مستفاد من جهة التوقيف اما بالوحي او بخلق الاصوات
وحروف يسمعها واحد او جماعة او بخلق علم ضروري بذلك وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين
الى انها اصطلاحية او من واحد او جماعة تواطئوا على وضع هذه الالفاظ لمعانيها ثم عرفوا غيرهم بذلك

الوضع بالاشارات والقرائن كالاطفال والاخرس الذين يتعلمون الوضع بسبب التكرار وقال
احمد بن بعضها اصطلاحي وبعضها توقيفي واختلفوا فقال الاستاد ابو اسحق القدر الضروري الذي
يقع به الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وقال احمد بن بالعسكر ابتدا اللغات بالاصطلاح
والباقي بالتوقيف والجمهور من المحققين توقفوا هنا وهو اختيار القاضي ابي بكر والغزالي وجزم
الجميع بابطال قول عباد دون الالفاظ لو دلت بالذات لامتنع اختلافها باختلاف الامم في الاصقاع
والازمان ولاهتدى كل احد الى كل وضع وهو معلوم البطلان ولانا نعلم بالضرورة انا لو وضعنا
لفظة الكتاب لمعنى الدار وبالعكس امكن ودلت اللفظتان كما دلتا في اللغة احتج بانه لولا المناسبة
الطبيعية بين اللفظ ومعناه لكان اختصاصه بذلك المعنى ترجيحا من غير مرجح والجواب المنع من الملازمة
فان الواضع ان كان هو الله تعالى كان تخصيصه بذلك كتخصيص حدوث العالم بوقت حدوثه وان كان هو
البشر كان المخصص هو خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما في الالقاب احتج الاشعري
وموافقوه بوجوه الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فتكون الافعال والحروف كذلك اذ لا قائل
بالفرق ولان الاسم ماخوذ من السمة وهي العلامة والافعال والحروف كذلك فتكون اسماء لوجود المعنى
المشتق منه فيها ولتعذر التكلم بالاسماء وحدها فتعليمها يستلزم تعليم الافعال في الاول والحروف الثاني
انه تعالى ذم من سمى لغير توقيف بقوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان
فلو لم تكن ما عداها سموه توقيفا لم يحسن هذا الذم الثالث قوله تعالى واختلاف السنتكم وليس المراد بالالسنة الجوارح
اذ الاختلاف فيها تركيبها وتاليفها ولو ثبت فانه في غيرها ابلغ واكمل فكان حمله على الآية اولى من هذه فوجب حمله
على اللغات الصادرة عن الالسنة واطلق عليها اسم الالسنة اطلاق اسم العلة على المعلول وهو من احسن وجوه
المجاز الرابع العمومات كقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء تبيانا لكل شيء علم الانسان ما لم يعلم واللغات
داخلة في هذه العمومات الخامس لو لم تكن اللغات توقيفية لزم الدور او التسلسل واللازم بقسميه باطل
فالملزوم مثله ما لم يعلم واللغات داخلة في هذه العمومات الخامس لو لم تكن اللغات توقيفية بيان الشرطية ان
الاصطلاح انما يتم بان تعرف الجماعة المصطلحون ما يقصده كل واحد منهم وانما يتم ذلك بطريق كالالفاظ والكتابة
وعلى كلا التقديرين فلا بد من طريق وذلك الطريق لا يفيد بذاته بل بالاصطلاح فان كان بالاول دار والا تسلسل
السادس لو كانت اللغات اصطلاحية لزم ارتفاع الامان عن الشرائع لاحتمال تبدل لغاتها ولوجب اشتهارها فان
معجزات الرسول اشتهر منها ولم يتواتر نقلها والاقامة والاذان مع اشتهارهما واظهارهما في زمن النبي ع والاعلان بهما على رؤس الاشهاد وقد اختلف فيهما احتج ابو هاشم بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
دلت على سبق الوضع على الرسالة فلو كانت اللغات توقيفية لتاخرت عنها اذ التوقيف من الله تعالى انما هو على لسان
رسله ولانها لو كانت توقيفية لكان اما بالعلم الضروري بانه تعالى وضع تلك الالفاظ لمعانيها اولا والاول اما ان يكون
ذلك العلم خلقه في كل عاقل او غيره والاول باطل والا لزم ان يكون العلم به تعالى ضروريا اذ العلم بانه وضع
اللفظ لمعنى المعين مسبوق بالعلم به فان العلم بالصفة مسبوق بالعلم لكن التالي باطل والا لبطل التكليف
لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل والتالي باطل لامتناع ان يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ
ومناسباتها وتراكيبها العجيبة واما الثاني وهو ان لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل ايضا لانه

لا فتقر

لا فتقر السامع في كون ما سمعه موضوعا بازاء معناه الى طريق وينقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل
او ينتهي الى الاصطلاح واحتج ابو اسحق بان الاصطلاح يتوقف على تعريف كل واحد منهم غيره ما في ضميره على
ما تقدم فان عرفه بالاصطلاح لزم التسلسل فلا بد من اول الامر من التوقيف ثم من الجائز ان يحدث بعد
ذلك لغات كثيرة بلا اصطلاح بل الواقع مع ذلك فان كل وقت يتجدد لاهله اصطلاحات لم يكونوا يعرفونها
من قبل والاعتراض على الاول من وجوه اجابا ان يكون المراد من التعليم الالهام بالاحتياج الى الالفاظ
وبعث عزمه على وضعها ونسب العلم اليه تعالى لانه الهادي اليه لا ذكر بالخطاب كقوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس
لكم بسبب اعطائه ما يمكن به من الوضع وليس التعليم ايجاد العلم به بل فعل صالح لان يترتب عليه حصول العلم
يقال علمته فلم يتعلم ح ما يفعله العبد منسوبا اليه تعالى باعتبار انه الموجد للعبد فالعلم الحاصل بعد الاصطلاح يكون
مستندا اليه تعالى بالاخرة فصح استناد التعليم اليه ب يجوز ان يكون المراد من الاسماء الصفات والعلامات
مثل ان الخيل للركوب والجمل للحمل والبقر للحرث الى غير ذلك فان الاسم ماخوذ من السمة والعلامة او من السمو
وكل معرف لغيره اسم لتحصيله وتخصيصه باللفظ المعين عرف خاص ج جاز ان يعلمه ما اصطلح عليه قوم فتقدموا و
اراد كل الاسماء في زمانه اذ يجوز ان يكون قد انسيها او لم يعلمها اولاده فحدثت بعده واصطلح اولاده على
وضع هذه اللغات ح يجوز اراد المسميات بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة وفيه نظر ط توقف نطق الاسماء
على نطق الحروف والافعال لا يستلزم لو سلم توقف التعليم على التعلم لجواز الاصطلاح فيهما ي كون الاسم
من السمة لا يستلزم صدقه على الافعال والحروف اذ لا يجب صدق المشتق على كل ما وجد فيه الثالث ذاخرجت
الحقيقة وتعين المجاز لم يكن حمله على اللغات اولى من حمله على الاقدار على اللغات او على المخارج وفيه نظر
لاولوية اللغات من وجهين احدهما ان استعمال اسم العلة في المعلول اولى من غيره واللغة صادرة عن اللسان
وليس الاقدار على اللغات صادرة عنه وكذا المخارج بل نسبة اللسان اليهما بل نسبة المحل الى الحال الثاني ان في هذا
زيادة اضمار على ما قلناه على الرابع ان المراد ما ورد في الكتاب لا تفريط فيه سلمنا لكن المراد ما فرطنا في
شيء من الاحكام سلمنا ان المراد انه بين كل شيء لكن جاز ان يكون معرفا للغات من تقدم وكذا ما قبل الاية تدل
الخامس النقض بتعليم الاطفال اللغات من آبائهم بتكرر الخطاب عليهم مرة بعد اخرى سلمنا لكن جاز ان يكون
هذه اللغات اصطلاحية ومعرفتها مسبوقة بلغة اخرى توقيفية يعلمها من تقدمنا ثم اصطلحوا على هذه لا يقال
اذا كان لا بد من لغة توقيفية فلتكن هذه لانا نقول نمنع ذلك وقولك لا يفيد التعيين وفيه نظر اذ البعث
غير مختص بلغة خاصة وعلى السادس انه لو غيرت لاشتهر والمعجزات انما خفي بعضها حتى صار احاد الاشتهار
غيرها والاكتفاء بالكتاب العزيز عنها واختلاف فصول الاذان لاحتمال تسويغ الجميع او غلط فنقل او
زيادة فنقل واشتهر او غلط السامع وعلى الحجة الاولى للبهشمية المنع من انحصار التوقيف في البعثة بل جاز
ان يكون بالوحي او بعلم ضروري يخلقه الله تعالى وعلى الثاني يجوز ان يخلق علما ضروريا بان واضعا وضع هذه
الالفاظ لمعانيها وان لم يخلق العلم الضروري بذاته او صفاته الايجابية والسلبية اقصى ما في الباب انه يحصل
العلم به تع ببعض الاعتبارات وذلك لا يكفي في معرفته تعالى فيبقى التكليف بمعرفته كما كان لكن لا نسلم انه
ينافي التكليف مطلقا بل التكليف بمعرفته خاصة لذلك الشخص ولا ينافي التكليف بسائر الاشياء سلمنا
لكن جاز ان يخلقه بعد المعرفة النظرية سلمنا لكن جاز ان يخلقه في غير العاقل واذا قد ظهر ضعف الكلامين

فالاقرب التوقف ويجوز كل منهما وان كان التوقيف اقوى. البحث الثاني في ان اللغة لا تثبت بالقياس
واختلف الناس في ذلك فقال القاضي ابو بكر وابن شريح وجماعة من الفقهاء واهل العربية انها تثبت بالقياس
ونفاه اكثر الشافعية والحنفية وجماعة من الادباء وليس الخلاف في اسماء الاعلام لانها غير موضوعة لمعان
توجبها والقياس لا بد فيه من جامع يكون علة باعثة او معرفة فاذا قيل سيبويه فالمراد انه حافظ كتابه
او شبيه سيبويه او محيط بعلمه ولا في اسماء الصفات لانها وضعت للفرق كالعالم المتميز بذلك عن غيره
ولان اطرادها واجب نظرا الى تحقيق معنى الاسم فان العالم من قام به العلم وهو متحقق في كل من قام به علم فاطلاق
اسم العالم عليه هو بالوضع لا بالقياس اذ ليس جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس ولا في نحو رفع
الفاعل لانه ضابط كلي وقانون استفيد من وضع اهل اللغة فلا يرفع هذا الفاعل قياسا على رفع ذلك
الفاعل بل الخلاف انما هو في اسماء وضعت على مسمياتها مستلزمة لمعان في محلها وجودا وعدما وذلك
مثل اطلاق اسم الخمر على النبيذ باعتبار مشاركته للمعتصر من العنب في الشدة المطربة المخمرة للعقل ومثل اطلاق
لفظ السارق على النباش بواسطة مشاركته للسارق من الاحياء في الاخذ خفية ومثل اطلاق اسم الزاني على اللائط
لمشاركته الايلاج المحرم والحق انه ليس بقياس لنا وجوه الاول ما ياتي من ابطال العمل بالقياس الثاني انه
اثبات اللغة بالمحتمل الثالث ان اهل العربية ان وضعوا الخمر لكل مسكر كان تناوله للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس
وان وضعوه للمعتصر من العنب خاصة كان التجاوز الى النبيذ على خلاف قانون اللغة وان اطلقوا احتمل كل منهما
على التساوي فلا يدل على احدهما دون الاخر. احتجوا بوجوه الاول الدوران وبيانه ان الاسم دار مع
الوصف في الاصل وجودا وعدما وذلك يقتضي العلية ووجود الاسم في الفرع تبعا لوجود الوصف فيه
الثاني ان العرب انما سميت بالانسان والفرس من كان في زمانهم ثم اطلقنا نحن الاسم لما وجدنا في زماننا
وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول فان العرب انما نطقت برفع ما نطقوا به فاعلا ونصبوا ما نطقوا به
مفعولا ثم حملنا نحن الباقي عليه للاشتراك في وصف الفاعلية والمفعولية وذلك محض القياس الثالث قوله تعالى
فاعتبروا فانه كما دل على القياس الشرعي دل على اللغوي الرابع ان النباش يقطع وشارب النبيذ يحد وكذا
اللائط من غير ورود شرع فيهم بل بمجرد القياس في الاسماء والجواب عن الاول ان الدوران هنا
لا يدل على علية الوصف بمعنى الباعث بل بمعنى الامارة ودار اسم الخمر مع الشدة المطربة كذا دار مع
المعتصرة من ماء العنب وينتقض ما ذكرتموه بتسمية الرجل الطويل نخلة والفرس الاسود ادهم والمتلون بالبياض
والسواد ابلق مع عدم اطراده دوران الاسم مع الوصف في الاصل وجودا وعدما وعن الثاني ان التسمية ليست
على نحو جهة القياس بل العرب لما وضعت تلك الالفاظ لاسماء الاجناس بطريق العموم لا لمعين ثم قسنا
نحن على ذلك المعين وعن الثالث بمنع دلالته على القياس على ما ياتي وبمنع العموم في كل اعتبار وان سلم فالمعتبر
ونمنع حد شارب النبيذ بالقياس في التسمية بل بالنص كما في قوله عليه السلام ان من التمر خمرا وهو توقيف لا قياس
في اللغة او بالقياس في الحكم وهو ان العلة في حد شارب الخمر لاجل تناوله للمسكر وهو موجود في النبيذ وحد
اللائط للمشاركة في المعنى وهو الايلاج المحرم لا للتسمية وقطع النباش لمشاركة السارق في الاخذ لا في التسمية كما
في الاقيسة الشرعية. البحث الثالث في انه لا يجب ان يكون لكل معنى لفظ والدليل عليه ان المعاني غير
متناهية والالفاظ متناهية وذلك يوجب احد الامرين اما خلو البعض عن الالفاظ وهو المراد او وضع

اللفظ

اللفظ لما لا يتناهى من المعاني وهو محال اذ وضعه لما لا يتناهى يستلزم تعقله وتعقل ما لا يتناهى
محال اما المقدمة الاولى فلان من جملة انواع المعاني الاعداد وهي غير متناهية واما الثانية فلانها
مركب من الحروف المتناهية والمركب من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي يكون لا شك متناهيا
واذا ثبت خلو بعض المعاني عن الالفاظ فنقول المعاني قسمان ما يكثر الحاجة الى التعبير عنه لكثرة تداوله
بين الناس وعليه مزاولتهم لها فيجب وضع الالفاظ بازائها لوجود القدرة والداعي وانتفاء الصارف
ومنها ما لا يكثر الحاجة الى التعبير عنه فانه يجوز خلوها عن الالفاظ وذلك كانواع الروائح واعلم ان اللفظ
المشهور بين الخواص والعوام لا يجوز وضعه لمعنى خفي لا يعرفه الا الاذكياء كما يقول ابو هاشم وجماعة من
مثبتي الاحوال ان الحركة ليست عبارة عن التحرك المعلوم بين الناس بل هي موضوعة بازاء معنى يوجب للجسم
كونه متحركا لان المعلوم للعوام كون الجسم متحركا فاما تلك الحالة التي يجعلونها معنى يوجب المتحركية فغير
معلوم لاكثر العقلاء فلا يكون اللفظ موضوعا له بل لا معنى للحركة الا نفس كونه متنقلا وفيه نظر لان
الواضع ان كان هو الله تعالى فنسبة المعاني اليه كلها على السواء فلا يجوز ان يكون بعضها خفيا عنده واخفى عند ناس
ولا يمنع الوضع منه تعالى وان كان هو البشر وقف على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره ذلك المعنى
واستعمله في لازمه واشتهر بين الناس وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق. البحث الرابع في تعيين الغرض في الوضع
من وضع الالفاظ المفردة لمسمياتها التمكن من تفهيم ما يتركب من مسمياتها بواسطة تركيب تلك الالفاظ المفردة
ليس الغرض من ان يفاد بها معانيها والا لزم الدور لان افادة ~~الالفاظ المفردة ليس الغرض~~ الالفاظ المفردة
لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات وذلك العلم متوقف على العلم بتلك المسميات فلو استفيد
العلم بتلك المسميات من تلك الالفاظ المفردة لزم الدور لا يقال هذا وارد في المركب اذ لا يفيد معناه الا
بعد العلم بوضع ذلك المركب له فيستدعي سبق العلم بمعناه فلو استفيد العلم بالمعنى من المركب لزم الدور لانا
نقول يمتنع توقف افادة المركب لمعناه على العلم بوضعه له وذلك لانا متى علمنا وضع كل واحد من المفردات
لمعناه وعلمنا دلالة الحركات المخصوصة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها
المخصوصة لتلك المعاني على النسبة ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى بعض فاذا حصلت المفردات مع
النسبة ذهنا حصل العلم بالمعاني المركبة وفيه نظر لان الغرض من الوضع قد بيناه انه تعريف المرء ما في ضمير المتكلم
او غرضه من المعاني المفردة من ذلك اللفظ المفرد واعلم ان الالفاظ لا للدلالة على الموجودات الخارجية بل للدلالة
على الذهنية اما في المفردات فانا اذا ظننا في جسم بعيد انه صخرة سميناه بذلك فاذا ظهر لنا انه انسان سميناه
باسم الانسان فاختلاف الاسماء عند اختلاف الصور الذهنية يدل على ان اللفظ يدل عليها واما في المركبات
فلانا اذا قلنا قام زيد لم يفد قيامه والا لكان كذبا بل الحكم به فاذا عرفنا ان ذلك الحكم صواب استدللنا به
~~اما في المركبات فلانا اذا قلنا قام زيد لم يفد قيامه~~ حينئذ على الوجود الخارجي فاما ان يكون اللفظ دالا على
ما في الخارج فلا وفيه نظر فان الواضع انما وضع الالفاظ للمعاني الخارجية والحقائق العينية وان من
يحدث على لغته باستعمال اللفظ فيما وضع له والمتخيل للصخرة انسانا انما سمى الصخرة الخارجية بالانسان
لا ما يتصوره من الصورة الانسانية نعم انه حكم بمطابقة ما في ذهنه للخارج فاخطأ في الاطلاق فاللفظ
الموضوع للخارج لم يتخلف في نفس الامر وجواز اطلاق اللفظ على الشيء مشروطا باعتقاد انه كذلك والكذب

في المركب انما هو يمتنع لو كانت دلالته قطعية البحث الخامس في كيفية تعريف الوضع اعلم ان الامور
الشرعية ترجع الى الكتاب والسنة وهما عربيان فيجب البحث عن النحو المتعلق بهما والتصريف واللغة
حيث انهما وردا بلغة العرب لما عرف من ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا طريق للعقل
المحض الى معرفة هذه الاشياء لتعلقها بالنقل فان طريق المعرفة اما النقل والمركب من العقل والنقل
اما النقل فمنه متواتر وهو ما يعلم وصفه بنقل مفيد للعلم كالسماء والارض ورفع الفاعل ونصب
المفعول واما احاد وهو كثير واما المركب فهو كما اذا استعدنا بالنقل جواز الاستثناء من الجمع وان
الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فيعلم بالنقل بواسطة العقل انه للاستغراق وقد اعترض بامتناع
التواتر فان الالفاظ الظاهرة المتداولة والمشهورة بين الناس قد اختلف الناس فيها اختلافا فامتنع
معه القطع فكيف الالفاظ الخفية وبيانه انهم اختلفوا في لفظة الله فزعم قوم انها سريانية غير عربية
واخرون جعلوها عربية واختلفوا فقال قوم انها موضوعة واخرون انها مشتقة واختلفوا في اشتقاقه
اختلافا عظيما وكذا اختلفوا في الايمان والكفر والصلوة والزكوة حتى قال بعض المحققين في علم الاشتقاق
ان الصلوة ماخوذة من الصلوين وهما عظما الورك ولا شك في انه غريب وكذا اختلفوا في
صيغة الامر والنهي وصيغ العموم مع شدة حاجتهم الى التعبير عن ذلك كله وعظم شهرتها واذا كان
الظاهر حالة ذلك فكيف الخفي وكيف يدعى التواتر في مثل ذلك ولا يكفي دعوى التواتر في علم معانيها
في الجملة كاطلاق لفظة الله على الاله تعم وان خفي الموضوع له هل هو الذات او العبودية والقادرية وكذا
غيرها لان ذلك لا يوجب الشك في المسمى لانا اذا علمنا لفظة الله تعالى على الاله من غيرنا ثم هل المسمى الذات
او كونه معبودا او قادرا على الاختراع او ملجا الخلق او كونه بحيث العقول في ادراكه الى غير ذلك من المعاني
المستعمل فيها هذا اللفظ لم يعلم المسمى قطعا وايضا من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وذلك
غير معلوم الثبوت في جميع الازمنة في النحو واللغة والتصريف وان علمنا حصول الشرط في زماننا لانا لا نعلم
الخبر ناس شاهدناه مع بلوغهم حد التواتر ان من اخبرهم كذلك فكذا الى ان ينتهي النقل عن الرسول ع
ولا نها الواجدة وضعها لا ينتهي لتوفر الدواعي على نقله لانا نقول كل من سمع لغة معينة من غيره لم يسمع وضع
اللفظ لمعنى من الامور العظيمة التي يشتهر نقلها ويتوفر الدواعي عليه ولانا نسمع من كثير من العرب في
زماننا الفاظا فاسدة واعرابا مختلا مع انا لا نعرف المغير ولا نا لانا سلمنا لكنه قد اشتهر ان اللغة انما اخذت
عن جمع محصور كالخليل وابي عمرو بن العلاء والاصمعي وابي عمرو الشيباني وامثالهم وهؤلاء ليسوا معصومين
ولا بلغوا حد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم ولا يكفي القطع ببعضهم لانه غير معلوم العين فلا لفظ
الا يجوز ان يكون خطأ واما الاحاد فلا تفيد الا الظن ومعرفة القرآن والسنة متوقفة على معرفة اللغة
والنحو والتصريف واذا كانت مظنونة كان مدلول القرآن والسنة ظنيا وهو باطل بالاجماع ولان خبر
الواحد انما يفيد الظن ولو سلم عن المعارض القدح في الناقل وهو منفي هنا فان اجل ما صنف في كتب
النحو كتاب سيبويه وكتاب العين واورد ابن جني في الخصائص بابا في قدح الاكابر الادباء ثم نعلم الا
من ابن احمد الباهلي وروي عن رؤبة وابنه انهما ارتجلا الفاظا لم يسبقا اليها وكذا قال المازني ما قيس
على كلام العرب فهو من كلامهم ونسب الاصمعي الخليل وزيادة الفاظ في اللغة التي لم يكن ومن العجب اقامة

الاصوليين

الاصوليين الدلالة على ان خبر الواحد في الشرع حجة ولم يقيموا في اللغة التي هي الاصل
فكانت اولى ويجب ان يبحثوا عن رواتها وجرحهم وتعديلهم فكما نقل عن رؤبة وابنه
والاصمعي والمازني واما النقصان فقد روى ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن لهم اصح منه فتشاغلت
العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما اتسع ورجعت العرب الى اوطانها راجعوا الشعر وقد
هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك يرجع اليه فلم يظفروا الا بالقليل وروى ابن جني عن يونس بن حبيب
وابي عمرو بن العلاء ان ما انتهى ما قالت العرب الا اقله ودري كثير في معناه وهو يؤذن بتطرق
التغير واغراض الاحداث على اللغة وقد عجز الصحابة عن ضبط ما شاهدوه في اليوم خمس مرات وهو
فصول الاذان والجهر بالقراءة ورفع اليدين فاذا كانت الظاهرة كذلك فكيف حال اللغات وكيفية الاعراب
مع قلة وقعها وعدم اشتغالهم بتحصيلها الا بعد انقراض عصر الصحابة والتابعين واما الاستدلال
بالمقدمات النقلية وانما يتم لو امتنعت المناقضة على الواضع وانما يمتنع لو كان الواضع هو الله تعالى و
ذلك غير معلوم ولا يحصل الجزم بالانتاج لا يقال قد اجمعوا على الاستدلال بهذا الطريق في مباحث النحو
والتصريف والاجماع حجة لانا نقول اثبات الاجماع سمعي فرع على النحو واللغة والتصريف فلو اثبتناها
بالاجماع دار والجواب عن هذا الاشكال ان من النحو والتصريف واللغة ما هو متواتر قطعا لا يقبل التشكيك
والغاية الازمنة الماضية كذلك كلفظ السماء والارض فانا نعلم قطعا استعمالهما في معنييهما الان
في زمن الرسول ص والقدح في مثل ذلك غير معقول لجريانه مجرى شبه السوفسطائية ومنها ما يعلم
بالاحاد واكثر الفاظ القرآن من الاول في نحوه وتصريفه فقامت الحجة واما الثاني فقليل جدا ويتمسك
من ظنيات المسائل بالاول في عملياتها ووجوب العمل بالظن اثبت بالاجماع والاجماع ثبت بالقسم الاول
العقلي العلمي لا بالثاني الظني **الفصل الثاني** في تقاسيم الالفاظ وفيه مباحث الاول اللفظ اما ٢ دلالة
ان يدل على المعنى بتوسط وضعه له فيكون الدلالة مطابقة كالبيت الموضوع لمجموع الجدار والسقف
او بتوسط دخوله فيما له الوضع فتكون الدلالة تضمنا كدلالة البيت على احد جزئيه او بتوسط لزومه
لما له الوضع فتكون وتسمى دلالة الالتزام كدلالته على وقايته الحر والبرد ودلالة السقف على الجدار
والمراد من الدلالة فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع
وقيدنا بالتوسط لخروج الدلالات الثلاث بحزم اللفظ المشترك بين الكل وجزئه او بينه وبين
لازمه والمطابقة وضعية صرفة والباقيتان بمشاركة من الوضع والعقل فان اللفظ اذا وضع للمركب
او الملزوم كان فهم المركب والملزوم مستلزما لفهم الجزء واللازم ويشترط في الالتزام اللزوم الذهني
والا لم يحصل الدلالة الالتزامية لعدم الوضع فيه وعدم دخوله في الموضوع له اللفظ فلو لم يلزم من
العلم بالماهية العلم به انتفت الدلالة مطلقا ولا يشترط اللزوم الخارجي قيل لان الجوهر والعرض
متلازمان ولا يستعمل اللفظ الدال على احدهما في الاخر وليس بجيد فانه لا يلزم من حصول الشرط
حصول المشروط نعم الحق وجود الدلالة مع المغايرة الخارجية كدلالة العدم على الملكة ثم اللزوم
الذهني شرط لا سبب **البحث الثاني** في المفرد والمركب اعلم ان الالفاظ تتحد وتتعدد والمعاني فكما ان
من المعاني ما هو بسيط مفرد وما هو مركب وذلك لان الدال بالمطابقة اما ان يقصد بجزئه الدلالة

على شيء البتة حين هو جزئه فيسمى مفردا كزيد واما ان يقصد كغلام زيد فيسمى مركبا ومؤلفا
وقولا وقيل المفرد اللفظ بكلمة واحدة ما اشتمل على كلمتين فنحو بعلبك مركب بهذا المعنى دون الاول و
نحو يضرب بالعكس والزم الاولون التركيب في ضاربه ويحج مالا يحصر وليس بجيد اذ الدال المجموع
وما يدل جزئه من اجزائه دون الباقي في غير واقع لانه ضم مهمل الى مستعمل وهو غير مقيد ونحو عبد الله
اذا جعل علما على شخص من حال العلمية لان كل واحد من جزئيه ح لا يقصد به الدلالة على شيء اصلا ولا
ينافي ذلك القصد باراده اخرى واعتبار اخر وهو اعتبار الوضعيه فانه ح يكون مركبا **البحث الثالث**
في الذاتي والعرضي اعلم ان اللفظ المفرد اما يمنع نفس تصوره من الشركه وهو الجزئي الحقيقي ويطلق الجزئي
الحقيقي ويطلق الجزئي على كل اخص تحت اعم وهو اعم لا عموم الجنس لانفكاكهما تصورا اولا يمنع وهو
الكلي واقسامه بالنسبة الى الوجود الخارجي وتعدد افراده ستة وبالنسبة الى جزئياته قسمان
ذاتي وعرضي والذاتي اما نفس الماهيه او جزئها فالاقسام ثلثة الاول ان يكون الكلي نفس الماهيه
وهو النوع الحقيقي ويرسم بانه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو ولا يشترط
الكثرة الخارجيه ويطلق النوع على اخص الكليين المقول في جواب ما هو الاضافي وبينهما عموم من وجه
الثاني ان يكون جزء الماهيه فان كان مقولا في جواب ما هو بحسب الشركه فهو الجنس ويرسم بانه الكلي
المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو قولا بحال الشركه فمنه قريب ومنه بعيد وان
لم يكن مقولا في جواب ما هو بل في جواب اي شيء هو انما هو الفصل ويرسم بانه كلي يقال على
الشيء في جواب بانها كليه تقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا واما ان لا يختص ويسمى
العام ويرسم بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحده وعلى غيرها قولا عرضيا فالكليات هذه الخمس ولا غير
وللذاتي خواص ثلث الاول انه يمتنع تصور الشيء الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا اي يتقدم في الوجود
الثالثة عدم احتياجه الى علة مغايرة لعلة الماهية فان جاعل السواد هو الذي جعله لونا والاولى
حقيقه والباقيتان اضافيتان وقد تتصاعد الاجناس مترتبة فلا بد من انتهاء الى ما لا جنس فوقه ويسمى جنس
الاجناس وتتنازل الانواع الى ما لا نوع تحته وهو السافل وبينهما مراتب متوسطة والعرضي قد يكون
لازما وقد يكون مفارقا واللازم اما للماهية او للوجود والمفارق اما سريع الزوال او بطيئه وعلى كلا التقدير
فاما سهل الزوال او عسره للازم ثم اما بوسط او بغير وسط فهذه جملة مختصرة في الكليات والاستقصاء ذكرناه
في كتبنا المنطقية **البحث الرابع** في بيان اقسام الكلام اللفظ المفرد ان لم يستقل بالدلالة فهو الحرف وان استقل
فان لم يدل في الزمان المعين بحقيقته والوزانه فهو الاسم وان دل فهو الفعل وفصول النفي ملكات بخلاف
قسيميه والاسم قد يدل على معنى وهو الزمان كاليوم والامس قد يدل على معنى جزء الزمان كالمتقدم
والمتاخر والصبوح والغبوق والزمان هنا غير معين وانما يتعين بالتعريف كتقدم ويتقدم واصطبح
ويصطبح وقد لا يدل على الزمان البتة كالجسم وايضا الاسم اما ان يكون مفهومه مانعا من الشركة فاما ان يفتقر
الى ما يرجع اليه وهو المضمرات اولا وهو الاعلام اولا يمنع فقد يكون اسما للماهيه كالسواد ويسميه النحويون
اسم الجنس او لموصوفيه امر ما بصفه وهو المشتق كالضارب وهو شيء ما مجهول عند السامع من حيث الذات
معلوم من حيث هذا الوصف ويختص بصحة الاخبار عن مسماه بمجرد ذكرهما بخلاف قسيميه لا يقال
هذا

هذا اخبار عنها خاص لانا نقول المخبر عنها لا بمجرد ذكرهما بل معبرين عنهما باسمين لا يقال يصح
ان يقال ضرب فعل ماض وفي حرف جر لانا نقول الاخبار هنا عن اللفظ لا عن المسمى لا يقال لا يصح
ان يقال ضرب لا يخبر عن مسماه بمجرد ذكره لانا نقول الاخبار هنا عن اللفظ ايضا لامتناع ان يكون
لمسمى اسمي ينقسم الى صحيح وهو ما لم يكن في اخره الف ويا قبلها كسرة وان كان في اواخره همزة قبلها مدة
فهي الممدود وينقسم الى معرب اما منصرف وهو ما يصلح ان يدخله جر او تنوين او غيره وهو ما لا يصلح
ذلك فيه من المعربات واما مبني فهو ما يناسبه مبني الاصل وايضا فهو اما ظاهر واقل ما يكون من ثلثة
احرف حذرا من الاجحاف فيه مع قوته بالنسبة الى قسيميه للذين يمكن وجود الثلثة منهما وقد يحذف
الثالث لعارض كيد ودم واب ولان الاول لا يمكن ان يكون ساكنا والموقوف عليها لا يكون متحركا ولا بد
من متوسط للتنافي بين المتحرك والساكن فوجب الثلثة لا يقال المتوسط ان كان متحركا حصل التنافر
بينه وبين الاخير ح من حيث ان اللسان تتعرض له الكلفة بتوارد المتحركين فطلب الراحه بالساكن اما مضمر
اما متصل كالتاء من فعلت والكاف من ضربك والياء من غلامي واما منفصل كهو وانت وتثنيتهما وجمعهما
واما مبهم كاسماء الاشارة نحو ذا وتا وتثنيتهما وجمعهما وقد يدخل عليه هاء التنبيه في اوله وكاف في اخره
والمنسوب ما دخل عليه ياء النسبة كهاشمي وعلوي والفعل ينقسم بانقسام الزمان الى ماض كضرب و
مضارع كيضرب وهو مشترك بين الحاضر والمستقبل ويخلص لاحدهما بالقرائن كالان في الحاضر والسين
وسوف في المستقبل ويختص المضارع بحروف المضارعة في اوله وهي الهمزة والنون والياء والتاء واما فعل
الامر ما نزع عنه حروف المضارعة والماضي اذا اسند الى ظاهر فهو مفرد والا فمركب لاشتماله على الضمير و
افعال المضارعة عند الغائب عند بعضهم مركبة وعند اخرين مفردة واما الحروف التي بها ترابط بين الاسم
والفعل واقسامه ثلثة الاول ما يكون حرفا خاصة كمن والى ومتى وفي والباء واللام وباء القسم وواو
وتاوه والثاني ما يكون حرفا تارة واسما اخرى كعلى وعن والكاف ومذ ومنذ الثالث ما يكون حرفا تارة
وفعلا اخرى كحاشا وعدا وخلا وسياتي البحث ان شاء الله تعالى **البحث الخامس** في نسبة اللفظ الى المعنى
اللفظ المفرد والمعنى اما ان يتحدا او يتكثر المعنى او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان يتحدا معا فان
المعنى مانعا من الشركة لنفسه تصوره فهو العلم او المضمر او المبهم على ما سبق وان لم يمنع فهو الكلي فان تساوت
افراده فيه فهو المتواطئ اي المتوافقة لتوافق افراده فيه وان تفاوتت بان بعضها فيما شد فيه من الاخر
كالبياض بالنسبة الى بياض الثلج والعاج او كان بعضها اولى من الاخر كالوجود للجوهر والعرض او كان بعضها
اقدم من البعض الاخر فيه كالوجود للعلة والمعلول يسمى مشككا من حيث تشابهه للمتواطئ باعتبار اتحاد
المعنى وللمشترك باعتبار اختلاف افراده فيه فالناظر يشكك هل هو مشترك او متواطئ ولنا فيه نظر ذكرناه
في كتبنا العقلية الثاني ان يتكثرا معا وهي الالفاظ المتباينة كالانسان والفرس سواء تباينت المسميات بذواتها
كهذا المثال او كان بعضها صفة للبعض كالصارم والسيف او صفة للصفة كالناطق والفصيح الثالث ان
يتكثر اللفظ ويتحد المعنى ويسمى المترادفة كالانسان والبشر سواء كانت من لغة واحدة او من لغات الرابع
ان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى فهذا اللفظ لا يخ اما ان يكون قد وضع اولا لمعنى ثم نقل الى الثاني او وضع
لهما معا فالاول ان لم يكن النقل لمناسبة فهو المرتجل وان كان لمناسبة فان كانت دلالته بعد النقل على المنقول

اقوى يسمى بالنسبة اليه منقولا لغويًا ان كان الناقل اهل اللغة وشرعيا ان كان الناقل هو الشرع
كالصلوة والزكوة وعرفيا ان كان الناقل اهل العرف اما العام كالدابة او الخاص كاصطلاحات النحاة وغيرهم
وان لم يكن اقوى سمي بالنسبة الى الاول حقيقة وبالنسبة الى الثاني مجازا فان كان جهة النقل المشابهة سمي
مستعارا وان كان اللفظ موضوعا لهما معا فان كانت افادته لهما على السوا فهو المشترك بالنسبة اليهما معا والمجمل
بالنسبة الى كل واحد منهما فان كون اللفظ موضوعا لهذا وحده ولذاك وحده معلوم فكان مشتركا من هذه
الحيثية وكون المراد هذا او ذاك غير معلوم فكان مجملا من هذه الحيثية وقيل بالعكس وان كانت دلالته على
احدهما اقوى سميت اللفظة بالنسبة الى الراجح ظاهر وبالنسبة الى المرجوح مؤولا وفيه نظر فانه يعطي كون المشترك
جزئيا لما وضع اللفظ فيه لمعنيين دفعة وكون الظاهر والمؤول جزئيا اخر له وليس بجيد اما اولا فلانا لا نشترط
في المشترك اتحاد زمان الوضع بل لو وضعه اولا لمعنى واستعمل فيه ثم وضع ثانيا لمعنى اخر واستعمل فيه وتساويا
الاستعمال فيهما سمي مشتركا واما ثانيا فلان الظاهر والمؤول قد يوجد في الوضع الواحد كما في الحقيقة
والمجاز والاجود ان يقال وضع لمعنيين وضعا اوليا سواء كان الزمان واحدا او متعددا وسواء كان الواضع
واحدا او اكثر فهو المشترك والا فما تقدم من الاقسام ثم نقول ان اللفظ ان لم يحتمل غير ما قيد له واريد منه
فهو النص وان احتمل غيره فان تساويا فالمجمل والا فالراجح هو الظاهر والمرجوح هو المؤول واعلم ان الاقسام الثلثة
الاول اشتركت في الواحد وعدم الاشتراك فهي نصوص واما الرابع فينقسم الى الاربعة اذا عرفت هذا
فنقول الناقص النص والظاهر قد اشتركا في مطلق الرجحان الا ان النص راجح مانع من النقيض والظاهر
قد اشتركا في مطلق الرجحان الا ان النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع من النقيض فالمشترك
فيه هو مطلق الرجحان يسمى المحكم فهو جنس لنوعي النص والظاهر والمجمل ليس براجح ولا مرجوح والمؤول لا
يكون راجحا قطعا فقد اشترك المجمل والمؤول في عدم الرجحان الا ان المجمل وان كان غير راجح فهو غير مرجوح
والمؤول مرجوح ويقال للمشترك بينهما المتشابه فهو جنس لنوعي المجمل والمؤول **البحث السادس** في اللفظ
المركب قد عرفت ان الغاية في الوضع للالفاظ افادة الغير ما في الضمير عند المحاورة وانما يكثر ذلك في المركبات
فالقول المفهم ان يفيد طلب شيء افادة اولية اي وضعية او لا والاول اما ان يفيد طلب ماهية الشيء و
يسمى الاستفهام او طلب التحصيل فان كان على وجه الاستعلاء فهو الامر وان كان على وجه الخضوع فهو
السؤال وان كان على وجه التساوي فهو الالتماس سواء كان الطلب لتحصيل الوجود او العدم وان لم يفد طلب
شيء افادة اولية فاما ان يحتمل التصديق او التكذيب لذاته وهو الخبر والقضية والقول الجازم او لا يحتملهما
ويسمى التنبيه ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء والتعجب والحصر بالاستقراء وفيه نظر فان التمني
والترجي يشتملان على طلب الفعل وقد جعلا في التقسيم قسيمين وكذا طلب منك القيام فانه خبر يدل على
طلب الفعل ودلالة اولية واما دلالة الالتزام فاعلم ان المعنى المستفاد منها اما ان يستفاد من معاني المفردات
او من تركيبها فالاول ان كان المدلول عليه بالالتزام شرطا للمدلول بالمطابقة سميت دلالة الاقتضاء و
ذلك الاشتراط قد يكون عقليا مثل رفع عن امتي الخطأ فان العقل دل على عدم الصحة الا باضمار الحكم
الشرعي وقد يكون شرعيا كنذر العتق فانه يستلزم الملك اذ لا يمكنه الوفاء به شرعا الا معه وان كان
المدلول بالالتزام تابعا لتركيبها فاما ان يكون مكملا كدلالة تحريم التأفيف فهو على تحريم الضرب او لا يكون

وح فقد

وح فقد يكون المدلول عليه بالالتزام ثبوتيا لقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
مع قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا فانه يدل بالالتزام على ان اقل الحمل ستة اشهر وقد يكون عدميا مثل ان
تخصيص الشيء بالذكر هل يدل على نفيه عما عداه وفيه نظر فان دلالة رفع عن النبي الخطأ على الاضمار ليس مستفادا
من المفردات بل من التركيب **البحث السابع** في تقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه اعلم ان اللفظ ان لم يكن له معنى كان
مهملا وان كان فاما ان يكون ذلك المعنى لفظا او لا يكون والثاني تقدم والاول اما ان يكون المدلول
مفردا او مركبا وكلاهما اما ان يدل على معنى او لا فالاقسام اربعة الاول لفظ دال على لفظ مفرد دال
على معنى مفرد وهو لفظ الكلمة وانواعها واصنافها فان لفظة الكلمة تتناول لفظة الاسم وهو لفظ مفرد
دال على معنى مفرد وكذا الامر والنهي والعام والخاص وامثالها الثاني لفظ دال على لفظ مركب وضع
لمعنى مركب كلفظة الخبر فانها تتناول قولنا زيد قائم وهو لفظ مركب وضع لمعنى مركب الثالث لفظ دال على
لفظ مفرد ولم يوضع لمعنى كالحروف المعجم فانه يتناول لكل واحد من احاد التهجي وتلك الحروف لا تفيد
شيئا لا يقال الالف اسم لتلك المدة فله معنى لانا نقول لا بد من عدم دلالته سوا افادته لتلك المدة
الرابع لفظ دال على لفظ مركب لم يوضع لمعنى وليس بموجود اذ التركيب انما يحصل لغاية الافادة فاذا انتفت
الافادة انتفى التركيب **الفصل الثالث في الاسماء المشتقة** وفيه مباحث الاول في الاشتقاق قال الميداني في الاشتقاق
ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر وفيه نظر لانتقاضه بالماضي اذا
نسب الى المستقبل والمصغر بالنسبة الى اصله ونظائرهما ولان الاشتقاق ليس الوجدان فقيل اقتطاع فرع من اصل
تدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل وينبغي التقييد بالاصول وقيل ما وافق اصله بحروفه الاصول ومعناه
وقد يزاد بتغيير ما وقيل ما غيّر من اسماء المعاني عن شكله بزيادة او نقصان في الحروف والحركات او فيهما وكيف
عرف فلا بد له من اركان اربعة الاول اسم موضوع لمعنى ولفظ اخر له نسبة الى ذلك المعنى ومشاركة بين الاسمين
في الحروف الاصلية وتغيير يلحق ذلك الاسم في حروفه فقط او حركته فقط او فيهما معا اما بالزيادة او النقصان
او بهما معا قال الامام فخر الدين الرازي فالاقسام تسعة والحق انها خمسة عشر والظاهر ان فخر الدين الرازي
التغيير بزيادة او نقصان وبهما من ثلثة حرف وحركة وفيهما معا ومضروب الثلثة في نفسها تسعة وليس
كذلك فان الجنسين السلبيين اعني الزيادة والنقصان يجيء فيهما ستة اقسام زيادة الحرف زيادة الحركة نقصان
الحركة زيادتهما معا نقصانهما والجنس المركب يجيء منه تسعة اقسام فان الزيادة مع النقصان اما ان
يقعا في الحركة فقط او في الحرف فقط او فيهما معا فالذي في الحركة نقصانها مع زيادتها نقصانها مع زيادة
الحرف نقصانها مع زيادة الحركة والحرف فهذه ثلثة ذكر منها الثاني فاغفل الباقين والذي في الحرف نقصانه
مع زيادته نقصانه مع زيادة الحركة نقصانه مع زيادتهما فهذه ثلثة ذكر منها الثاني فقط والذي فيهما معا
نقصانهما معا مع زيادتهما معا نقصانهما مع زيادة الحركة نقصانهما مع زيادة الحرف فهذه ثلثة ذكر
منها الاولى فقط فقد ظهر ان الاقسام خمسة عشر زيادة الحركة فقط طلب من الطلب زدت حركة اللام واما
في الفعل معتبرة لكونها حركة بناء فهي لازمة من بنية الكلمة عليها من اول وهلة فصارت كالجزء من الفعل بخلاف
حركة المصدر الذي بني عليها فانها حركة اعراب وهي ساقطة الاعتبار غير معتد بها ولا يعد تغيير الطرفها
على المعرب والاشتقاق انما هو من صيغة المصدر الذي بني عليها وحركة الاعراب طارية بعد البنا غير

ثابتة ولا لازمة فكان الاصل عدمها وفيه نظر فانا نقول ما نعني بحركة الاعراب ان عينت
بها الشخصية كالرفع والنصب والجر سلمنا انها غير لازمة لكن لم قلت ان مطلق حركة الاعراب غير
لازمة ونظر الاشتقاق ليس في حركة معينة بل في مطلق الحركة وان عنيت بها مطلق الحركة منعنا عدم لزومها
فان قلت الاعراب طارى على الاسم بعد التركيب تمامه فاصله السكون وقول النحويين الاصل في الاسم الاعراب
لا ينافيه لان نظر النحوي انما هو في الاسم من حيث عروض التركيب ولا شك في اصالة الاعراب من هذه الحيثية
ونظر الاشتقاق في الاسم من حيث الوضع الافرادي قلت والفعل نظرا الى الوضع اصله الوقف فانهم نصوا على ان
اصل الفعل البنا واصل البنا الوقف فكيف يصير حركة العارضة البنائية اصلا وبقي في المثال ضرب والضرب ب
زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب زدت الالف فقط ج زيادتهما معا طالب من الطلب زدت الالف
وحركة الباء د نقصان الحركة فقط حذر من حذر نقصت حركة الراء بلبنا ه ح نقصان الحرف فقط خف من الخوف
نقصت الواو فقط و نقصانهما معا عد من عدة نقصت الهاء التي هي عوض الواو وحركة الدال ز نقصان
الحركة مع زيادتها اكرم من الكرم وشرف من الشرف نقصت فتحة وزدت ضمة وكسرة وفيه نظر فان الاعتبار
هنا بالحركة النوعية لا الشخصية والا زادت الاقسام ح نقصان الحركة مع زيادة الحرف عليم من علم نقصت
فتحة الميم البنائية وزدت الياء وكذا عدد من العدد نقصت حركة الدال وزدت الالف ط نقصان الحركة
مع زيادتهما معا اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزدت الهمزة متحركة وكسرت الراء ي نقصان
الحرف مع زيادة تلك ديان من الدين نقصت الهاء وزدت ياء ساكنة وفيه نظر ان الحركة اللازمة لنون
الديانة معدومة في ديان فهو من باب زيادة الحرف مع نقصانهما والمثال الجيد ذاكف من الكيف يا
نقصان الحرف مع زيادة الحركة نبت من النبات نقصت الالف وزدت فتحة التاء البنائية يب نقصان الحرف
مع زيادتهما معا خاف من الخوف نقصت الواو وزدت الالف فتحة الفاء يج نقصانهما مع زيادتهما معا ارم
من الرمي زدت الالف متحركة وكسرة الميم ونقصت الياء يد نقصانهما معا مع زيادة الحركة عد من الوعد نقصت
الواو متحركة وزدت كسرة العين يه نقصانهما معا مع زيادة الحرف كال من الكلال نقصت الالف التي هي
بين اللامين وحركة اللام الاولى وادغمتها في الثانية وزدت الالف بعد الكاف في قواعد الاشتقاق اعلم ان
النحويين اختلفوا فذهب البصريون الى ان الفعل مشتق من المصدر وخالف فيه الكوفيون وادعوا العكس
والحق الاول لنا ان المصدر جزء من الفعل فيكون متقدما فلا يجوز اشتقاقه منه اما المقدمة الاولى
فلان مدلول الفعل الحدث والزمان ومدلول المصدر الحدث خاصة والحدث جزء من المجموع المركب منه ومن
الزمان لا يقال لا يلزم من كون المعنى جزءا مشتقا لفظه لانا نقول قد اشترك المعنيان في الحاجة الى التعبير
عنهما ووجود القدرة والداعي بوجبان الوضع وخطور الجزء سابق واما الثانية فلان الجزء متقدم بالطبع على
الكل واما الثالثة فلو فلان المصدر لو اشتق من الفعل لتاخر عنه لكنه متقدم عليه فيدور واما اسماء الفاعلين
والمفعولين فقد ذكر ابو علي في الكلمة انها مشتقة من الافعال وكذا عبد القاهر واستدل ابو علي بكونها
جارية على سنن الافعال وطريقتها فالافعال اصولها القريبة والمصادر التي هي افعال حقيقة اصولها البعيدة
واذا ثبت هذا كان لنا ان نشتقها من الافعال لاصالتها القريبة ومن المصادر التي لاصالتها البعيدة واعلم
انه لا منافاة بين قولنا ان حروف المشتق منه الاصول موجودة في المشتق وبين نقصان الحرف فان المشاركة

في الحروف

الثاني في قواعد الاشتقاق

البحث الثالث

في الحروف الاصلية يثبت بحق الاصل ثم يطرا النقصان العارض يوجبه فان خف من الخوف سقطت الواو
فيه بعد انقلابها الفا لعارض التقاء الساكنين فالمشاركة في الحقيقة حاصلة بحصولها في الاصل قبل طريان الحذف
واعلم انه ليس مرادنا من زيادة الحركة او نقصانها زيادة حركة واحدة او نقصان حركة واحدة بالشخص بل زيادة
الحركة بالنوع او نقصانها بالنوع سواء زدنا حركة واحدة بالشخص وحركتين او اكثر وكذا ايضا حكم الحرف والمركب
من الحركة والحرف في الزيادة والنقصان في ان صدق المشتق قد ينفك عن صدق المشتق منه ذهب الجبائيان
الى ان العالم والقادر والحي اسماء اشتقت من العلم والقدرة والحياة ثم ان هذه الالفاظ صادقة في حقه
تعالى من غير حصول علم ولا قدرة ولا حياة لان المعنى بهذه انما هي المعاني التي توجب العالمية والقادرية والحيية
وهي غير ثابتة لله تعالى فالله تعالى عالم قادر حي من دون قدرة وعلم وحياة واما ابو الحسين فان المعنى بالقدرة
عنده نفس القادرية وبالعلم نفس العالمية وهذه الاحكام ثابتة لله تعالى فيكون له تعالى علم وقدرة واما الاشاعرة
فانهم اثبتوا لله تعالى المعاني وهي القدرة والعلم والحياة وغيرها واشتقوا منها هذه الاوصاف وهذه المسألة تبنى
في علم الكلام وقد اوضحناها هناك والمعتزلة ان يقولوا لما اوجبت هذه الاوصاف احوالا للذات فما اوجبت
في حقنا الملتفتا عليه تعالى البحث السابع في ان بقاء المعنى هل هو شرط في الصدق ام لا اختلف الناس هنا
فقال قوم ان بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق اسم المشتق حقيقة واختاره فخر الدين الرازي وقال قوم انه
لا يشترط واليه ذهب ابو علي بن سينا وابو هاشم الجبائي وقال قوم انه يشترط ان امكن والا فلا فالاقرب عدم
الاشتراط لنا وجوه الاول ان الضارب من له الضرب مطلقا وهو اعم من قولنا حصل الضرب الان او في الماضي لانه قابل
القسمة اليهما ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه الثاني اتفاق اهل اللغة على انه لا يعمل اذا كان بمعنى الماضي ولولا صحة
الاطلاق علم الماضي لما امكن ذلك الثالث لو كان صدق المشتق مشروطا بحصول المشتق لما صح اطلاق اسم المتكلم والمخبر
اليوم والامس وما جرى مجراها حقيقة في شيء والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الكلام اسم لمجموع الحروف
المتوالية المفيدة فانه لا تمامه لا لكل واحدة منها ولمجموع تلك الحروف لا وجود له وانما الموجود منه وانما حرف واحد فلو كان
وجود المشتق منه شرطا لما صدق اطلاق المشتق هنا لا يقال الكلام اسم لكل واحد من تلك الحروف او تخصيص الاخير
فنجعله شرطا وان كان الحصول ممكنا والا فلا او يجعل الشرط حصول المشتق منه اما بمجموعه او باجزائه جزاء او نقول هذه
الالفاظ ليست حقائق في شيء البتة لانا نقول اجماع اهل اللغة ينفي ذلك ثم ينتقض بالخبر فانه لا شك من ان كل واحد
من حروف الخبر ليس خبرا وكذا كل جزء من اليوم او الشهر او السنة ليس يوما ولا شهرا ولا سنة والفرق بين ممكن
الثبوت وغيره منفي بالاجماع ونفي الحقيقة باطل اذ الاستعمال اذا كان مجازا استدعى الحقيقة والاصل عدمه وقد علم ضرورة
انها ليست حقائق في غير معانيها فتكون حقيقة فيها الرابع الايمان يصدق حقيقة على من لا يباشر التصديق ولا العمل
ولا المجموع مع انه حقيقة من اخذ بالاجماع الخامس الفرق واقع بالضرورة بين قولنا ضارب وبين قولنا ضارب
في الحال فلا يتحد معناهما السادس يصدق في الحال بعد انقضاء الضرب منه انه ضارب امس فيصدق عليه انه ضارب لانه
جزء من قولنا ضارب امس وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه واعترضوا على الاول بان التقسيم كما يرد على الماضي والحاضر
فكذا يرد على المقسوم الى الحاضر والمستقبل فانه يمكن ان يقال ثبوت الضرب اعم من ثبوته في الحال والمستقبل فان اقتضى انقسامه
كونه حقيقة في الماضي اقتضى ذلك في المستقبل وهو خلاف الاجماع وعلى الثاني بانهم ايضا قالوا اذا كان بمعنى المستقبل
عمل فيكون المشتق حقيقة فيما سيوجد وهو باطل بالاجماع وعلى الثالث ان المعتبر حصوله بتمامه ان امكن او حصول اخر

جزء من اجزائه وعلى الرابع بالمنع من كون اطلاق المؤمن على العالم حقيقة كالا يجوزان يقال في اكابر
الصحابة انهم كفرة والكفر تقدم وللنقض انه نائم لنوم سبق والجواب عن الاول حصول الفرق فان الضارب
من ثبت له الضرب وفي المستقبل لم يثبت له الضرب فكان الاولى حقيقة بخلاف الثاني ولان فيه تقليل المجاز
فكان اولى وهو الجواب عن الثاني وعن الثالث ما بينا من عدم القائل بالفرق ولانه اذا صح في صورة صح في
جميع الصور والا لكان المتكلم قبل ان يحكم عارفا بان المشتق منه هل يصح انتفائه اولا فان كان يصح بقاؤه اشترط
وجود المعنى بتمامه ومن المعلوم عدم التفات الناس الى ذلك من اهل اللغة وعرف وعن الرابع ان الشرع منع عن
اطلاق الكفر عليهم تعظيما لشانهم والاصل في ذلك ان لفظ الكفر غير موضوعة في عرف الشرع لمعنى غير ما
وضع في اللغة وللواضعين يخصص في وضعه مالولا التخصيص لكان عاما كما في الوضع اللغوي حيث اطلقت القارورة
والنجم على معان خاصة ولولا تخصيصهم لكان عاما وهنا منع الشارع من اطلاق لفظ الكفر الذي وضعه بازاء معنى على
من زال عنه واحتجوا على مطلوبهم بانه لو صدق عليه انه ضارب لكذب عليه انه ليس بضارب والثاني باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية انهما نقيضان عرفا لان من اراد تكذيب من قال زيد ضارب وقال انه ليس بضارب ولولا انه
نقيضه والا لما استعمل في ذلك واذا تناقضا وصدق احدهما وجب كذب الاخر وبيان كذب الثاني انه يصدق عليه انه
ليس بضارب في الحال فيصدق عليه انه ليس بضارب لانه جزء منه وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه والجواب من
وجوه الاول انه مغالطة وذلك لان قولنا ضارب في الحال مركب ونفي المركب يستلزم نفي اجزائه فلانه لا يلزم
من صدق قولنا الزوج ليس بعدد فرد صدق قولنا الزوج ليس بعدد لانه يجوز ان يكون من حكم الشيء وحده يخالف
حكمه مع غيره فلا يلزم من صدق ليس بضارب الان صدق قولنا ليس بضارب [illegible] منع التناقض بينهما لما عرفت
من ان المطلقتين لا يتناقضان بل لابد من اعتبار الدوام في احدهما واتحاد الوقت بينهما وسلب الضارب عنه في الحال
انما يلزم سلبه عنه مطلقا لو لم يكن اعم من الضارب في الحال وهو ممنوع [illegible] لا يلزم من صحة سلب الاخص سلب الاعم لا
يقال قولنا هذا ضارب لا يفيد سوى كونه ضاربا في الحال فاذا سلم صحة سلبه في الحال فهو المطلوب لانا نقول هذا بعينه
اعادة الدعوى بل الضارب من حصل له الضرب وهو اعم من حصوله في الحال فالضارب اعم من الضارب في الحال انما
يستعملون في التناقض عند توافق المتخاطبين على ارادة زمان معين اما حاضرا وغيره اما مطلقا فلا وتعارض بانه يصدق
في الحال انه ضارب امس فيصدق في الحال انه ضارب امس فيصدق عليه انه ضارب لانه جزء من قولنا ضارب
امس وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه واذا صدق عليه انه ضارب كذب عليه انه ليس بضارب لما ذكرتموه من
التناقض بينهما وفيه نظر فان للمانع ان يمنع [illegible] من صدق ضارب عليه حقيقة ولهذا افتقر الى التقييد بقولنا في
الامس ولصحة سلبه في كل ان **البحث الخامس** في انه هل يجب الاشتقاق مع القيام بالمحل اختلفوا في ان المعنى القائم
بالشيء هل يجب ان يشتق له منه اسم ام لا فاوجبه الاشاعرة خلافا للمعتزلة ومبنى الخلاف قول المعتزلة ان الكلام عبارة
عن الحروف والاصوات وهي حادثة في اجسام وكذا كلام الله تعالى فقالت الاشاعرة لو كان كذلك لوجب ان يشتق لتلك الاجسام
اسم المتكلم لقيام المعنى الذي منه الاشتقاق بها والحق خلافه فقلنا ان انواع الروائح والالوان قائمة بمحالها مع انه لم يشتق لها
منها اسماء وفيه نظر لاستدعاء الاشتقاق وجود لفظ المعنى ولان القتل والضرب امور قائمة بالمقتول والمضروب وقد
اشتق منها اسم الضارب للقاتل لغير من قاما به وهذا الدليل كما دل على مطلوب المعتزلة كذا دل على مطلوب لهم اخر
وهو صحة ان يشتق لغير المحل اسم من ذلك العرض القائم بالمحل فانهم سموا الله متكلما بكلام قائم بالاجسام والخلاف

فيه

فيه مع الاشاعرة ايضا فانهم ضمولوا المقامين اعترضت الاشاعرة بان الجرح ليس هو الا نفس القائم بالمجروح
بل تاثير قدرة القادر فيه وذلك التاثير حاصل في الفاعل وقائم به وكذا القتل والضرب والجواب لا معنى لتاثير القدرة
في المقدور الا نفس وجود الاثر اذ لو كان زائدا لزم التسلسل وايضا فاما ان يكون قديما فيستلزم قدم الاثر لان قدم
النسبة يستلزم قدم ما يتوقف عليه فاما ان يكون حادثا فيفتقر الى تاثير اخر وتسلسل وايضا الخالق اطلق على الله تعالى وهو
مشتق من الخلق والمخلوق غير قائم بذات الله تعالى لانه لو كان غيره فان كان قديما لزم قدم العالم وان محدثا لزم التسلسل
لا يقال الخلق عبارة عن التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حالة الايجاد فلما نسبت هذا التعلق الى الباري تعالى مع
صحة الاشتقاق وانما اطلق الخالق على هذا المعنى المجازي الذي هو من باب اطلاق الملزوم في الخلق الحقيقي على اللازم
اعني التعلق بينهما لانا لا نقول التعلق ليس بقديم لكونه نسبة بين المخلوق والقدرة والنسبة متأخرة فهو حادث و
غير قائم بذات الله تعالى لاستحالة قيام الحوادث وهو عرض فهو اذا قائم بالغير ولانه يستلزم التسلسل لانه حادث فيفتقر
الى تعلق اخر وايضا المفهوم من الضارب ليس الا شيء ذو ضرب او له ضرب ولفظة ذو واللام يقتضيان الحلول وايضا لفظة اللابن
والتامر والمكي والمدني والحداد مشتقة من امور يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق **البحث السادس** في مفهوم المشتق مفهوم
الاسود شيء له سواد ولا يدل على هذا على خصوصية ذات الشيء بل انما يستفاد من امر خارج عن مفهومه بطريق الالتزام
ام لا نا نعرف ان الناطق انسان بدليل من خارج لا من حيث وضع الناطق فانه وضع لشيء ذي نطق فانك اذا قلت الناطق
انسان ام الاسود جسم كان كلاما صحيحا مقبولا عند العقل ولو دل الناطق على خصوصية الانسان والاسود على
خصوصية الجسم صار كانك قلت الانسان ذو النطق انسان والجسم ذو السواد جسم وهو هذر وسبب الغلط التلازم في الوجود
في بعض المشتقات **الفصل الرابع** في الالفاظ المترادفة والمؤكدة وفيه مباحث الاول الالفاظ المترادفة هي الالفاظ
المفردة الدالة على معنى واحد باعتبار واحد فخرج بالمفردة الحد مع المحدود بقولنا باعتبار واحد اللفظان اذا دلا على
شيء واحد باعتبار صفتين كالصارم والمهند او باعتبار صفة الصفة كالفصيح والناطق والفرق بينه وبين المؤكد
ظاهر فان المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت والمؤكد لا يفيد غير المؤكد بل تقويته والفرق بينه وبين
التابع ان التابع لا يفرد ولا يفيد وحده والمترادف بالضد فيهما وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الحد والمحدود مترادفان
وكذا التابع والمتبوع وهو خطأ فان الحد يدل على المفردات والمحدود يدل على اسم الشيء والتابع لا يفرد بخلاف المترادف
كما تقدم **البحث الثاني** في اثباته ذهب اكثر الناس الى اثباته وذهب شاذ من الناس الى عدمه والحق الاول لنا انه ممكن
في الحكمة واقع في اللغة واما امكانه فضروري اذ لا امتناع في ان يضع له واحد او اثنان لفظين لمعنى واحد اما مع تغاير كواضع
فلفائدة الوضع واما مع اتحاده فلاتساع العبارة وكثرة الفلاحات والذائل وتحصيل الروي والسجع وتبيين النظم وتسهيل
القافية والوزن والتجنيس والمطابقة وغير ذلك واما الوقوع فظاهر فان معنى جلوس وقعود واحد ومعنى ليث واسد وسبع
واحد وغير ذلك والتحقيقات الشيء بذكرها الاشتغال لا ضرورة اليها ولا دليل عليها احتج المانعون بوجوه الاول
فائدة الوضع هي اعلام الغير ما في الضمير يحصل باحد اللفظين فيكون وضع الثاني خاليا عن الفائدة وهي عبث لا يجوز صدوره
من الحكيم الثاني الغالب في الاستعمال تكثر المسميات عند تكثر الاسماء فيكون راجحا على المتحد من المسميات عند تعدد الاسماء
واقرب الى التحصيل عند اهل الوضع فيكون هو الاصل الثالث حفظ اللفظ الواحد اخف مؤنة من حفظ الزائد عليه اذا افاد
فائدته والاصل التزام اعظم المشتقين ليحصل اعظم الفائدتين والادنى للادنى الرابع يلزم احد الامرين وهو اما حصول
المشتقة لكل واحد والاخلال بالفهم وانتفاء فائدة الوضع والثاني بقسميه باطل بناء الشرطية ان الوضع اذا تكثر واتحد

المتمني لم يخل اما ان يحفظ الجميع فيلزم المشقة او البعض فيلزم الثاني لجواز ان يحفظ بعض الناس احدى اللفظين
او البعض الآخر الثاني فلا يحصل فائدة التفاهم عند التخاطب والجواب عن الاول المنع من عدم الفائدة وقد بيناها
وعن الثاني ان ذلك غايته غير مانع من الوقوع كما في المجاز والمشترك وعن الثالث ان المشقة منفية بان يحفظ البعض
دون الجميع ولا يلزم الاخلال بالفهم لان ذلك البعض يحفظه كل الناس وهو الجواب عن الرابع **البحث الثالث** في غاية
الترادف ان كان من قبيلتين وهو الاكثر من سببه كان اتفاقيا وذلك بان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم يضع قبيلة الاخرى لفظا آخر
لذلك المعنى من غير شعور لها بالوضع الاول ثم يشيع الوضعان فيحصل الترادف وان كان من قبيلة واحدة فله فائدتان احدهما
التسهيل لاقتدار على الفصاحة فانه قد يمتنع وزن البيت باحد اللفظين ويمكن بالآخر وكذا القافية والسجع والمقلوب والجنس
وسائر اصناف البديع كما بيناه والثانية التمكن من التادية للمقصود باحد العبارتين عند نسيان الاخرى واعلم ان احد
المترادفين اذا كان اظهر عند بعض الناس كان حدا عجيبا لاسم الآخر وقد ينعكس الامر بالنسبة الى قوم آخرين وقد ذهب قوم من
المتكلمين الى ان معنى الحد هو تبديل لفظ خفي بلفظ اوضح منه عند السائل وهو خطأ فان الحق يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم
بالاجمال **البحث الرابع** في صحة اقامة احد المترادفين بدل صاحبه اختلف الناس في ذلك فاجازه المحققون ومنع منه جماعة منهم
فخر الدين الرازي والحق الاول لنا ان التركيب والاسناد بالفاعلية والمفعولية او بغيرهما بالقصد الاول وبالذات عارض
للمعاني وثانيا وبالعرض للالفاظ فاذا اتحدت المعاني وصح الاسناد جاز باي عبارة كان فانه لما صح نسبة القعود الى زيد جاز
ان نقول قعد زيد وجلس ولما امتنع نسبة المعنى الى واجب الوجود ثم استحال نسبة المعنى اليه بالعبارتين معا واي عاقل يرضى
لنفسه مع اسناد المعنى الى غيره اذا عبر عنه بلفظ مع صحة نسبة ذلك المعنى الى ذلك الغير بلفظ آخر وهل للعبارات مدخل في
ذلك مع ان كلا من المترادفين يفيد عين ما يفيده الآخر وضم المعنى الى غيره من توابع المعاني لا من عوارض الالفاظ
احتجوا بانه لو صح هذا اي اكبر والثاني باطل فكذا المقدم والجواب المنع من الملازمة ان قصد تكبيره الاحرام لان الصلوة يجب
فيها الاتيان بالعبادات الخاصة لا بما يرادفها تعبدا شرعيا لا عقليا ولا لغويا وان قصد غيرها جوزناه ومنعنا انتفاء
الثاني على ان جماعة من الفقهاء جوزوا ذلك مطلقا سلمنا المنع مطلقا لكن انما لم يجز ذلك لاختلاط اللغتين فلم قلتم بالمنع
باللغة الواحدة **البحث الخامس** في التاكيد التاكيد هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر وفيه نظر فان التاكيد
معنى مغاير للفظ بل الاجود انه تقوية المعنى بلفظ موضوع لها او للمعنى فقولنا بلفظ احترازا عن تقوية المعنى
بغير الالفاظ من الامارات والحركات وقولنا موضوع لها اردنا به مثل كل وجميع وغيرهما من الفاظ التاكيد وقولنا او للمعنى
ليدخل فيه تاكيد اللفظ بنفسه مثل قام زيد او بمرادفه مثل رايت اسدا وهذا الاخير خارج عن الحد الاول واعلم ان التاكيد
اما ان يكون بنفس اللفظ اما في الجمل مثل والله لا غزون قريشا او في المفردات مثل فنكاحها باطل باطل او يكون بغيره
وهو اما ان يختص بالمفرد وهو لفظ النفس والعين او المثنى مثل كلا وكلتا او في الجمع وهو اجمع وتوابعه وكل وهو ام الباب
وقد يدخل على الجمل معنى ما عليها كان الناصبة وما يجري مجراها واعلم ان جماعة من الملاحدة منعوا من التاكيد لما فيه من
التكرير الخالي من الفائدة وهو خطأ لان جوازه معلوم قطعا واما وقوعه فاستقراء اللغات والقرآن يدل عليه واما فائدته فتقوية
المعنى والدلالة على شدة اهتمام القائل به الا انه متى امكن حمل اللفظ على غير التاكيد كان اولى من حمله عليه لما فيه من تكثير فوائد
الفصل الخامس في مباحث الاشتراك وهي ثمانية الاول اللفظ المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لا زيد من معنى واحد
من معنى واحد وضعا اولا من حيث هي متعددة فخرج بقولنا الواحد الالفاظ المتباينة وبقولنا لا زيد من معنى واحد الالفاظ
الالفاظ المفردة وبقولنا وضعا اولا احترازا عما يدل على شيء بالحقيقة وعلى آخر بالمجاز وقولنا من حيث هي متعددة عن الالفاظ
المتواطئة

المتواطئة فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث هي مختلفة بل من حيث اشتراكها في معنى واحد وفيه
نظر فان المتواطئ يخرج بقولنا لا زيد من معنى واحد لانه وضع لمعنى واحد ثم هو متناول لا فراده تبعا لتناول المشترك لها
والاجود ان يقال هو اللفظ الواحد المتناول لعدة معان من حيث هي كذلك بطريق الحقيقة على السواء فبالقيد الاول
خرجت الالفاظ المتباينة وبالثاني العلم وبالثالث المتواطئ وبالرابع ما تناوله للبعض حقيقة وللبعض مجاز وبالخامس
المنقول **البحث الثاني** في امكانه اختلف الناس في ذلك على ثلاثة اقوال طرفان وواسطة فذهب قوم الى وجوب المشترك
في اللغة وآخرون الى امتناعه والحق الامكان لنا انه لا امتناع في ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ويضعه بالاعلام المخاطب الآخر ويشيع
الوضعان ويحصل الاشتراك وايضا الوضع تابع لاغراض المخاطبين وكما يتعلق غرض المخاطب بما في ضميره على سبيل التفصيل
وكذا يتعلق غرضه باعلامه على سبيل الاجمال وهو كثير الوقوع فوجب في الحكمة وضع المشترك تحصيلا لفائدة العلم
الاجمالي كما وجب في الحكمة وضع المفرد تحصيلا لفائدة العلم التفصيلي احتج الموجبون من وجهين الاول الالفاظ متناهية والمعاني
غير متناهية والمتناهي اذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك اما الاولى فلتركبها من الحروف المتناهية فيكون متناهية واما
الثانية فلان احد المعاني هي الموجودة العدد وهو غير متناهي واما الثالثة فضرورية الثاني الالفاظ العامة كالوجود
والشيء ضرورية في اللغات وقد ثبت ان وجود كل شيء نفس ماهيته فيكون وجود كل شيء مخالفا لوجود غيره فيكون قول
الموجود عليها بالاشتراك والجواب عن الاول المنع من تناهي المركب من الحروف المتناهية الا ان يكون ما يحتمل من تضاعيف
التركيبات متناهية غيره فيكون قول الموجود عليها بالاشتراك والجواب عن الاول المنع من تناهي المركب من الحروف المتناهية
الا ان يكون ما يحتمل من تضاعيف التركيبات متناهية والتثنية اسماء العدد والامزجة واعلم ان التركيب الثاني يحتمل قسمين والعلامي
ستة والرباعي اربعة وعشرين والخماسي مائة وعشرين والسداسي سبع مائة وعشرين وهكذا سلمنا لكن المعاني المعقولة التي يحتاج
الى التعبير عنها متناهية انما يقصدون التعبير عن المعاني المعقولة عندهم وما لا يتناهى يستحيل تعقله على التفصيل سلمنا لكن
غير المتناهي انما هو جزئيات الكليات اما الكليات فلا واذا وضع اللفظ الكلي حصل الغرض من الوضع لكل معنى من غير لزوم اشتراك
سلمنا لكن الالفاظ المتناهية ان دل كل واحد منها على معان متناهية لم يكن الالفاظ المتناهية دالة على معان غير متناهية فان
تضعيف المتناهي مرات متناهية يكون متناهيا وان دلت هي او بعضها على معان غير متناهية كان مكابرة وعن الثاني
بالمنع من الحاجة الى الالفاظ العامة في اللغات سلمناه لكن لا نسلم كون وجود كل ماهية نفس حقيقتها فانه قد ظهر في
علم الكلام ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سلمنا لكن جاز اشتراك الموجودات كلها في معنى واحد غير الوجود
وهو المسمى بتلك اللفظ العامة واحتج القائلون بالامتناع بانه مخل بالمقصود فلا يكون موضوعا بيان الاول ان القصد
من الوضع اعلام الغير ما في ضمير المتكلم وهو انما يحصل لو كان اللفظ الواحد له معنى واحد فان مع تعدد المعاني لا يفهم المخاطب
المتكلم فيختل فائدة الوضع والجواب ما قدمناه اولا من ان الغرض كما يتعلق بالاعلام التفصيلي كذا يتعلق بالاعلام الاجمالي
لو قصد التفصيل امكن المصير اليه بضم القرينة سلمنا لكن يحصل الاعلام الناقص ونقصه لا يوجب عدمه كاسماء الاجناس
فانها غير دالة على احوال مسمياتها **البحث الثالث** في وقوعه اختلف المجوزون لوجوده في ثبوته فذهب المحققون اليه
ونفاه سواد والحق الاول لنا ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح واذا سمعه المخاطب لم يفهم احدهما بل
يبقى الذهن مترددا بينهما الا ان يحصل قرينة تعين المراد منهما فكان مشتركا بينهما وخفي علينا او لاحدهما بخصوصه
واستعمل في الآخر مجازا ثم خفي علينا المجاز منهما وشاعا معا وكلاهما اقرب من الاشتراك لما بيناه من ان المجاز اولى منه
ومن ان الانفراد اولى ايضا والمتواطئ منفرد لانا نقول احكام اللغات لا ينتهي الى القطع المانع من الاحتمالات

البعيد وما ذكرتموه احتمال بعيد وايضا فانه لا يبقى الآن حقيقة فيهما وهو المقصود وايضا الموجود حقيقة في القديم
تعالى والحادث قطعا اذ لو كان مجازا في احدهما صح نفيه عن الآخر فان كان نفس الماهية ثبت الاشتراك وان كان صفة زائدة فكذلك
لانه واجب في القديم وممكن في الحادث فلو تساوي الجود ان لزم تساويهما في الوجوب والامكان وهو محال قيل الوجوب والامكان
لا يمنع التواطي كالعالم والمتكلم وليس بجيد لانهما وصفان لا ذاتان لامتناع انفكاك الوجود عنهما واختلاف اللوازم يدل على
اختلاف الملزومات واحتج المانعون بما تقدم من اختلاف الفهم وما يدعى اشتراكه فهو اما متواطي او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر كالعين
فانه وضع اولا للجارحة المخصوصة ثم نقل الى الدينار لوجود الصفاء والعزة فيهما والى الشمس للاشتراك في الصفاء والضياء والى الماء
للعين والجواب قد بينا عدم المفسدة وهذه المجازات لم يقم عليها برهان

تذنيب ٢ اختلف القائلون بوقوع المشترك في اللغة هل وقع في القرآن فذهب المحققون اليه خلافا للشذوذ ولنا قوله تعالى ثلاثة قروء وقوله والليل
اذا عسعس وهو موضوع للاقبال والادبار احتج المانعون بان المقصود منه ان كان هو الافهام فاما ان يوجد معه
القرينة الدالة على احد معانيه او لا والاول تطويل من غير فائدة والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق
اذ طلب فهم المعنى من لفظ يدل عليه وعلى غيره بالسوية تكليف بالمحال وان كان المقصود منه غير الافهام كان
عبثا ممتنعا على الحكيم تعالى والجواب المنع من انتفاء الفائدة مع التطويل فان الفائدة هي التكليف بالنظر فيه في
تحصيل القرينة ثانية سلمنا لكن لا نسلم التكليف بالمحال وانما يلزم لو انتفت القرينة فان ذلك انما يحصل لو
قلنا انه تكليف بالتعريف التفصيلي اما الاجمالي فكاسماء الاجناس وهي في الاحكام الاستعداد للامتثال
مع البيان فان ذلك سبب لنيل الثواب بالعزم على الفعل الذي يبين بعد

البحث الرابع فيما ظن انه مشترك وهو
متواطئ وبالعكس اعلم ان بين المشترك والمتواطئ اشتراكا فربما ظن نسبته في اشياء من احدهما وهو من الآخر
فالاول كقولنا مبدء اللفظ والآن ظن انه من قبيل المشترك لاجل اختلاف الموضوع المنسوب اليه
وهو الخط والزمان وليس كذلك فان اطلاق المبدء عليهما انما هو بالنظر الى ان كل واحد منهما اول الشيء
لا باعتبار كون ذلك الشيء خطا او زمانا فهو من المتواطي واما الثاني فكقولنا خمري للعنب باعتبار انه
يؤل الى الخمر وللون الشبيه بلون الخمر وللدواء اذا كان مسكرا كالخمر او كان الخمر جزءا منه فانه لما
اتحد الخمر وهو المنسوب اليه ظن انه متواطي وليس كذلك فان اسم الخمري وان اتحد المنسوب اليه انما كان
بسبب النسب المختلفة اليه ومع الاختلاف فلا تواطي ولو نظر الى ان اطلاق اسم الخمري في هذه الصور
باعتبار امر اشتركت فيه من عموم النسبة وقطع النظر عن خصوصياتها كان متواطيا

البحث الخامس في اقسام المشترك
قد بينا انه لا مناسبة بين المعاني والالفاظ وانما الوضع تابع للقصد ولما جاز تعدد الواضعين
او تعدد الموضوع الوضع مع اتحاد الواضع جاز وضع اللفظ الواحد لمعنيين متباينين ومتلاقيين
فالاول كالقرء الموضوع للطهر والحيض وهما متباينان وكالجون الموضوع للبياض والسواد وهما ضدان
واما الثاني فقد يكون احد المعنيين جزءا من الآخر كالممكن الموضوع للعام بخصوصه وللخاص بخصوصه
والعام جزء من الخاص وكذا كل جنس سمي باسم نوعه وهذا اللفظ لا انه يقع على المعنى الجنسي
والنوعي بالاشتراك فكذا يقال على النوع وحده بالاشتراك باعتبار مفهوميه وقد يكون صفة
لشخص اسود سمي بالاسود فان صدق الاسود عليه باعتبار انه لقبه مغاير لاعتبار مشتق
وهو مقول عليه بالاشتراك ثم اذا اعتبرنا لون ذلك الشخص ونسبناه الى القار فيه كان قول
الاسود

الاسود عليه وعلى القار بالتواطي وان اعتبرنا اسمه كان قول الاسود عليه وعلى القار بالاشتراك
واعلم ان اللفظ المشترك قد يكون كليا في كلا مفهوميه كالعين وقد يكون في احدهما كعبد الله
وقد يكون جزئيا فيهما كزيد وايضا قد يقع على الشيء وعلى صفته كالاسود الذي تمثلنا به اولا
او عليه وعلى وصفه كالمقبل اذا سمي به من له اقبال والعزيز ان الاول وهو السواد غير محمول بخلاف
الثاني

تنبيه ٢ ذهب فخر الدين الرازي الى انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء وثبوته
لان اللفظ لا بد وان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا والا كان عبثا والمشترك بين النفي والاثبات
لا يفيد الا التردد بينهما وهو لكل احد وليس بجيد اما اولا فلان هذا الوهم لو كان ممتنعا
من القبيلة الواحدة واسباب الاشتراك غير منحصرة في ذلك فلا يتم بالنسبة الى قبيلتين فانه
من المحتمل ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع اخرى ذلك اللفظ لنقيضه فيحصل الاشتراك واما
ثانيا فانه قد يحصل امر زائد على ما كان قبل الوضع كالامر بالاعتداد بالاقراء فان القرء
مشترك بين الطهر والحيض معا وهما متناقضان اوعد وملكة

فائدة ٧ للاشتراك سبب اكثري
وهو ان يضع قبيلتان اللفظ الواحد لمعنيين بالتوزيع وان يشتهران معا فيحصل الاشتراك واقلي
وهو ان يتحد الواضع ويكون غرضه التمكن من الكلام بالمجمل فانه امر مطلوب يتعلق به مصالح
العقلاء احيانا

اخرى انما العلم في الاشتراك قد يكون ضروريا بان نسمع تصريح اهل اللغة وقد يكون
نظريا بان توجد علامات الحقيقة في كلا المعنيين وقيل انه الاستعمال وحسن الاستفهام يدلان عليه

البحث السادس في انه هل يجوز استعمال المشترك المفرد في معنييه اختلف الناس في ذلك فذهب الشافعي والقاضي
ابو بكر والجبائي والقاضي عبد الجبار وابو احمد والسيد المرتضى الى جوازه وان امكن الجمع وان لم يمكن
كاستعمال صيغة افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه لم يجز ثم قال الشافعي والمرتضى وعبد الجبار منهما
مجردة اللفظ عن القرينة الصارفة الى معنييه وجب حمله عليهما معا ومنع منه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين
البصري والكرخي وفخر الدين الرازي ثم قال ابو عبد الله البصري يجب ان يعتبر فيه اربع شرائط كون المتكلم
واحدا والمعنى واحدا والوقت واحد والمعنيين مختلفين ثم اختلف فمنهم من منع لامر يرجع الى القصد
ومنهم من منع لامر يرجع الى الوضع وهو اختيار ابي الحسين البصري والغزالي وفخر الدين الرازي وهو الاقرب
لنا ان اللفظ موضوع لكل واحد من المعنيين بخصوصيته ولا يلزم من كون اللفظ موضوعا لهما على البدل
وضعه لهما على الجميع للتغاير بين المجموع وبين افراده ثم نقول اما ان يكون الواضع له قد وضعه للمجموع كما
وضعه لكل واحد من جزئيه او لا فان كان الاول استعمال اللفظ في المجموع وكل من المفردين على سبيل الجمع
لكن ذلك محال لان افادة المجموع تقتضي عدم الاكتفاء بكل من المفردين بدلا عن صاحبه وافادة الافراد
تقتضي الاكتفاء بايهما حصل وان لم يكن موضوعا للمجموع كان استعماله فيه استعمال اللفظ في غير ما وضع له فيكون
مجازا ولا يستلزم كون كل لفظ مشترك بين ما لا يتناهى اعترض بان النزاع في استعماله في كل واحد من المفهومات
لا في كلها وبينهما فرق ثم استعمال اللفظ في معنى لا يوجب الاكتفاء به مع استعماله في غيره معه كاستعمال
العام في كل واحد من افراده وافراد الواقعة وايضا المحال المذكور يلزم من استعماله في كل واحد من
المفردين فلا حاجة الى عدم التلازم بين الوضع لكل واحد على البدل وعلى الجمع وايضا ان عني بالوضع ما

بين الحقيقة والمجاز لم يلزم من استعمال اللفظ في جميع معانيه استعماله في المجموع وان عني به المختص بالحقيقة لا يلزم من علم الوضع له عدم جواز استعماله فيه والجواب ان الخلاف لم يقع في استعمال اللفظ في كل واحد من معانيه بان في الجميع جمعا فان احدا لم يخالف في استعماله في كل واحد منها والتحقيق ان استعماله في كل واحد يوجد باعتبارات ثلثة وضعه لكل واحد بشرط عدم انضمام غيره اليه وبشرط انضمامه ومطلقا فالثاني غير مراد اجماعا والاول ينافي المجموع والنزاع في الثالث قوله استعمال اللفظ في معنى لا يوجب الاكتفاء به مع استعماله في غيره كاستعمال العام قلنا المراد بالاستعمال هنا الاقتصار عليها فرض مستعملا فيه فان الشارع لو قال لها اعتدي بالاقراء واراد به الحيض بخصوصيته والطهر بخصوصيته والمجموع كان معناه انك متعبدة بالاعتداد باحدهما ايهما كان وبالمجموع وذالك يقتضي التناقض كما قدمناه بخلاف العام فانه يتناول جميع الافراد جمعا قوله المحال يلزم من استعماله في كل واحد من المفردين فلا حاجة الى عدم التلازم بين الموضوع لكل واحد على البدل والوضع لكل واحد على الجمع قلنا الحكم لم يلزم من استعماله في كل واحد من المفردين فان ذالك ممكن فان امكن الاجتماع حمل عليهما معا لكن بقرينة صارفة اليه فان لم يمكن كان الحكم فيه التخيير وانما نشأ المحال من استعماله في كل واحد بخصوصيته وفي المجموع اذا استعماله في كل واحد بخصوصيته يقتضي عدم اعتبار الجمع والاستعمال في المجموع يقتضي وجوب اعتباره قوله ان عني بالوضع ما يعم الحقيقة والمجاز لم يلزم من استعماله في جميع معانيه استعماله في المجموع قلنا المراد الحقيقة خاصة قوله لا يجوز استعماله قلنا مجازا ونحن نسلم قبل على اصل الدليل انه مبني على ان الاسم المشترك موضوع لاحد مسمياته على سبيل البدل حقيقة وليس كذالك عند الشافعي والقاضي ابي بكر بل هو حقيقة في المجموع كسائر الالفاظ العامة ولهذا فانه اذا تجرد عن القرينة عندهما وجب حمله على الجميع وانا فارق باقي الالفاظ العامة من جهة تناوله الاشيا لا يشترك في معنى واحد يصلح ان يكون مدلولا للفظ بخلاف باقي العمومات فنسبة المشترك في دلالته الى جملة مدلولاته والى افرادها كنسبة غيره من الالفاظ العامة الى مدلولاته جملة وافرادا وح بطل ما قيل من التقسيم المبني على ان اللفظ المشترك موضوع لاحد مسمياته على طريقة البدل حقيقة ضرورة كونه مبنيا عليه وانما هو رد على مشايخ المعتزلة حيث اعتقدوا كون اللفظ المشترك موضوعا لاحد مسمياته حقيقة على طريق البدل وهذا الكلام ليس بجيد لان انكار المشترك بالكلية ونحن انما بحثنا على تقدير وجوده وبيانه ان المشترك نعني به اللفظ الموضوع لحقيقتين على البدل لا على الجمع والا لم يكن مشتركا وقد احتج ابو عبد الله البصري على المنع بان الواحد منا الى رجع الى نفسه علم استحالة ان يريد بالعبارة الواحدة الحقيقتين ولو ساغ ذالك في الله تعالى لساغ فينا وهذا يستحيل كما يستحيل ان يريد بالعقل الواحد تعظيم زيد والاستخفاف به وليس بجيد لانا نمنع استحالة ذالك منا والقياس على التعظيم والاستخفاف بزيد باطل اما اولا فلعدم الجامع واما ثانيا فللفارق وهو اتحاد الشخص واحتج المجوزون بوجوه احدها ان تعتبر العبارة وما به يكون عبارة عما هي عبارة عنه فان منع احدهما من ارادة المعنيين المختلفين قضي به والا يقضى بجوازه ولا ينبغي بجوازه ان يعتبر عنهما لان الكلام انما هو فيما يجوز ان يراد بالعبارة الواحدة فلا مدخل لغير العبارة وما به يكون عبارة عنه

ذالك

ذالك ولهذا لا مدخل لاستحالة اجتماع الضدين في استحالة ارادة المعنيين مختلفين بالعبارة الواحدة اما اعتبار العبارة الواحدة فانما يمتنع ارادة المعنيين منها لامر لا يرجع اليها بان لا يكون العبارة مستعملة لاحدهما في اللغة لا حقيقة ولا مجاز ولا يجوز ان يراد بها ما كان المتكلم بها متبعا لهم في اللغة واما اعتبار ما به يكون العبارة عبارة عما هي عبارة عنه فهو الارادة والكراهة ومعلوم انه لا يستحيل ان يريد الانسان المعنيين المختلفين فوجود العبارة لا يمنع من اجتماع هاتين العبادتين لانهما لا يدخلهما ان يكونا ضدين ولا يجريان مجرى الضدين فيجب صحة وجود هاتين الارادتين وهو متكلم بالعبارة الواحدة واما الذي يمنع منه فهو ان يريد بالعبارة الخصوص والاقتصار عليه ويريد العموم لتنافيهما او بعبارة اخرى لو قدرنا عدم التكلم بلفظ القرء لم يمتنع الجمع بين ارادة الاعتداد بالحيض وارادة الاعتداد بالطهر فوجود اللفظ لا يحيل ما كان جائزا الثاني الصلوة من الله تعالى هي الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ثم انه تعالى اراد بهذا اللفظ كلا المعنيين في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب والمراد بالسجود هنا الخشوع لانه المقصود من الدواب ويراد ايضا وضع الجبهة على الارض لان تخصيص كثير من الناس بالسجود دون غيرهم ممن حق عليهم العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى الخشوع يدل على ان المراد بالسجود وضع الجبهة الثالث قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء واراد به الطهر والحيض معا فان المجتهدة متعبدة بكل واحد منهما بدلا عن صاحبه بشرط ان يؤدي اجتهادها اليه الرابع قال سيبويه قول الانسان لغيره الويل لك دعاء وخبر فيجوز التثنية بارادة المعنيين وهما جاريان على قانون اللغة فليجز من الواحد والجواب عن الاول ان اعتبار العبارة يمنع من ذالك لما بينا من ان الواضع انما وضع اللفظ للافراد على سبيل البدل ولم يضعه للمجموع من حيث هو مجموع سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المانع هو الارادة بيانه ان المتكلم بالمشترك اما ان يريد الحقيقة او المجاز فان اراد المجاز جاز ان يراد المجموع ولا منازعة وان اراد الحقيقة قلنا اللفظ حقيقة في كل من المعنيين بخصوصه فان اراد هذا المعنى لم يرد المجاز اعني المجموع والا لزم التناقض كما بيناه وعن العبارة الاخرى لا منازعة في ارادة الشيئين لكن من اللفظ الواحد وعن الثاني بوجوه احدها يجوز ارادة المجموع مجازا الثاني يجوز ان يكون هذه الالفاظ الخاصة موضوعة للمجموع كما وضعت للاحاد فاذا اريد المجموع كان ارادة معنى واحد من معاني المشترك يجوز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى مشترك كالصلوة فان مسماها القدر المشترك من الاعتناء ومسمى السجود المشترك بين الخضوع والانقياد دفعا للاشتراك والمجاز وجعل كثير حق عليه العذاب مندرجا تحت الساجد تذييلا لا قول بجواز بعض المانعين من ارادة المانعين من المشترك المفرد ارادة ما له في الجمع اما في جانب الاثبات فكقوله اعتدي بالاقراء وشنعه فخر الدين الرازي لان معناه اعتدي بقرء وقرء وقرء واذا لم يصح ان يراد بلفظ القرء كلا المعنيين المدلولين لم يصح ذالك ايضا في الجمع الذي لا يفيد الا تعين فائدة الافراد وليس بجيد اما الاول فلان الجمع تعديد الافراد كما جاز ان يراد به الكل معا لا فراد بان يريد الاول الطهر وبالثاني الحيض فكذا مع الجميع واما ثانيا فلان الجمع لا يستدعي اتحاد افراده في المعنى بل في اللفظ فانك لو رايت عين الذهب

تذييلات

وعين الشمس وعين الركبة وعين الماء صح ان تقول رايت عيونا وكذا يجمعون الاعلام المفيدة للاشخاص
المختلفة الثاني قول الشافعي وابي بكر وعبد الجبار بوجوب الحمل على الجميع عند التجرد وليس بجيد اما
ان يكون موضوعا للمجموع كما وضع للافراد او لا فان كان الاول كان دايرا بين المفردين والمجموع فحمله على المجموع
لا يكون ترجيحا من غير مرجح وهو باطل وان كان الثاني لم يجز حمله عليه ولا استعمال فيه والاحتياط
كما يكون في الحمل على المجموع قد يكون في المنع منه الثالث منع ابو هاشم من ارادة المعنيين كما قلناه وقلنا انهما
مرادان في قوله تعالى ثلثة قروء لانه تعالى تكلم بالاية في وقتين فاراد في احدهما الطهر وفي الاخر الحيض
ولا يلزم اثبات الاية متكررة في المصحف يجوز ان يكون المصلحة في عدم التكرار الا انه يجب ان ينزل
على النبي صلى الله عليه وسلم متكررة ولا يجب ان يبلغها النبي صلى الله عليه وسلم الينا متكررة بل يقول لنا ان المراد ثلاثة قروء الطهر والحيض
على حسب اجتهادكم قيل له فيجوز ان يسمعها جبرائيل متكررة ولا ينقلها الى النبي صلى الله عليه وسلم متكررة بل يقول له
المراد بذلك الطهر والحيض على حسب الاجتهاد فيجوز ذلك الرابع اختلف القائلون بجواز ارادة المعنيين
فقال بعضهم لا يجوز ان يؤدي اجتهاد المجتهد الواحد الى ارادتهما معا وجوز بعضهم ثم اختلفوا فمنهم
من خير بين الامرين حتى ان كانت المعتدة مجتهدة خيرت بين العدة بالحيض والطهر ومنهم من اوجب
تكرار الاجتهاد حتى يترجح احدهما الخامس القائلون بالمنع من ارادة المعنيين في الجمع اثباتا جوز بعضهم
ذلك في طرف النفي حيث لم يقم دليل قاطع على ان الواضع ما استعمله في افادتهما جميعا واجيب بان النفي
انما يفيد رفع مقتضى الاثبات فاذا لم يفد في جانب الاثبات الا امرا واحدا لم يرتفع عند النفي الا ذلك
المعنى الواحد وقد بينا جواز ذلك في الاثبات ففي النفي اولى اما لو قال لا تعتدي بما هو مسمى بالاقراء
يتناول الحيض والطهر معا وكان اللفظ متواطيا لا مشتركا اذ كون كل منهما مسمى بلفظ الاقراء معنى مشترك
بينهما **البحث السابع** في مرجحية الاشتراك اذا دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه كان الثاني اولى البحث السابع
لوجوه آ قد بينا الغرض من وضع اللفظ افهام الغير ما في الضمير وانما يحصل ذلك غالبا لو اتحد المعنى
اذ مع الاشتراك يتردد ذهن السامع بين تلك المعاني فلا يحصل الفهم فيختل غرض التخاطب بالمفردات
ولا يحصل غرض المتكلم الا مع الاستكشاف وقد عرفت حصول الفهم فكان الانفراد راجحا ب لولا رجحان
الانفراد لم يفد الادلة السمعية الظن فضلا عن العلم والثاني باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الشرطية
ان تلك الالفاظ لما دلت على ما فهمناه يحتمل دلالتها على غيره احتمالا متساويا فلا يجوز الحمل على
المفهوم لاستلزامه الترجيح من غير مرجح ج الانفراد اغلب فيكون ارجح اما المقدمة الاولى فاستقرائية
واما الثانية فلان الكثرة تفيد ظن الرجحان لا يقال بل الاشتراك اغلب فان الكلمة اما اسم او فعل
او حرف وكتب النحو شاهدة باشتراك الحروف اما الفعل الماضي والمستقبل مشترك بين الخبر والدعاء
والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال واما الامر فمشترك بين الوجوب والندب واما الاسم فالاشتراك
فيه كثير فاذا ضم اليه الافعال والحروف غلب الاشتراك على الانفراد لانا نقول الاصل في الكلام الاسماء
والاشتراك فيها نادر والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب د الاشتراك يخل بغرض القائل وفهم السامع
فيكون مرجوحا اما السامع فلان الغرض الفهم وهو غير حاصل من المشترك لتردد الذهن بين مفهوماته
وقد يتعذر عليه السؤال عن التعيين اما لاستنكافه عنه او لمهابة المتكلم عنه ثم يحمله على غير المراد وقد
يذكره

يذكره لغيره فيكثر الجهل ومن هنا حكم المنطقيون بان الغالب في الالفاظ الاغلاط الاشتراك
اللفظي واما القائل فلانه يحتاج مع ابانته بالمشترك الى التلفظ بالمفرد ليعين مراده فيبقى التلفظ
بالمشترك عبثا ولانه قد يظن وقوع ذهن السامع على القرينة المعينة لمراده وليس فيتضرر كما
لو قال اعط عينا وقصد الماء فيتوهم السامع الذهب وهذه المفاسد اما ان يقتضي امتناع وضع
المشترك او مرجوحيته ه الحاجة الى المفرد اكثر فيكون انجح من المشترك اما المقدمة الاولى فلان
مهمات المعاش انما يتم بافهام الغير ما في الضمير لا الاستعانة به والافهام انما هو بالتلفظ باللفظ على
ما تقدم مع الاشتراك لا يحصل الفهم بل مع الانفراد واما قلة الحاجة الى المشترك فان الغاية تعريف
الاجمالي وهو يحصل بالترديد بين المفردات فالفنا واقع في المشترك دون المفرد فيكون المشترك
مرجوحا وجودا وتصورا اعترض على الاولين بان ظن وضع اللفظ للمعنى يوجب حمله عليه وان
احتمل وضعه لغيره احتمالا مساويا وهو كاف في الفهم او الظن وعلى الاخيرين بانهما لا ينفيا وضع المجملين
وهو السبب الاكثري للاستغراق وليس بجيد اما الاول فلان الظن انما يحصل على تقدير اصالة الانفراد
واما على تقدير المساوات بينه وبين الاشتراك فلا واما الثاني فلان الغالب اتحاد الواضع وتعدده
البحث الثامن نادر واذا قل السبب قل مسببه **البحث الثامن** في سبب تعيين اللفظ المشترك اما ان يوجد معه قرينة
تدل على تخصيصه احد معانيه او لا فان كان الثاني بقي مجملا لامتناع حمله على الجميع عندنا وتساوي
نسبته اليها وان كان الاول فتلك القرينة ان دلت على اعتبار كل واحد من تلك المعاني فان كانت متنافية
بقي اللفظ مترددا بينهما كما كان اولا الا ان يوجد مرجح اخر وان لم تكن متنافية حمل على الجميع وقد يقع التعارض
بين الادلة المقتضية لحمل اللفظ على كل المعاني وبين الادلة المانعة من ارادة المعاني المشترك منه فيصار الى
الترجيح وليس بجيد لان الدلالة المانعة من حمل المشترك على معانيه قطعية لا تقبل المعارضة وان قبلت
لا تعارض هنا لاحتمال ان يكون اللفظ كما وضع لهما منفردين وضع للمجموع او ان المتكلم تكلم به مرتين
او اراد المجاز وح يعمل بالدليل الدال على اعتبارهما معا لعدم منافاته فيه وان دلت على الغاء كل واحد
من تلك المعاني وجب حمل اللفظ على مجازات تلك الحقايق الملغات اذ عند تعذر الحمل على الحقيقة
يحمل على المجاز ثم تلك الحقايق الملغاة ان كان بعضها ارجح لولا الالغاء وتساوت المجازات في القرب
كان مجاز الراجح راجحا وان تفاوتت فان كان مجاز الراجح راجحا كان اولى بالرجحان والا وقع
التعارض بين المجازين لان الراجح من المجازين يعارض رجحانه مرجوحية حقيقته فقد اختص كل منهما
بنوع رجحان وان تساوت الحقايق الحقيقية فان كان احد المجازات اقرب الى حقيقته تعين العمل به
والا بقيت اللفظة مترددة بين المجازات لقيام الدليل على امتناع حمله على جميع المعاني سواء كانت حقيقية
او مجازية وفيه نظر اذ لا يلزم من رجحان بعض الحقايق وتساوي مراتب المجازات ترجيح مجاز الراجح
لانه قد ثبت الغاؤها فلم يبق لرجحانها اعتبار وكذا ان تفاوتت وكان مجاز الراجح لانه قد ثبت
~~الغاؤها فلم يبق لرجحانها~~ راجحا وتساوت الحقائق وتفاوتت المجازات وان كان حمل اللفظ على مجازه
يقتضي اعتبار الحقيقة كان رجحان الراجح اولى مطلقا وان دلت على اعتبار البعض فان امكن حمله عليه قطعا
وان تعدد كان مترددا بين افراد البعض المعتبر وان دلت على الغاء البعض فان لم تزد المعاني على اثنين

تعين الحمل على الآخر وزال الاجمال اذ يجب حمل اللفظ على معناه ولا معنى له سوى هذين وقد
يتعذر الحمل على احدهما فيحمل على الآخر نحو فما الجن والبهذ به وان زادت بقي اللفظ مجملا بين الباقي
بعد الالغاء **الفصل السادس في الحقيقة** ومطالبه ثلثة الاول في الماهية وفيه مباحث الاول
الفصل السادس في الحقيقة والمجاز
في تفسير لفظيهما الحقيقة في اللغة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه مقابل الباطل وهو المعدوم
فيكون الحق هو الثابت ويقال الحق للامر الثبوت وللواجب وللقول المطابق اذا نسب الامر اليه
ولو انعكست النسبة قيل صدق والفعيل يأتي بمعنى الفاعل كالعليم والرحيم وبمعنى المفعول
كالقتيل والجريح فان عنى هنا الاول كان معنى الحقيقة الثابتة وان عنى الثاني كان معناها
المثبتة والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة اكيلة ولا نطيحة واما المجاز فانه
مفعل من الجواز اعني التعدي والعبور يقال جزت موضع كذا او من الجواز المقابل للوجوب والامتناع
وهو في الحقيقة راجع الى الاول قال عني الواجب والممتنع متردد بينهما فكانه ينتقل من احدهما
الى الآخر ويسمى المجاز اللفظي كذلك فانه نقل من معناه الحقيقي الى معناه المجازي ولانه جاز
موضعه فيسمى مجازا **البحث الثاني** في تعريفهما الاول ان الحقيقة والمجاز متقابلان وحد احدهما ينبئ
البحث الثاني في تعريفهما
عن حد الآخر ويقتضب منه وقد اختلف الناس في حد الحقيقة فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم الحقيقة
ما انتظم لفظها معناه من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل واختاره ابو عبد الله البصري اولا وح يكون
المجاز هو الذي لا ينتظم لفظه معناه اما الزيادة او نقصان او نقل فالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء
لو حذفنا الكاف لانتظم الكلام واستقام المعنى اذ المقصود بيان الوحدة وانما يتم لو كانت الكاف زائدة
اذ نفي مثل المثل لا يوجب نفي المثل والنقصان هو الذي ينتظم عند الزيادة كقوله تعالى واسئل القرية
لو قيل واسئل اهل القرية كان حقيقة ولم يحتج الى اضمار والنقل مثل رايت اسدا واردت الرجل
الشجاع وفيه نظر لان الزيادة والنقصان انما كان المجاز بهما مجازا لانه نقل عن موضوعه الاصلي
الى موضوع آخر في المعنى والاعراب فلا يجوز جعلهما قسيمي النقل اما المعنوي فلان قوله تعالى ليس
كمثله شيء نفي مثل مثله وغير مراد لاقتضائه نفيه تعالى واثبات المثل وهو كفر وشرك فلم يبق الا المجاز
وهو نفي المثل فيكون قد نقل من نفي مثل المثل الى نفي المثل وفيه نظر لان السالبة تصدق عند عدم
الموضوع فيصدق مع عدم المثل وثبوته تعالى سلب مثل المثل والمقصود حاصل لانه تعالى ثابت
فيصدق السالبة بنفي المثل لا غير وقوله واسئل القرية موضوع لسؤال القرية وقد نقل الى اهلها
واما الاعراب فلان الزيادة والنقصان اذا لم يغيرا اعراب الباقي لم يكن مجازا في قولك جاءني زيد
وعمرو اصله وجاء عمرو حذف جاء للدلالة الاول عليه ولما لم يتغير الاعراب لم يحكم عليه بالمجاز و
كذا في طرف الزيادة ومع تغير الاعراب يكونان مجازين وذلك انما يكون عند نقل اللفظ من اعراب
الى اعراب آخر وقال ابو عبد الله البصري اخيرا الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له والمجاز ما افيد به
غير ما وضع له نقله فخر الدين عنه واعترض عليه بانه يدخل في الحقيقة ما ليس منها فان لفظ الدابة
اذا استعملت في الدودة والنملة فقد افيد بها ما وضعت له في اصل اللغة مع انها بالنسبة الى الوضع
العرفي مجاز فقد دخل المجاز العرفي فيما جعله حدا لمطلق الحقيقة وهو باطل وقوله في المجاز انه ما افيد

به

به غير ما وضع له يبطل بالحقيقة العرفية والشرعية فان اللفظة افيد بها والحال هذه غير ما وضعت له
في اصل اللغة وقد دخلت هذه الحقيقة في المجاز وايضا اما ان يريد بقوله ما افيد به غير ما وضع له
انه افيد به غير ما وضع له بدون القرينة او معها والاول باطل لعدم افادة المجاز بدون القرينة
والثاني ينتقض بما اذا استعمل لفظ السماء في الارض فانه قد افيد به غير ما وضع له مع انه مجاز
فيه وينتقض بالاعلام المنقولة لان العلم لا يفيد لانا نقول مسلم انه لا يفيد صفة في المسمى بل يفيد
عين تلك الذات وفيه نظر فان اسم الدابة حقيقة في النملة والدودة وان كان مجازا عرفيا فانه
لا يخرج بذلك عن كونه حقيقة لغوية وهو الجواب عن المجاز فان الحقيقة العرفية والشرعية
مجاز لغوي ولا يخرج عن كونه مجازا بكونه حقيقة عرفية او شرعية ونقل ابو الحسين البصري
عنه في التعريف الاخير ان الحقيقة ما افيد به ما وضع له في اللغة التي يتكلم المرء بها سواء كان ذلك
في اصل اللغة او في عرف الشرع او في عرف الاستعمال ولا يرد عليه ما تقدم وحدها السيد المرتضى
بذلك ايضا وقال ابن جني الحقيقة ما اقرت في الاستعمال على اصل وضعه في اللغة والمجاز ما كان
بضده وليضعف بخروج الحقيقة الشرعية او العرفية عن حد الحقيقة ويدخلان فيما جعله مجازا
وايضا فقوله المجاز ما كان بضد ذلك معناه انه الذي ما اقر في الاستعمال على وضعه في اللغة
ويبطل باستلزام كون استعمال لفظ الارض في السماء مجازا وقال عبد القاهر الحقيقة كل
كلمة اريد بها عين ما وقعت له في وضع واضع وقوعا لا يستند فيه الى غيره كالاسد للبهيمة
المخصوصة والمجاز كلما اريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والاول
وهذا يقتضي خروج الحقيقة الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة ودخولهما في حد المجاز وهو
غير جائز ومع ذلك فاستعمال لفظة كل في الحد خطا وقال ابو الحسين البصري الحقيقة ما افيد
بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به ويدخل فيه اللغوية والشرعية
والعرفية والمجاز ما افيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة
التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول والامر لم يذكره ولا بد منه والا كان وضعا
جديدا لا مجازا وقيد الاصطلاح يعطي اشتراط الوضع في المجاز ومن لا يشترطه يحذفه لا يقال
يخرج من حد المجاز المستعار لان قولنا في الاستعارة رايت اسدا انما يحصل التعظيم لا باعتبار
اعارة الاسم خاصة والا لحصل التعظيم لو جعلنا الاسد اسما علما عليه بل انما يحصل باعتبار
تقدير ذلك الشخص في نفسه اسدا لبلوغه في الشجاعة الخاصة بالاسد الى غايتها فلما
تصور فيه انه اسد وتقرر ذلك فيه اطلقنا عليه اسم الاسد وح لا يكون اسم
الاسد مستعملا في غير موضوعه الاصلي لانا نقول يكفي في التعظيم تقدير حصول قوة ليست فيه
لقوة الاسد فيكون استعمال لفظ الاسد فيه مجازا والتحقيق ان ههنا امورا ثلثة لفظ
ووضع واستعمال ويمكن اطلاق الحقيقة على كل واحد منها لانها ماخوذة اما من الثابت او المثبت على ما بيناه

البحث الثالث

فان اطلقناها على اللفظ صارت الحقيقة لفظ ثابت او مثبت ويريد به ثبوته في معناه الذي وضع له ويكون حدها على هذا اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقع التخاطب بها وان اطلقناها على الوضع صار الوضع ثابتا او مثبتا بمعنى انه لم يتغير اللفظ عن وضعه عند استعماله وان اريد الثالث كان الاستعمال ثابتا او مثبتا اي استعمال اللفظ في معناه الموضوع له في اللغة المصطلح عليها ويكون حدها على التقديرين الاخيرين ذلك والفرق بينه وبين الاول ان الاول يرجع في والثاني الى استعماله البحث الثالث في ان اطلاق الحقيقة والمجاز مجاز قد بينا ان الحقيقة ماخوذة من الحق وهو الثابت ثم نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ونقل الى القول المطابق ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه الاصلي فانه استعماله فيه تحقيق لهذا الوضع فهو مجاز في المرتبة الثالثة من الوضع هذا بحسب اللغة وان كان حقيقة بحسب العرف والمجاز قد بينا انه مفعل من الجواز والعبور وانما يحصل ذلك في الاجسام التي يصح عليها الانتقال من حيز الى آخر اما الالفاظ فان اطلق عليها ذلك للمشابهة كان الاطلاق فيها مجازا وايضا المجاز مفعل وبناؤه حقيقة اما في المصدر او في الموضوع والاطلاق في الفاعل فاستعماله في اللفظ المنتقل يكون مجازا وان كان ماخوذا من الجواز المقابل للضرورة كان حقيقة فانه كما يمكن حصوله في الاجسام يمكن حصوله في غيرها فاللفظ يكون موضوعا لذلك لانه موضوع للجواز ان يكون يستعمل في غير معناه الاصلي فيكون حقيقة الا ان الجواز انما سمي جوازا لانه مجاز عن معنى العبور والتعدي المطلب الثاني في اقسام الحقيقة وهي ثلثة لغوية وعرفية وشرعية البحث الاول في اللغوية لا شك ان هنا الفاظا وضعت لمعان في اللغة واستعملت فيها وذلك هو الحقيقة اللغوية واحتجوا على اثباتها بان ههنا الفاظا مستعملة في معان فان كانت هي الموضوعة لها كانت حقايق وهو المطلوب وان كانت غيرها كانت مجازات والمجاز مسبوق بالحقيقة وفرع عليها ووجود الفرع يستلزم وجود الاصل فالحقيقة موجودة قطعا وليس بجيد فان المجاز تابع للاصل لو صح ومسبوق به لا بالاستعمال لكن مجرد الوضع ليس حقيقة بل مع الاستعمال البحث الثاني في الحقيقة العرفية انه يخطر معان يفتقر الى التعبير عنها لم يوضع لها الفاظ في اللغة كما بينا فنضطر الى اختراع الفاظ لها لكن لما كره الخروج عن قانون اللغة التجاؤا الى سلوك طريق يجمع مطلوب طريقهم تحصيل مطلوبهم والزام قانون اللغة فعمدوا الى كل لفظ موضوع لمعنى يناسب معناه المعنى الذي طلبوا التعبير عنه فنقلوه اليه اذ كان ذلك جاريا على قانون اللغة ولم يخترعوا لتلك المعاني الفاظا من عندهم للعلة المذكورة فان غلب استعمالهم في الثاني صار حقيقة عرفية اما بالعرف العام او الخاص فان اهمل الاول صار استعمال اللفظ فيه مجازا عرفيا وان كان حقيقة لغوية ولا نزاع في تجويز ذلك وانما الخلاف في الوقوع والحق ثبوته لوجود القدرة والداعي واعلم ان العرف العام منحصر في امرين الاول اشتهار المجاز بحيث يصير الحقيقة عرفية فيستنكر استعمالها وجهات المجاز متعددة تاتي كحذف المضاف واقامة المضاف اليه كتحريم الخمر وهو بالحقيقة مضاف الى الشرب وكتسمية الشيء باسم شبهه كما اطلق كلام زيد على حكايته وكتسمية المتعلق باسم المتعلق كقضاء الحاجة بالغايط الذي هو في اللغة للمكان المطمئن وكتسمية المزادة بالرواية التي هي اسم الجمل الحامل لها الثاني تخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة المشتقة

[Right margin, written vertically:] ... فهي حقائق عرفية لوجود علاقات الحقيقة فيها واما الخاص ...

واما الخاص فهو ما لكل قوم من العلماء من اصطلاحات اختصوا بها كاختصاص الفقهاء بالنقض والكسر وغيرهما والمتكلمين بالعرض والجوهر وغيرهما والنحويين بالرفع والنصب وغيرهما وهو معلوم قطعا البحث الثالث في الحقيقة الشرعية وهي اللفظة المستعملة شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اوليا سواء كان المعنى واللفظ مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا اللفظ بازاء ذلك المعنى او كان احدهما معلوما والاخر مجهولا وقد وقع الاتفاق على امكانها وانما النزاع في وقوعها فمنعه القاضي ابو بكر مطلقا وجوزه المعتزلة مطلقا ثم قسم المعتزلة والخوارج وبعض الفقهاء الاسماء الشرعية الى ما اجريت على الافعال كالصلوة والصوم والزكوة والحج وغيرها والى ما اجريت على الفاعلين كالمؤمن والفاسق والكافر وسموا الاخير بالدينية فرقا بينهما وبين الاول واجمع القسمين العرف الشرعي ونقل عنهم ان الدينية ما نقله الشرع الى اصل الدين كالايمان والكفر والفسق والاوجود انها حقايق شرعية مجازات جرت في الفاظ الشرع من تحقيق محل النزاع فنقول لا شك في وجود الفاظ استعملها العرب جرت في الفاظ الشرع على احكام تقصر في اللغة بحقه كالصلوة وانها في اللسان الدعاء او المتابعة والملازمة من قولهم صلا بالنار والزكوة في اللغة النمو والحج في اللغة القصد والصوم الزيادة ثم ان الشارع استعمل هذه الالفاظ في عبادات مخصوصة فقيل ان الشرع نقل تلك الالفاظ اللغوية عن حكم وضع اهل اللسان في معانيها وقال القاضي ابو بكر انها مقرة على حقايق اللغات لم ينفك ولم يزد في معناها وقال جماعة من الفقهاء انها اقرت وزيدت في معناها والتحقيق ان نقول لا شك في وجود هذه الالفاظ في اللغة وان الشارع اراد بها امورا لم يردها واضع اللغة لكن لما كانت تلك الامور التي ارادها الشارع يشتمل على الامور اللغوية زايدا على المعاني حصل الاشكال في ان اطلاق تلك الالفاظ على تلك المعاني لاجل اشتمالها على المعاني اللغوية او على المعاني اللغوية الموجودة غير خاصة ولم يعتبر المعنى اللغوي البتة فنقول انا اوجبنا في الالفاظ الشرعية استعمال القوانين اللغوية وجب اعتبار احد الامرين الاولين ليكون العرف الشرعي غير خارج عن قانون اللغة بل استعمل الحقيقة ان اعتبرنا الثاني والمجازات اعتبرنا الاول والا فلا لكن لما حكم الله تعالى بكون القران عربيا وجب اعتبار احد الاولين فهذا تحقيق محل النزاع لنا على استناد الوضع الى الشرع ان الصلوة في الشرع للركعات المخصوصة والزكوة للقدر المخرج من المال والحج للافعال المخصوصة عند البيت والصوم للامساك عن اشياء مخصوصة وفي اللغة للدعاء والنمو والقصد والامساك مطلقا واذا اطلق في اصطلاح الفقهاء فهم ما وضعه الشارع دون ما وضعه اهل اللغة فيه بحيث لا يسبق الى الذهن الا ما قلناه وهذا من خواص الحقيقة فكانت حقايق شرعية لا يقال الحقيقة اللغوية موجودة في هذه المعاني والزيادات شروط لانا نقول لا نسلم وجود المعنى اللغوي فان الاخرس والمنفرد غير داع والممتنع سلمنا لكن لا نسلم التفاوت الشارع الى هذه المعاني بل الى ما وضعه لا يقال انها مجازات فيما ذكرتم ضرورة استعمالها فيما لم يوضع له لانا نقول ان اردتم استعمال الشارع لها فهو المدعى وان اردتم اهل اللغة فليس كذلك لعدم علمهم ولنا على انها مجازات لغوية انها لو لم تكن لغوية لم يكن القران كله عربيا والمقدم كالتالي باطل بيان الشرطية ان هذه الالفاظ مذكورة في القران فلو لم تكن افادتها لهذه المعاني عربية لم يثبت الملازمة واما فساد التالي فلقوله تعالى قرانا عربيا وقوله بلسان عربي وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان قيل هذا الدليل فاسد الوضع لاستلزامه

[Left margin notes:] البحث الثالث ... في تلك الامور الشرعية ...

غير المطلوب دونه ان يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني اللغوية وليس كذلك اجماعاً
فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعاء ولا المتابعة سلمنا لكن يمنع الملازمة فان هذه الالفاظ عربية
لوجودها في كلامهم وان افادت غير ما اريد منها شرعا سلمنا لكن لقلتها لا يخرج القران بها من كونه
عربيا كما يطلق الاسود على ثور اسود فيه شعرات بيض والشعر الفارسي يسمى فارسيا وان وجدت فيه
الفاظ عربية سلمنا لكن قوله قرانا عربيا يراد به البعض لصدق القران عليه وعلى مجموعه بالاشتراك فانه لو
حلف ان لا يقرأ القران حنث بالاية ولو لم يسم قرانا لم يحنث ولانه ماخوذ من القراءة او القرء وهو
الجمع والضم هذا القران وبعضه من غير تكرير ولا نقض ولقوله في سورة يوسف انا انزلناه قرانا عربيا
والمراد منه تلك السورة فلا يلزم من كون القران عربيا كونه كله كذلك بخلاف الماء والرغيف سلمنا دلالة
النصوص على كون القران بجملته عربيا لكن بطريق الحقيقة او المجاز سلمنا فمعارض بما يقتضي انه ليس كله
عربيا وهو الحروف في اوائل السور والمشكاة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيان معربان والقسطاس
رومي سلمنا لكن تعارض من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاجمال فهو انه ثبت في الشرع معان
لم تعقلها العرب فلم يضعوا لها اسامي ويفتقر الى التعبير عنها فوجب وضع الاسامي لها كالولد والاداة
الحادثين واما التفصيل فلا بد له على كل واحد انه استعمل في غير معناه الاصلي اما الايمان فهو في اللغة
التصديق وفي الشرع فعل الواجبات لوجوه الاول انه الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وهو يرجع الى كل ما تقدم والدين
الاسلام لقوله ان الدين عند الله الاسلام والاسلام الايمان اذ لو غايره لم يكن مقبولا لقوله
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولقوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولولا الاتحاد لبطل
الاستثناء ب وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم وقال ع نهيت عن قتل المصلين واراد المومنين
ج قوله تعالى انما المؤمنون امر فيها بالاستغفار لهم والفاسق لا يستغفر له حال فسقه بل يلعنه وينقمه فلا
يكون مؤمنا د قاطع الطريق يخزى يوم القيمة لانه يدخل النار لقوله ولهم في الآخرة عذاب
عظيم فيخزى لقوله انك من تدخل النار فقد اخزيته من غير تكذيب لهم والمؤمن لا يخزى لقوله
يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه ه لو كان الايمان شرعا هو التصديق لم يوصف به حال عدمه
كما تقدم في باب الاشتقاق والتالي باطل اذ يقال للساهي بافعال الايمان من غير احباط انه مؤمن
وللنائم انه مؤمن و لو كان الايمان التصديق لكان مصدق الجبت والطاغوت مؤمنا ز من علم الله ثم
يسجد للشمس يلزم ان يكون مؤمنا وهو خلاف الاجماع ح قوله وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
اثبت الايمان مع الشرك والتصديق بالوحدانية لا يجامع الشرك فيكون التصديق مغايرا للايمان واما
الصلوة فهي لغة المتابعة ومنه يسمى تابع السابق مصليا والدعاء كقوله م وصلى على دنها وعظم الورك
كما قيل انما سميت صلوة القضاء العادة بوقوف المسلمين صفوفا فيثني احدهم حالة الركوع عند صلا
الاخر وهو عظم الورك ولا يفيد شيئا منها في الركوع لعدم اخطارها بالبال عند الاطلاق وصلوة الامام
والمنفرد لم يوجد فيها المتابعة ولا تحريك الذي عظم الورك واذا انتقل من الدعاء الى غيره لا يبقى فارق صلوتهم
وصلوة الاخرس لا دعاء فيها والصوم الامساك مطلقا وشرعا الامساك عن اشياء مخصوصة بل قد يوجد الصو

الشرعي

الشرعي
حيث لا امساك كما في وقت الاكل ناسيا وكذا البواقي والجواب قوله هذا الدليل يقتضي كون هذه
الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت العرب يستعملها فيه قلنا حقيقة او مطلقا م بيانه ان العرب قد
تكلمت بالحقيقة والمجاز الذي من جهة تسمية الكل باسم الجزء والدعاء جزء من الصلوة الشرعية بل هو المقصود
لقوله واقم الصلوة لذكري ويوجد القصد بهذا التفريع فلم يكن خارجا عن اللغة لا يقال شرط المجاز النقل
من اهل اللغة وهو منتف هنا لعدم علمهم بالمعاني اذ لو علموها لكانت حقايق لغوية فانا انما نفينا
كونها حقايق لعدم علمهم لانا نقول لا نسلم اشتراط النقل سلمنا لكن نصوا اجمالا حيث قالوا يجوز
اطلاق اسم الجزء على الكل مجازا قوله يجوز ان يكون عربية باعتبار نطق العرب بها لا باعتبار الوضع قلنا
كون اللفظ عربيا حكمة تابع للدلالة على المعنى المخصوص لا من حيث ذاته فلو لم تكن الدلالة عربية لم تكن
الالفاظ عربية قوله لا يخرج القرآن عن كونه عربية بالفاظ قليلة قلنا ممنوع فانه حينئذ يصدق عليه ان
كله ليس عربيا ويمنع اطلاق الاسود على ما فيه شعرات بيض والفارسي على ما فيه كلمات عربية حقيقة
بل بالمجاز والا لما جاز الاستثناء وفيه نظر لاحتمال ان يقال يجوز ان يكون اسم عليه وعلى الاكثر حقيقة
منه والاستثناء يخرج الاقل عن كونه يسمى باسم الكل لا الاكثر قوله القرآن اسم للبعض قلنا ممنوع للاجماع
على انه تعالى ما انزل الا قرانا واحدا والوجوه الاربعة معارضة بانه يقال في كل اية او سورة انه بعض
القرآن ومنه وفيه نظر لان المجموع الذي يصدق اسمه عليه وعلى جزئه بالتواطؤ والاشتراك يصدق
عليه انه قرآن واحد باعتبار مجموعه وانه قرآن متعدد باعتبار اجزائه كما لو انزل ما صدق عليه انه ماء واحد
ولو اعتبرت اجزاؤه صدق تعدده والوجوه الاربعة لا ينافي بعضها قولنا في الصورة انها لبعض القرآن
لصدق القرآن عليها وعلى المجموع بالتواطؤ او الاشتراك وقوله النصوص تقتضي ان يكون كله عربيا
مجازا قلنا الاصل في الاستعمال الحقيقة قوله وجدت الفاظ غير عربية قلنا ممنوع في الحروف قيل انها اسماء
لصور واجزاء من كلمات كما قيل ان الكاف من كاف والهاء من هاد وغير ذلك والمشكوة وغيرها جاز
ان يكون مما اتفقت فيها اللغات كالصابون والتنور سلمنا لكن تخصيص العام لا يخرج عن كونه حجة في الباقي
قوله المعاني تجددت فلا بد من وضع جديد قلنا يكفي المجاز كتخصيص الصلوة بدعاء معين وكذا البواقي
والزكوة من المجاز المنقول فيه اسم المسبب الى السبب قوله فعل الواجبات هو الدين قلنا ممنوع ولفظ ذلك
لا يرجع الى جميع ما تقدم لوحدتها وتذكيرها وكثرتها وتانيث اقامت الصلوة فلا بد من اضمار ولستم
باضمار الذي امرتم به اولى منا باضمار الاخلاص او التدين ومع ذلك فاضمارنا ارجح لعدم تاديته الى تغيير
اللغة بخلاف اضماركم وفيه نظر لجواز رجوعه الى المجموع من حيث هو مجموع الخ قوله المراد بقوله ايمانكم
صلوتكم الى بيت المقدس قلنا ممنوع بل التصديق بوجوب تلك الصلوة محافظة على بقاء الوضع وقوله
نهيت عن قتل المصلين اراد المصدقين بتلك الصلوة مجازا من باب التعلق قوله الفاسق غير مؤمن
للاستغفار للمؤمن دونه قلنا الايمان يجامع المعاصي لقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ولان محل الايمان القلب لقوله تعالى اولئك الذين كتب في قلوبهم
الايمان وقلبه مطمئن بالايمان يشرح صدره للاسلام وقوله ص يا مثبت القلوب ثبت قلبي على دينك
فيكون مغايرا لعمل الجوارح قوله قاطع الطريق مخزي قلنا الزيادات على ... مجامعة الايمان المعاصي تدفع

والذين
فاذكرتموه واستثناء المسلمين معارض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقوله الذين
امنوا معه يحتمل من كان اوانه مستانف وثبوت العذاب لا يستلزم دخول النار قوله وقد
يوصف بالايمان حال عدم مباشرة التصديق قلنا حال عدم الافعال اولى قوله يكون المصدق
بالجبت والطاغوت مؤمنا قلنا الايمان في عرف الشرع تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به لا مطلق
التصديق وهو الجواب عن الثاني قوله الصلوة وغيرها غير مستعمل في العرف اللغوي قلنا مسلم
لكن استعملت مجازات بالنسبة اليها احتج القاضي بامرين الاول ان القرآن قد اشتمل على هذه الالفاظ
فلو لم تكن عربية لم يكن القرآن كله عربيا والحد التقرير ما تقدم الثاني ان الشارع لو نقلها لوجب
عليه ان يعرف الامة ذلك حتى يتمكنوا من الامتثال لا وامره ولو عرفهم ذلك لنقل الينا لانا متعبدون
مثلهم والنقل اما تواتر او احاد والاحاد ليست بحجة ولا تواتر والجواب عن الاول ان اردت بكونها
عربية نطق العرب بها او استعمالها في حقائق تناسب الحقائق الشرعية فهو مسلم وان اردت استعمالها
فيما استعمله الشارع فهو لا شك بعيد وعن الثاني ان التواتر دل على النقل في اكثر الاسماء والاحاد
بعيد في الامور الشرعية ولانه انما يجب عليه ولاي يوقفنا على مقصوده لو لم نفهمه من هذه الا
بالتكرير والقرآن مرة بعد اخرى فاذا فهم فقد حصل الغرض قوله يلزم التكليف بما لا يطاق
لو لم يفهمنا قلنا انما يلزم تكليف ما لا يطاق لو كلفهم فهمها قبل تفهيمهم وليس كذلك قوله التفهيم
اما ان يكون بالنقل قلنا انما يلزم تكليف ما لا يطاق ممنوع بل بالتكرير والقرائن كما نقلناه

البحث الرابع
البحث الرابع في اشتمال القرآن على المعرب ولعله يناسب ما نحن فيه الكلام في ان القرآن هل اشتمل على كلمه
غير عربية ام لا فاثبته ابن عباس وعكرمة ونفاه الباقون والاقرب الاول لنا وجوه احدها اتفاق
النحاة على ان مثل ابراهيم واسمعيل غير منصرف للعجمية والعلمية والثاني ان القرآن قد اشتمل على
مشكاة وهي هندية واستبرق وسجيل وهما فارسيتان وطه وهي نبطية وقسطاس وهي رومية
الثالث قال صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاحمر والاسود والاجماع ايضا حاصل على عموم رسالته وانه مبعوث الى اهل
كل لسان والقرآن ايضا دل عليه في قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس فيمكن ان يكون الكتاب
جامعا لكل لغة فيتحقق تعاطيه للكل لغازا او بيانا الرابع لا استبعاد في وجود ذلك في القرآن كوجود
الحروف اوائل السور واحتج الباقون بوجوه الاول قوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا
فصلت اياته اعجمي وعربي ونفي كونه اعجميا وقطع اعتراضهم بتنوعه بين اعجمي وعربي ولا ينتفي
الاعتراض وفيه اعجمي وهو الثاني قوله تعالى بلسان عربي مبين الثالث قوله تعالى انا انزلناه قرآنا
عربيا ثم اعترضوا على الاولين بجواز استعمال جميع اللغات على هذه الالفاظ وعموم نبوته لا يوجب
القرآن على جميع اللغات لعدم ذلك من الاعجاز في الكلمة الواحدة والجواب المعنى من لا يه
الكلام اعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه وهم قد كانوا يفهمونها سلمنا نفي التنوع فالمعنى اعجمي لا يفهمه
قوله باتفاق اللغات في تلك اللغات الا

البحث الخامس
البحث الخامس في فروع النقل وهي خمسة الاول
النقل على خلاف الاصل لتوقفه على الوضع اللغوي ونسخه والوضع للاخير فيكون مرجوحا
بالنسبة الى ما يتوقف على وضع واحد ولدلالة الاستصحاب على بقاء الوضع الاول ولانه لو تساوى

احتمال

احتمال النقل وعدمه لم يحصل التفاهم حالة التخاطب الا بعد السؤال عن البقاء على الوضع والنقل
الثاني لا نزاع في ثبوت المتواطئ في الاسماء الشرعية واختلفوا في المشترك والاجود وقوعها فان
الصلوة تستعمل في معان متعدده لا يجمعها جامع فانها تتناول ما لا قراءة فيه كالاخرس وما لا
سجود فيه ولا ركوع كصلوة الجنازة وما لا قيام فيه كالقاعد والمومي وليس بينها قدر مشترك يجعل
اسماء للصلوة وفيه نظر لاحتمال ان يكون بينها معنى مشترك وان كنا لا نعلمه فانه اولى من اعتقاد
الاشتراك الذي هو على خلاف الاصل سلمنا لكن الفعل الواقع على احد الوجوه المخصوصة جامع لها
مجاز وضع لفظ الصلوة له سلمنا لكن الصلوة الشرعية حقيقة انما تقال على ذات الركوع والسجود والقراءة
واما صلوة الاخرس والجنازة والمومي فانها مجاز وهو اولى من الاشتراك الثالث الالفاظ المترادفة
لا توجد في عرف الشرع لان النقل الشرعي على خلاف الاصل فيتقدر بقدر الحاجة ولا حاجة الى
المترادف فلا يوجد الرابع الافعال تابعة للمصادر فان كانت المصادر شرعية فالافعال شرعية وان
كانت لغوية فهي لغوية ولم يضع الشارع فعلا لا حرفا بالاستقراء وكون الافعال شرعية بالعرض لا
بالذات الخامس صيغ العقود مثل بعت وطلقت انشاءات لا اخبارات وان كانت بصيغة الاخبار
في اللغة وقد تستعمل شرعا فيها لكن البحث في انها اذا انطلق بها لتحصيل الاحكام كانت انشاءات لوجوه
الاول من خواص الخبر التصديق والتكذيب وهما منفيان هنا الثاني ليست اخبارا عن الماضي والحال
والا لكانت كاذبة ولامتنع تعليقها على الشرط فان التعليق توقيف وجود المعلق على وجود المعلق عليه
والداخل في الوجود لا يتوقف دخوله على غيره في الوجود لاستحالة تقدم المشروط على شرطه ولا عن
المستقبل اذ ليس دلالتها على المستقبل باقوى من قوله ستصيرين طالقا في المستقبل ولو كان صرح بذلك
لم يقع فكذا في قوله انت طالق وفيه نظر لان دلالة انت طالق وطلقت على وجود الطلاق اقوى
من دلالة ستصيرين ولا يلزم من عدم ترتب الحكم على السبب الضعيف عدم ترتبه على القوي لجواز ان
يرتب الشارع وقوع الطلاق على الاخبار بوقوعه في المستقبل بصيغة اقوى في الدلالة على الوجود
من غير اعتبار الاستقبال او انه اخبار عن الحال ولا دور لانه اخبار وسبب فتعددت الجهة والتعليق
قرينة صارفة عن الحقيقة الثالث هذه الاخبارات ان كانت كاذبة لم يعتد بها وان كانت صادقة
فان توقف وقوع الطلاق على هذه الصيغ دار لان صدق الخبر يتوقف على ثبوت مخبره فلو انعكس
دار فان ثبوت المخبر هنا هو الطالقية وان لم يتوقف افتقر الى سبب ويقع مع تحققه وان لم يوجد هذا
المخبر وينتفي مع انتفائه وان وجد المخبر وهو باطل اجماعا ولا يمكن ان تكون هذه الصيغة شرطا لتاثير
السبب والا لتقدمت لكن الخبر الصدق يتقدم مخبره عليه فيدور وفيه نظر فان الاول يلزم لو
توقف ثبوت المخبر على صدق الخبر وليس بل على ماهية الخبر ويمنع عدم الاعتداد بالكذب كما في الظهار
والقبح لا يسمع من الشارع ويجوز عند المعتزلة اذا اشتمل على مصلحة كلية كتخليص النبي صلى الله عليه وسلم الرابع امر الله تعالى
بالطلاق في قوله تعالى فطلقوهن فيجب ان يكون مقدورا وليس الا قوله انت طالق فيكون هو الموثر

المطلب الثالث
المطلب الثالث في المجاز وفيه مباحث الاول في اثباته المحققون عليه ونفاه الاستاد ابو اسحق ومتابعوه
لنا انه قد اشتهر في اللغة اطلاق الاسد على الشجاع والحمار على البليد وغير ذلك مع الاتفاق على انها لم

توضع في اللغة لهذه المعاني بل لغيرها واطلقت على هذه المعاني لمشابهة ما ولا نعني بالمجاز
سوا هذا لا يقال جاز ان يكون حقائق في هذه ايضا لانا نقول انه سيظهر اولوية المجاز على الاشتراك
ولا سبق تلك المعاني الى الذهن مع دون هذه مع عدم السبق في المشترك ينبغي الاشتراك اجيح المانعون
بانه مخل بالفهم ولانه اذا افاد المجازي مع القرينة لم يكن مجازا اذ لا يحتمل غيره او لا معها فيكون
حقيقة فيه او لا يفيد شيئا مع عدمها فلا يكون حقيقة ولا مجازا ولان كل معنى مجازي فله لفظ
موضوع له ولا يقع من الحكيم التجاوز عن لفظه الى استعارة غيره لما فيه من التطويل لاجل ذكر القرينة وعدم
الافادة للمقصود اذا خلا بها والجواب عن الاول المنع من الاخلال في الفهم لانه اذا اراد المجاز نذكر معه
القرينة ولانه استبعاد وعن الثاني انه لا نزاع في العبارة اونقول اللفظ الذي لا يفيد الا مع القرينة
هو المجاز ولا يقال ان اللفظ مع القرينة يكون حقيقة فيه لان القرينة ليست موضوعة حتى يجعل
المجموع لفظا واحدا دالا بالوضع والحقيقة والمجاز من عوارض الالفاظ وعن الثالث ما سيأتي من فوائد
المجاز **البحث الثاني** في اثباته في القرآن وكما ان المجاز واقع باللغة فكذا واقع في القرآن والسنة خلافا
للظاهرية واخطأ من نقل عن الامامية موافقتهم فانهم نصوا على وقوعه في القرآن لنا قوله تعالى ليس
كمثله شيء واسأل القرية جدارا يريد ان ينقض الى غير ذلك من الآيات وهي كثيرة واحتجوا بان المجاز
كذب ولهذا يمكن نفيه ولان المجاز ركيك والله تعالى منزه عنه ولانه انما يصار اليه عند العجز عن الحقيقة
ولانه انما يفيد مع القرينة وربما خفيت فيقع المكلف في الجهل وذلك قبيح من الحكيم ولاستلزام كونه
تعالى متجوزا ولان كلامه حق وكل حق فله حقيقة والحقيقة مقابلة المجاز ثم اعترضوا بمنع المجاز فيما ذكرنا فقلنا
اما قوله تعالى ليس كمثله شيء اذ الكاف للتشبيه واما قوله واسأل القرية واسأل القرية عبارة عن الناس
المجتمعين لانها مأخوذة من القرء وهو الجمع سلمنا لكن لا امتناع في انطاق الجدران بقدرته تعالى خصوصا
في زمن الانبياء عليهم السلام فان خرق العادة فيها جائز وقوله يريد ان ينقض حقيقة ايضا لامكان ان يخلق
الله تعالى في الجدار ارادة والجواب المنع من كون المجاز كذبا وانما يلزم ان اريد الحقيقة على ان الناس يعدون
المستعار والمجاز حسنا ويقبحون الكذب وليس المجاز من الركيك بل هو افصح وابلغ في تحصيل مقاصد
المتكلم ولا يشترط في الاتيان به العجز عن الحقيقة وخفاء القرينة لتقصير المكلف فلا يوجب المنع كالمتشابهات ولم يطلق عليه تعالى اسم المتجوز لايهامه التسامح ولان اسماءه توقيفية وكون كلامه حقا
يستلزم الحقيقة بمعنى الصدق لا بمعنى المقابل للمجاز والكاف موضوع لمعنى التشبيه وليس مرادا هنا
والا لزم نفي مثل مثله وهو شركه وكذا على ما تقدم والقرية حقيقة للموضع الذي يجتمع فيه الناس
لا للناس المجتمعين ولا للاجتماع والسؤال لم يقع للجدران قطعا وانما قصدوا اهلها وكذا
في الادلة على ان هنا آيات تدل على المعاني بالمجاز من غير تأويل كقوله تعالى فاعتدوا عليه وجزاء
سيئة سيئة مثلها واشتعل الرأس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات لهدمت
صوامع وبيع وصلوات الله نور السموات الله يستهزئ بهم ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين
كلما اوقدوا نارا للحرب الى غير ذلك من الآيات **البحث الثالث** في غايته الباعث عليه مع انه على
خلاف الاصل على ما يأتي قد يكون جوهر اللفظ بان اللفظ الحقيقي ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات

حروفه

حروفه او لتنافر تركيبه او لثقل وزنه والمجاز يكون عذبا فيعدل اليه عنها وقد يكون عوارضه بان
يكون اللفظ المجازي صالحا للتسجع وازدواج الكلام كقوله تعالى ولستم بآخذيه الا ان تغمضوا فيه واذا
والى ربك فارغب وكقول بعضهم حتى عاد تعريضك تصريحا وتمريضك تصحيحا وللمطابقة وهي الجمع بين
الشيء وضده كقوله تعالى لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم وقوله عم خير المال عين ساهرة
لعين نائمة وللمجانسة وهي ان تورد كلمتين تجانس كل واحد صاحبها في تأليف حروفها كقوله تعالى
واسلمت مع سليمان وقال معوية لعبد الله بن عباس ما لكم يا بني هاشم تصابون في ابصاركم كما تصابون
في بصائركم وللمقابلة وهي ايراد الكلام ثم تقابله بمثله اما في المعنى مثل مكروا مكرا ومكرنا مكرا فالمكر
منه تعالى العذاب جعله مقابلا لمكرهم بهم سلما او في اللفظ مثل ليس من جمع الى الكفاية الامانة كمن اضاف
الى العجز الخيانة جعل مقابلة الكفاية العجز وبازاء الامانة الخيانة وغيرها من اصناف البديع وللوزن و
للروي ولم يصلح الحقيقة لذلك وقد يكون المعنى نفسه بان يكون ابلغ من الحقيقة فانك لو قلت رأيت
اسدا كان ابلغ في الوصف بالشجاعة من قولك رأيت رجلا كالاسد او للتعظيم مثل سلام على المجلس العالي
فانه ترك الحقيقة اجلالا او للتحقير كالغائط او لزيادة البيان وهو الذي يذكر للتوكيد او للتلطيف
الكلام فان النفس اذا سمعت المعنى المجازي حصل لها شوق الى الوقوف على كمال المعنى لا يحصل مع الحقيقة
اذ يحصل المعرفة التامة فلا يحصل شوق الى شيء لاستحالة تحصيل الحاصل بخلاف المجازي الذي يحصل
به التعريف من بعض الوجوه فيحصل بالوجه الذي عرفته لذة وبفقدان الكمال فيحصل اللذات والالام
متعاقبة واللذة اذا حصلت عقيب الالم كانت اقوى وكانت الشعور بها اتم فاذا عبر عن المعنى بلفظه
الحقيقي حصلت المعرفة التامة فلا تحصل اللذة القوية واذا عرف بلازم عرف لا على سبيل الكمال فتحصل
حالة تشبيه الدغدغة النفسانية فلهذا كان المجاز اولى **البحث الرابع** في اقسامه اعلم ان الالفاظ
منها بسائط ومنها مركبات وكل واحد منها يستعمل في موضوعه الاصلي وهو الحقيقي وقد ينقل عنه
فيكون مجازا اذا تقرر ذلك فالمجاز اما ان يقع في المفردات او في المركبات او فيهما معا اما المفردات فقد اتفق عليه المحققون
كالاسد للشجاع والحمار للبليد واما في التركيب فكذلك ايضا خلافا لبعضهم وذلك بان يستعمل كل واحد
من اللفظين في معناه الحقيقي لكن التركيب غير مطابق كقوله تعالى اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة
ومر العشي فكل واحد من هذه الالفاظ المفردة مستعمل في موضوعه لكن اسناد الاشابة الى كر الغداة
ليس بحقيقي لحصوله من الله تعالى ومثله طلعت الشمس ومات زيد واما الذي يقع فيهما فكقولك احياني
اكتحالي بطلعتك فان الاكتحال مجاز افرادي والاحياء ايضا مجاز افرادي واسناد الاحياء اليه
مجاز تركيبي لانه غير مستند الى الاكتحال حقيقة قال بعضهم جهة الاسناد عقلية فالمجاز في المفرد
خاصة وليس بجيد فان الاسناد الفاعلية والمفعولية متغايران فاذا كان اللفظ بحيث يصح اسناده
الى احدهما اسناد الفاعلية كان اسناده اليه اسناد المفعولية مجازا وبالعكس **البحث الخامس** في اقسام المفرد
وهي اثنا عشر الاول اطلاق اسم السبب على المسبب كالقابل سال الوادي والصوري كتسمية اليد
والفاعل كتسمية المطر بالسماء والغاية كتسمية العنب خمرا والعقد نكاحا الثاني العكس كتسمية
المرض الشديد موتا ولما كانت الغاية علة باعتبار ماهيتها معلولة باعتبار وجودها جمعت العلاقتين

فكان المجاز فيها اولى من غيرها في الاسباب وفيه نظر فان العلة الفاعلية اقوى الاسباب فجاز ان
يترجح الغاية التي ترجحت بالعلومية المرجوحة الى هنا ولما استلزم السبب المعين والمسبب المعين
يستلزم السبب المطلق لا المعين كان مثل اسم السبب الى المسبب احسن من العكس الثالث التسمية بالمشابهة
كالشجاع بالاسد والبليد بالحمار ويسمى هذا بالمستعار وهذه المشابهة قد تكون في الشكل كالانسان
للصورة او في صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع لا على الابخر لخفائها الرابع التسمية باسم الضد وجزاء
سيئة سيئة مثلها فاعتدوا عليه ويمكن ان يلحق بالمشابهة بين السيئة وجزائها الخامس نقل اسم
الكل الى الجزء كاطلاق اسم العام على الخاص ويدخل بنوع من الاعتبار تحت السبب الى هنا السادس
عكسه كما يقال المرنجي اسود والاول اولى لا يستلزم الكل الجزء دون العكس والملازمة سبب في
التجوز مستقل السابع تسمية الامكان بالوجود كما يقال في الخمر في الدن انها مسكرة ويدخل بنوع من
الاعتبار تحت الغاية الى هنا الثامن اطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه كضارب لمن فرغ منه
باعتبار انه كان عليه وللعتيق عبد التاسع تسميته بما يؤول اليه كالشارب بالسكران العاشر المجاز
كالراوية المنقول من الجمل الى المزادة الحادي عشر المجاز بسبب ترك اهل العرف استعماله فيما كانوا
يستعملونه فيه كالدابة في الحمار لا يقال كون لفظ الدابة مجازا ان كان باعتبار صيرورته مستعملة
في الفرس وحده فهو من باب اطلاق اسم العام على الخاص وان كان باعتبار المنع من استعماله في غيره
فهو باطل لان المجازية كيفية تعرض للفظ من جهة دلالته على معناه لا من جهة عدم دلالته
على الغير لانا نقول استعمال الدابة في الكلب والحمار مجاز بالنسبة الى الوضع العرفي للعلاقة بينه
وبين موضوعه وحقيقة لغوية لان المجاز من باب المشابهة فيدخل فيما تقدم الثاني عشر المجاز
باعتبار الزيادة والنقصان الثالث عشر تسمية المتعلق باسم المتعلق كتسمية المعلوم علما والمقدور
قدرة المسئلة السادسة في محله قد عرفت ان الحقيقة والمجاز من عوارض الالفاظ وعرفت ايضا
في غير هذه الصناعة ان جنس الالفاظ ثلثة اسم وفعل وحرف فالحرف لا يدخله المجاز بالذات لعدم
استقلاله بالمفهومية وانما يفيد مع انضمامه الى غيره فان ضم الى ما ينبغي ضمه اليه فلا مجاز وان
ضم الى ما لا ينبغي ضمه اليه كان مجازا في التركيب لا في المفرد وفيه نظر فانا لو استعملنا من في الانتهاء
كان مجازا في المفرد الى هنا واما الفعل فهو دال على ثبوت شيء لموضوع غير معين في زمان معين
فهو مركب من المصدر والزمان والنسبة فما لم يدخل المجاز في المصدر استحال دخوله في الفعل
الذي لا يفيد الا ثبوت ذلك المصدر لشيء ما وفيه نظر فان مجازية المركب لا ينحصر في فرد بعينه
فجاز كون الفعل مجازا باعتبار صيغته بان يدل وضعا على زمان ماض ويستعمل في المستقبل مجازا
وليس في المشتق منه وايضا فان المضارع قيل انه مشترك وقيل انه مجاز في احد الزمانين حقيقة
في الاخر واختلفوا في الحقيقي منهما واعتقاد المجاز اولى من اعتقاد الاشتراك ولان صيغة الاخبار
قد ترد في الانشاء والتهديد وغيره واعتقاد المجاز فيهما اولى من اعتقاد الاشتراك ولان صيغة
الاخبار واما الاسم فاما ان يكون علما او اسما مشتقا او اسم جنس والاعلام ليست مجازات لان
شرط المجاز استناد النقل الى علاقة بين الاصل والفرع وهي المجاز في الحقيقة انما هو في اسماء

الاجناس كما

الاجناس وفيه نظر فان المشتق مركب من المشتق منه ومن صيغة خاصة تدل على الفاعلية
او المفعولية فجاز ان يكون المجاز في الصيغة كما قلنا في الفعل وايضا قد بينا ان اسم الفاعل اذا كان
بمعنى الماضي عند بعضهم او بمعنى المستقبل فانه يكون مجازا الا باعتبار مجازية المشتق منه و
لان اسم الفاعل قد ياتي بمعنى المفعول مجازا ولان الفعل قد ياتي بمعنى الفاعل وبمعنى المفعول فاعتقاد
المجازية في احدهما اولى من اعتقاد المجاز المسئلة السابعة في شرائطه وهي ثلاثة الاول لا بد فيه
من العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والا لكان اختراعا لا يقال يلزم منه القياس
في اللغة لانا نقول انما يكون قياسا لو سميناه حقيقة لاجل العلاقة ونحن لا نقول بل انما نسميه
على سبيل المجاز ولهذا نسلبه عنه ولو اثبتنا حكم الاصل في الفرع لا متنع منا سلبه كما امتنع في الاصل
وفيه نظر لانا نمنع الملازمة لان السلب ليس للتسمية بل للمعنى الحقيقي الثاني انتفاء المانع بان لا
يمنع اهل اللغة منه فانهم لو منعوا منه لم يجز الاستعمال كما انهم منعوا ان استعمال نخلة لطويل
غير انسان وشبكة للصيد وابن للاب وبالعكس وغير ذلك وان لا يمنع الشرع منه كما منع
من اطلاق اسم الكافر على المؤمن باعتبار كفر تقدم ان جعلناه مجازا وباعتبار المعنى الحقيقي لا
كالتغطية اذا صارت مجازا عرفيا الثالث شرط جماعة النقل بمعنى ان اللفظ لا يستعمل في معناه المجازي
في كل صورة الا بنص اهل اللغة ومنع منه اخرون وهو الاقرب لنا لو كان نقليا لتوقف اهل العربية
عليه والتالي باطل فكذا المقدم ولانا قد بينا ان الشارع تجوز بالفاظ عربية في معان لم يعرفها اهل
اللغة وكذا اهل فن من العلوم استخرجوا معاني ووضعوا لها الفاظا عربية للمناسبة فيكون مجازا وفيه
نظر اذ الثابت الوضع العرفي اما المجازي فلا واسناد الوضع الى المناسبة ممنوع ولانه لو كان نقليا
لما افتقر الى النظر في العلاقة مع انهم اتفقوا على ان وجوه المجازات والاستعارات مما تحتاج في استخراجها
الى الفكر والنظر الدقيق قيل النظر لاستخراج جهات حسن المجاز وللاطلاع على الحكمة ولان النظر
انما هو للواضع وايضا لو كان نقليا افتقر فيه الى العلاقة بل كان النقل فيه كافيا قبل الافتقار الى العلاقة
انما كان لضرورة توقف المجاز من حيث هو مجاز عليها والا كان اطلاق الاسم عليه من باب الاشتراك
لا من باب المجاز ولانك اذا قلت رايت اسدا وعنيت به الشجاع والغرض من التعظيم انما يحصل
باعادة معنى الاسد له فانك لو اعطيت الاسم دون المعنى لم يحصل التعظيم واذا كانت اعادة اللفظ
تابعة لاعادة المعنى وكانت اعادة المعنى حاصلة بمجرد قصد المبالغة لم يتوقف استعمال اللفظ المستعار
على السمع وفيه نظر لحصول التعظيم باعادة الشجاعة التي للاسد احتج المشترطون بان العلاقة
لو كفت لكان تسمية غير الانسان نخله والصيد شبكة والثمر شجرة وظل الحائط والابن ابا للملابسة بينهما
من المشابهة والعلاقة وليس كذلك ولانه لولاه لكان اطلاق اسم الحقيقة عليه اما بالقياس او انه اختراع
من الواضع المتأخر والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله ولانه يلزم خروج القرآن عن كونه عربيا و
الجواب عن الاول بان العلاقة كافية والمنع من التسمية لمنع اهل اللغة منه لا يقال يقع التعارض
بين المقتضي للجواز وهو وجود العلاقة وبين المقتضي للمنع وهو منعهم لانا نقول جاز ان يكون
المقتضي للجواز مشروطا بعدم ظهور المنع ومع الظهور ينتفي المقتضي وعن الثاني انه ليس بقياس ولا

باختراع فان اهل اللغة اذا نصوا على العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فكلما وجدنا
تلك العلاقة جاز لنا التجوز وعن الثالث ان الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها في معانيها
لاجل المناسبة مع اعطاء الحكم في التجوز مطلقا مع وجود العلاقة **البحث الثامن** في ان المجاز
ليس غالبا قال ابن جني اكثر اللغة مجاز اما الفعل فاذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس
وهو يتناول جميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد وهو معلوم البطلان
وليس بجيد لان المصدر دال على الماهية من حيث هي هي وهي لا تستلزم وحدة ولا كثرة وهو
يوهم انه دال على جميع اشخاص الماهية قال واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك
ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت محتاطا ضربت راسه لم تكن قد ضربت من جميع جوانبه
واعترض ابن متويه بان المتألم زيد لا بعضه فظاهر ان البحث في الضرب لا الالم والضرب امساس
بعنف من جسم لجسم حيوان والانسان يرجع الالم الى الاجزاء لا الى الجملة وههنا مجاز من وجه
اخر فانك اذا قلت رايت زيدا او ضربته فزيد ليس اشارة الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق
الزيادة والنقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا يعترضها شيء من ذلك فلعل تلك
الاجزاء لم تقع عليها الرؤية ولا الضرب وقد اسندتهما اليها فكان مجازا مع ان الرؤية انما
تتناول سطحه الظاهر وذلك ليس حقيقة زيد بل انما هو خارج عنه او جزء منه ومثل هذا المجاز
من باب المجاز التركيبي العقلي لان صيغة رايت او ضربت قد استعملت في معناها الحقيقي وزيد من
الاعلام فلا يكون مجازا بل المجاز وقع في النسبة والتركيب **البحث التاسع** في ان المجاز على خلاف
الاصل قد عرفت غير مرة ان فائدة الوضع اعلام الغير ما في الضمير ملتبسا باللفظ الموضوع للمعنى
فاذا الاصل الحقيقة تحصيلا لفائدة الوضع ولانها ~~فائدة الوضع~~ لو لم تكن اصلا كان اصلا المجاز اما ان
يكون المجاز هو الاصل او لا واحد منهما بالاصل والقسمان باطلان اما الاول فبالاجماع وبانه
مناف للحكمة فانه من الممتنع ان يضع الواضع لفظا لمعنى ليكتفي فيه بالتعبير عنه ثم يكون استعماله فيما
لم يوضع له اصلا في تلك اللغة واما الثاني فلانه يحصل حينئذ التردد ويختل الفهم ويصير كلام الشرع
مجملا بين حقيقته ومجازه وكذا جميع ما ينطق به العرب لتردد تلك الالفاظ بين حقائقها و
مجازاتها فكان لا يحصل الفهم الا بعد الاستكشاف ولمنافاة الحكمة ان جعل اصلا في ثالث وزيادة
المخلل بالفهم ولامتناع ثالث بينهما ولانه لو تجرد اللفظ عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته و
هو المطلوب او على مجازه وهو محال في الاستعمال ولانه كان حقيقة في ذلك المجموع لو قال احملوه
عليهما معا ولو قال احملوه اما على هذا او على هذا كان مشتركا ولا على واحد منهما وهو محال ولانه
كان مهملا لاستعماله ولان المجاز يتوقف على امور ثلاثة الوضع الاصلي ونقله الى الفرع و
علة النقل والحقيقة تتوقف على الاول لا غير وكلما كان اقل شرطا كان اقل معاندا واكثر وقوعا
وهو دليل الاصالة ولان الواضع اكتفى به في الدلالة فكانه قال اذا سمعتم مني كذا فافهموا كذا
فمن تابعه في استعمال لغته وجب ان يجري على نهجه ولهذا سبق الحقيقي الى الذهن دون المجازي
ولو قال لنا مثل ذلك في المجاز كان حقيقة لا مجازا وللاجماع على ان الاصل الحقيقة قال ابن عباس

ما كنت

ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرها اي اخترعها وقال
الاصمعي ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا اي ملآن فاستدلوا
بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل هو الحقيقة لما ساغ ذلك **تذنيب** الحقيقة قد تهجر ويكثر
استعمال المجاز الى حد يحصل التعاكس فيه فيصير الحقيقة مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية
اذا عرفت فاذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة التي لم تخرج الى حد المجاز وبين المجاز الراجح القاصر
عن كونه حقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة اولى عملا بالاصل وقال ابو يوسف المجاز اولى عملا بالراجح
وقيل بالتعارض لوجود وجه الرجحان في كل منهما والمرجوحية باعتبارين فيحصل التعادل
البحث العاشر في ان المجاز المركب عقلي الفعل اذا كان بحيث يصدر على ذات فاسناده في الحقيقة
الى تلك الذات لانها المؤثرة فيه فاذا استند الى غيرها نقل بحكم عقلي لا للفظ لغوي كقولهم اخرجت
الارض اثقالها فما تنبت الارض والاخراج والانبات انما يستندان في نفس الامر على سبيل الحقيقة
الى الله تعالى فاسنادهما الى الارض يكون لا شك مجازا عقليا لا يقال اخرج وانبت في اصل الوضع
بازاء الخروج والنبات المستندين الى المؤثر القادر فاذا استعملنا في صدورهما من الارض فقد
استعملت موضوعهما اللغوي فكان مجازا لفظيا لانا نقول الافعال تدل على صدور امر عن شيء ما
من غير دلالة على خصوصية ذلك المؤثر والا لكان لفظه اخرج خبرا تاما فكان يقبل التصديق
والتكذيب من غير انضمام شيء اخر اليه وليس كذلك ولصحة اخرجه القادر وغير القادر وليس الاول
تكريرا ولا الثاني نقصا وفيه نظر لان التاكيد ليس تكريرا والتجوز ليس نقصا وذكر غير القادر قرينة
ولانه لو سلم استناده الى القادر لكن لا دلالة له على خصوصية ذلك القادر والا لزم حصول
الاشتراك اللفظي بحسب تعدد القادرين واذا ثبت هذا فاذا اضيف ذلك الفعل الى غير ذلك
القادر الذي هو صادر عنه لم يكن التغيير واقعا في مفهومات الالفاظ بل في الاسناد والفرق
بين هذا النوع من المجاز وبين الكذب القرينة الحالية كالعلم او الظن بانتفاء كذب الخبر فيعلم ارادة
المجاز وكان يقترن بالكلام هيئات مخصوصة قائمة بالمتكلم دالة على ان المراد ليس الحقيقة وكان
يعلم بسبب خصوصية القضية بانتفاء داعي المتكلم الى ذكر الحقيقة فيعلم ارادة المجاز او المغالطة
بان يذكر عقيب كلامه ما يدل على غير ظاهره **المطلب الرابع** في مباحث مشتركة بين الحقيقة والمجاز
وهي اربعة الاول في عدم التلازم بينهما الحق ذلك اما عدم استلزام الحقيقة المجاز فظاهر اذ الحقيقة
استعمال اللفظ فيما وضع له ولا يجب من وضع اللفظ واستعماله في موضوعه استعماله في غيره للعلاقة
فلا يجب من الحقيقة المجاز واما العكس فقد ذهب جماعة منهم فخر الدين الى خلافه لنا ان المجاز هو
استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبينه فهو لا شك مسبوق بالوضع لكن لا يجب
من الوضع الاستعمال فامكن انفكاك المجاز عن الحقيقة نعم يستحيل انفكاكه عن الوضع الاصلي
لكونه تابعا فيستحيل وجوده بدون وجود متبوعه وايضا لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ
الرحمن ولفظ عسى حقايق وليس كذلك فان الحقايق الرحمن موضوع للانعطاف وعسى للترجي
ولم يستعملا في ذلك بل استعمل لفظ الرحمن في الله تعالى وعسى لغير المنصرف وايضا لو استلزم لكان

لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقائق وفيه نظر فان المجاز هناك في التركيب وهو يستلزم الحقائق في المفردات لا التركيب قبل وهو مشترك الالزام فهو المجاز يستلزم الوضع قطعا ولم ينقل الوضع هنا وفيه نظر لانا نعلم انه مجاز قطعا ونعلم استلزام المجاز الوضع المطلق ولا يلزم من عدم العلم بخصوصيته انتفائه بخلاف الحقيقة فان الدليل لم يدل عليها ولم ينقل الا واحتج المخالف بانه لو لم يلزم لعري الوضع عن الفائدة اذ غايته الاستعمال فيما وضع له فاذا انتفى انتفت الفائدة وايضا المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي وهذا يقتضي بوضعه في الاصل لمعنى اخر فاللفظ متى استعمل في ذلك الموضوع كان حقيقة فيه والجواب عن الاول من وجهين الاول فائدة الاستعمال ولم يتفق التالي وقوعه ولا يجب من الوضع الاستعمال في وقت معين بل لا مطلقا ولا يلزم انتفاء الفائدة اذ هي للاستعمال متى اراد المخاطب الثاني فائدته التجوز في غير ذلك المعنى وعن الثاني بتسليم الوضع السابق قوله فاللفظ متى استعمل في ذلك الموضوع كان حقيقة قلنا مسلم لكن هذا ليس في هذا الكلام اشعار بوجوب الاستعمال ولو كان لم يتم فاذا لم يحصل الاستعمال لم يحصل الحقيقي اللهم الا ان نقول انه يلزم امكان الحقيقة فنقول كذلك المجاز فان الحقيقة تستلزم امكان المجاز ومن اغرب الاشياء اعتراف فخر الدين قبل ذلك بقليل باستلزام المجاز الوضع وكونه جائزا الخلو عن الحقيقة والمجاز **البحث الثاني** في امكان الخلو عنهما قد بينا ان الحقيقة هي استعمال اللفظ فيما وضع له او اللفظ المستعمل فيما وضع له ويقابله المجاز لا في اللفظ ولا في الاستعمال بل في الموضوع فيكون هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له واستعمال اللفظ في غير ما وضع له ولا شك في ان الاستعمال مسبوق بالوضع ففي حالة الوضع قبل الاستعمال لا يكون اللفظ حقيقة ولا مجازا وانما يصير احدهما بعد الاستعمال نعم يندر ذلك بل لا يوجد لعدم معظم فوائد الموضع وايضا الاعلام ليست حقيقة ولا مجاز لكونها من الالقاب والحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز فيما وضع له وهو يستدعي كونهما قد وضعا قبل الاستعمال لغة واسماء الاعلام ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما وضعه اهل اللغة ولا في عرفهم لانها لم تكن من وضعهم نعم كل لفظ مستعمل في كلام العرب لا ما عدا الوضع الاول فانه لا يخلو عن الحقيقي والمجازي واعلم ان فخر الدين قال دلالة اللفظ ولا تكون حقيقة ولا مجازا واحتج بالاول وليس بجيد فان الدلالة مسبوقة بالاستعمال فان الحقيقة والمجاز ليسا من عوارض الدلالة بل الالفاظ **البحث الثالث** في امكان الجمع بينهما اعلم ان الحقيقة والمجاز من الامور الاضافية منسوبة الى الوضع ولا شك في جواز اجتماعهما عند تعدد المعاني فان الاسد حقيقة في الحيوان المفترس مجازا في الشجاع فليجب ذلك في كل ما استعمل في حقيقته وله مجاز واما اذا اتحد المعنى فان تعدد الوضع امكن وذلك بان يضع احد القبيلتين لفظا لمعنى ويتجوز به الاخرون في ذلك المعنى بعينه سواء كان قد وضعوا لفظا اخر او لم يضعوا وكذا العرف بالنسبة الى اللغة فان الدابة في الاصل حقيقة لغوية ومجاز عرفي واما اذا اتحد المعنى والواضع فلا يمكن اجتماعهما في لفظ واحد لاستحالة اجتماع متقابلين **تنبيه** اذا كان اللفظ حقيقة في شيء ومجازا في اخر هل يجوز ارادتهما معا من ذلك اللفظ والقائلون بجواز ارادة المعنى المشترك جوزوه هنا ومن منع ثمة منع هنا لاستحالة ارادة المتناقضين نعم يجوز مجازا اما حقيقة فلا **تذنيب** الحقيقة

قد يصير

قد يصير مجازا وبالعكس فان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا عرفيا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة عرفية كالالفاظ العرفية فان الغائط حقيقة عرفية في قضاء الحاجة ومجازا عرفيا في المكان المطمئن بل قد تهجر الحقيقة بالكلية فيبقى اللفظ منقولا **البحث الرابع** في المميز بينهما وهو يقع من وجوه الاول تنصيص اهل اللغة عليه اما بان يقول الواضع هذا حقيقة وهذا مجاز او يذكر حدهما او خواص احدهما الثاني سبق المعنى الى فهم اهل اللغة عند سماع اللفظ مجردا عن القرائن يعطي كونه حقيقة فيه اذ لولا كونه موضوعا له دون غيره لم يسبق فهمه والمجاز بخلافه وهو الذي لا يتبادر الى الذهن فهمه من دون القرينة لا يقال ينتقض بالمجاز المنقول حيث يتبادر الى الذهن فهمه دون حقيقته فتنتقض الخاصتان وباللفظ المشترك فانه لا يتبادر الى الذهن شيء من حدوده مع كونه حقيقة فيهما لانا نجيب عن الاول بانا ان علم كونه مجازا عند التبادر فلا بحث لانهم اخذوا في الخاصة التبادر من غير قرينة مع عدم العلم بكونه مجازا وان لم يعلم فالظاهر انه يكون حقيقة لاختصاص ذلك في الحقيقة في الغالب وادراج النادر تحت الغالب اولى وليس بجيد فان جعله حقيقة لغوية مع فرض خلافه خطا بل الوجه ان نقول انه حقيقة عرفية والمتبادر بالنسبة الى العرف غير المتبادر بالنسبة الى اللغة ونحن نريد بالتبادر بالنسبة الى اللغة التي وقع التخاطب بها اما لغة او عرفا او شرعا وعن الثاني ان كان عاما في مدلولاته فلا بحث واندفع الاشكال والا فهو الحقيقة في الواحد على البدل لا في الواحد عينا والذي هو حقيقة فيه فهو يتبادر الى الفهم عند اطلاقه وهو الواحد والذي لا يتبادر الى الفهم وهو الواحد المعين غير حقيقة فيه وفيه نظر لانه ان عني بالواحد على البدل احدهما لا بعينه على انه كلي لم يكن اللفظ من قبيل المشترك بل كان متواطيا اذ قد جعله حقيقة في امر كلي شامل لمعانيه اشتمال المعنى المشترك على افراده وليس كذلك وان عني به كل واحد بخصوصيته فرد الاشكال والوجه ان نقول التبادر دليل الحقيقة فلا يلزم من عدمه انتفاؤها الثالث استعمال اهل اللغة مجردا عند قصد الافهام لمعنى معين ولو عبروا عنه لغيره او عبروا به عن غيره لم يجردوه بل ضموا اليه قرينة فيعلم ان الاول حقيقة اذ لولا علمهم باستحقاق تلك اللفظة لذلك المعنى لما اقتصروا عليها ويكون الثاني مجازا الرابع تعليق اللفظ بما يستحيل تعلقه به ما يقتضي كونه مجازا للعلم بانتفاء الوضع مثل واسأل القرية لا يقال لجاز ان يكون مشتركا وتعذر حمل اللفظ على المشترك على بعض محامله لا يوجب جعله مجازا لانا نقول الاشتراك على خلاف الاصل والمجاز اولى مع التعارض واذا عرفت هذا فنقول مهما ثبت كون اللفظ حقيقة في بعض المعاني واستعمل في غيره حكم بكونه مجازا اذا لم يكن فيهما معنا مشتركا لا يصلح للموضوعية ولم يكن مشتركا الخامس اذا وضعوا اللفظ لمعنى ثم تركوا استعماله في بعض موارده ثم استعملوه بعد ذلك الشيء في غير ذلك الشيء عرف كونه مجازا عرفيا كالدابة للحمار السادس الاطراد في الحقيقة وعدمه في المجاز فنقول عالم لما صدق على ذي علم صدق على كل ذي علم بخلاف المجاز فانه صح واسأل القرية ولم يصح اسأل البساط واعترض عليه بان العموم العامة لا تقع بالمثال الواحد وايضا ان اراد باطراد الحقيقة استعمالها في جميع موارد نص الواضع فالمجاز ايضا كذلك لانه يجوز استعمالها في جميع موارد نص الواضع فلا يبقى بينهما فرق وان اراد استعماله في غير نص موضع نص

الواضع لكونه مشاركا للمنصوص عليه في المعنى كان قياسا في اللغة وهو باطل سلمنا جوازه
لكن دعوى اطراد الحقيقة ممنوع فانها قد لا تطرد بان يمنع منه العقل كالدليل عند من يجعله
حقيقة في فاعل الدلالة فانه لما كثر استعماله في نفي الدلالة لا جرم لم يحسن استعماله في حقه
تعالى الا مقيدا او يمنع منه السمع كتسمية نعم بالفاضل والسخي فانه الحقيقة وان وجدت لكن السمع
منع منه او يمنع منه اهل اللغة كالابلق في غير الفرس فانه قالوا انه الابلق موضوع لما اجتمع فيه
اللونان بشرط كونه فرسا قلنا لو جاز هذا لجاز في كل مجاز لا يطرد الاعتذار بمثله فيبطل الاستدلال
بعدم الاطراد على كونه مجازا وكذا القارورة حقيقة في الزجاجة الخاصة لكونها مقر المائعات وهذا
موجود في الجرة والكوز ولا يسمى قارورة قال بعض المتاخرين علامة المجاز عدم الاطراد في مدلوله مع عدم
ورود المنع من اللغة او الشرع ولا يرد المراد بعض المجازات مع انه ليس حقيقة لا نعدم الاطراد دليل
المجاز ولم يجعل الاطراد دليل الحقيقة والتزم بعضهم الدور كون عدم الاطراد الذي يجعل علامة على المجاز
قد يوجد في الحقيقة كالسخي ونحوه وهو حقيقة فاذا نظر عدم الاطراد هنا لمانع قلنا فعدم الاطراد
انما يدل على المجاز اذا لم يكن لمانع وانما يعرف انه ليس لمانع لو كان مجازا وفيه نظر لمنع الملازمة الاخير
السابع امتناع الاشتقاق دليل على المجاز فان الاسم اذا كان موضوعا لصفة ولا يمتنع ان يشتق لموصوفها
اسم مع عدم المنع من الاشتقاق دل على كونه مجازا وذلك ان لفظة الامر لما كان حقيقة في القول اشتق
منه الامر والمأمور ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد فيه الاشتقاق ويضعف بعدم دلالة المثال
على العمومية بانتقاضه بقولهم للبليد حمار وجمعه حمر وفيه نظر لمغايرة الجمع الاشتقاق وايضا الرائحة
حقيقة في معناها ولم يشتق منها الاسم فلا يقال للجسم الذي قامت به الرائحة مترو ح الثامن ان
يكون الاسم قد اتفق على كونه حقيقة في غير المسمى المذكور وجمعه يخالف جمع المسمى المذكور فيعلم انه
مجاز فيه كالامر فانه يجمع بالمعنى الحقيقي باوامر وفي الفعل بامور ويضعف بان اختلاف الجمع
لا اشعار فيه بكونه حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر وقد يجمع اللفظ الواحد الحقيقي بجموع كثيرة و
قد يتفق الحقيقي والمجاز في الجمع التاسع المعنى الحقيقي اذا كان متعلقا بالغير فاذا استعمل فيما لا يتعلق
به شيء كان مجازا فالقدرة اذا اريد بها المعنى الحقيقي وهو الصفة المؤثرة كان متعلقا بالمقدور
واذا اطلقت على المقدور كما في قولهم انظر الى قدرة الله تعالى فلا مقدور لها فلم يكن لها متعلق
فيكون مجازا وهو ضعيف لاحتمال كون اللفظ حقيقة فيهما ويكون بحسب احدى حقيقتيه متعلق
دون الاخرى وبالجملة التعلق ليس من توابع كون اللفظ حقيقة بل من توابع المسمى العاشر
صحة النفي دليل المجاز وعدمها دليل الحقيقة فانه يصح نفي الحمار عن البليد ولا يصح نفي الانسانية
عنه قيل انه يلزم الدور لان صحة النفي لا يثبت الا بعد معرفة كونه مجازا الحادي عشر التزام
تقييده دليل على المجاز مثل جناح الذل ونار الحرب الثاني عشر توقفه على المسمى دليل المجاز مثل
ومكروا ومكر الله **الفصل السابع** في التعارض بين احوال الالفاظ انه لما اتسع استعمل الالفاظ
فيها بل الواضع نفسه فلم يقتصروا باللفظ على المعنى الواحد ولم يوجبوا ثبوته في موضعه بل
جوزوا نقله عنه وحذفه بالكلية مع بقاء ما يدل عليه التزاما وافضى بهم هذا الاتساع
الى

الى تجويز اتحاد اللفظ مع تكثر معناه كالمشترك والى انتفائه عن موضعه من غير اهمال له بالكلية
كالمجاز او بالكلية كالمنقول او عن بعض مواضعه كالمخصص والحذف مع قيام ما ينبئ عنه كالاضمار
وكانت هذه الاشياء غير متضادة بل يمكن اجتماعها في اللفظ واجتماع عدة منها وامكن الاكتفاء باحدها
عن صاحبه ولا بد من الاكتفاء مما يجب المصير اليه مع امكانه لا جرم وجب النظر في اولوية المكتفى به
ولما كان اختلال الفهم انما يحصل عن خمسة امور الاول الاشتراك الثاني النقل العرفي او الشرعي الثالث
المجاز الرابع الاضمار الخامس التخصيص ولا تقتضي اثبات شرط يتوقف عليه وجود المذكور لا صحة
اللفظ وجب النظر في التعارض بينها ودليل الحصر انه مع انتفاء الاشتراك والنقل يكون اللفظ
موضوعا لمعنى واحد ومع انتفاء المجاز والاضمار يكون المراد باللفظ ما وضع له ومع انتفاء التخصيص
يكون المراد جميع ما وضع له وانواع التعارض عشرة لحصول اربعة من المشترك والاربعة الباقية
وثلثة من المنقول والثلاثة واثنين من المجاز والباقيين وواحد من الباقيين فههنا مباحث الاول
الاول اذا تعارض النقل والاشتراك فالاشتراك اولى خلافا لفخر الدين الرازي وجماعة كقولكم الطواف
بالبيت صلوة فنقول يشترط فيه الطهارة كالصلوة المنقول فلو قال الخصم الصلوة مشتركة بين المعهود
الشرعي واللغوي كان ادعاء النقل اولى عندهم لنا وجوه احدها ان النقل يقتضي الوضع في معنيين على
التعاقب ونسخ الاول والاشتراك لا يقتضي النسخ فيكون اولى لما ياتي من اولوية الاشتراك من
النسخ الثاني لم ينكر المحققون الاشتراك والكثير منهم النقل تطرق الخطأ في المنقول ثابت دون
المشترك فان المشترك ان وجد مع القرينة عرف السامع القاصد عينا وان لم يوجد تعذر عليه
العمل فتوقف فلا خطأ على التقديرين وفي النقل ربما خفي عنه النقل الى الجديد فهم الاول
وليس مرادا فحمله عليه فوقع في الخطأ والرابع النقل يقف على ما يقف عليه المشترك وزيادة فيكون مرجوحا
وذلك ان الاشتراط يمكن تحصيله بوضع واحد فمنقول الواضع وضعه لهذين تحصيلا لغرض التعريف
اجمالي اما النقل فيقف على وضع اول ثم على نسخه ثم على وضع جديد والموقوف على امور كثيرة مرجوح
بالنسبة الى الموقوف على واحد منها الخامس مقصد الاشتراك قد يحصل في النقل دون العكس فان
السامع قد يسمع استعمال اللفظ في المعنى الاول وفي المعنى الثاني ولم يعرف انه نقل الى الثاني فظنه
مشتركا فحصلت له مفاسد الاشتراك مع مفسدة جهله بالنقل وجميع مفاسد المنقول فكان الاشتراك
اولى والمشترك اكثر وهو دليل الرجحان والا لرجح الواضع اكثر المفاسد على اقلها اجاب فخر الدين
عن ذلك كله بان الشرع اذا نقل اللفظ عن معناه اللغوي الى الشرعي فلا بد وان يشتهر ذلك النقل
وان يبلغ حد التواتر فح يزول المفاسد اجمع وليس بجيد اما اولا فلان البحث ليس في نقل شرعي بل في
مطلق النقل وان يبلغ حد التواتر واما ثانيا فلان انتهاء النقل كيف نسخ وضع الاول وتوقفه
عليه وعلى وضع جديد وقلة وجوده واما ثالثا فلان التواتر انما يحصل بالتدريج والمفاسد حاصلة
قبله واما رابعا فلانهما انما يتعارضان في لفظ لم يكن كونه منقولا ولا مشتركا نعم لو تعارض لفظ
منقول مع اخر مشترك في اثنين مثلا فالتمسك بالمنقول اولى لا قتضاء النقل ارادة معين دون
الاشتراك ولا يرد عليه شيء من تلك الوجوه ثم احتج بان نفي النقل يكون اللفظ موضوعا لحقيقة واحدة

قبل النقل وبعده الا انه في بعض الاوقات مفرد بالاضافة الى معنى وفي بعضها مفرد بالنسبة
الى آخر والمشترك مشترك في جميع الاوقات فكان الاول والجواب ان اتحاد المعنى مع حصول
المقاصد الفاسدة من تعدده غير مفيد وقد لا يحصل المقاصد بسبب التعدد في المنقول
البحث الثاني في ان المجاز اولى من الاشتراك اذا تعارض المجاز والاشتراك كان المجاز اولى
كما يقول النكاح مجاز في الوطي فيكون حقيقة في العقد فيحرم على الابن من عقد عليها الاب وطي قال
الخصم بل هو حقيقة فيه فلعله المراد وجوابه ان المجاز اولى لانه اغلب واكثر والاكثرية دليل الاولوية
وحصول الفائدة دائما مع المجاز دون الاشتراك والخاية العصوى في الوضع الاستفادة وبيان
دوام الفائدة ان اللفظ ان تجرد من القرينة حمل على الحقيقة وان لم يتجرد حمل على المجاز فدائما يحصل
منه الفائدة واما المشترك فان وجدت القرينة افاد تعين المراد والا فلا ولا ذاك المشترك المستبعد
من استعمال اللفظ في المعنى وضده او فيه او في نقيضه ولانه محتاج الى قرينتين ولان المجاز قد
يكون اوجز وابلغ واوفق ويتوصل به الى التسجيع والمقابلة والمطابقة والمجانسة والروي ولانه اوسع
في العبارة اذ قد يعبر عن الشيء الواحد بلفظ حقيقي وبالفاظ مجازية كثيرة فان قيل الاشتراك اولى من
وجوه احدها المشترك ابعد عن الخطا لانه ان وجد مع القرينة حمل عليه والا توقف السامع اما المجاز
فان وجدت القرينة حمل عليه والا فعلى الحقيقة ويقع في الخطا على تقدير ارادة المجاز فعلى التقدير
الاول يحصل محذور واحد مع التجوز عن القرينة وهو الجهل بمراد المتكلم وعلى الثاني يحصل محذوران
احدهما هذا والثاني اعتقاد ما ليس بمراد الثاني الاشتراك يتوقف على شيء واحد وهو الوضع لانه
قد يحصل بوضع واحد والمجاز يتوقف عليه وعلى وجود ما يصلح مجازا وعلى العلاقة بصحته وعلى
تعذر الحقيقة فيكون الاول اولى الثالث المشترك اذاك دليل على احد معنييه انحصر في الاخر بخلاف
المجاز فانه لا ينحصر على تقدير تعذر حمله على الحقيقة الرابع المشترك يفيد احدهما لا بعينه ودلالة
اللفظ على هذا القدر حقيقة لا مجاز فيكون اولى من المجاز الخامس حمله على المجاز يفضي الى نسخ الحقيقة
بخلاف المشترك ولا بد للناظر مع الاشتراك من البحث عن القرينة فيبعد عن الخطا بخلاف المجاز فانه
يحمله على الحقيقة فيقرب من الخطا السادس الفهم في صورة الاشتراك يحصل بادنى القرائن فانه كاف
في الترجيح وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تقاوم اصالة الحقيقة وتزيد عليها السابع المشترك
مطرد لانه من خواص الحقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز الثامن الاشتقاق يحصل من كل واحد من الحقيقتين
و يتسع بخلاف المجاز التاسع يصح المجاز من كل واحد من معنى المشترك فتكثر الفائدة بخلاف المجاز
العاشر المشترك مستغن عن العلاقة وعن الحقيقة وعن مخالفة الظاهر والجواب ان المجاز اغلب واكثر
فلا يعارض ما ذكرتموه البحث الثالث في التعارض بين الاشتراك والباقيين الاول الاضمار اولى
من الاشتراك كقوله صم في خمس من الابل من الابل شاة فيقول الخصم الواجب عين الشاة لان في
مشتركة بين الظرفية والسببية فيقول الاخر بل مقدار الشاة لان في الفرضية خاصة فيصير في
خمس من الابل مقدار شاة لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وتعميمه في المشترك
فكان اختلال الفهم فيه اكثر لا يقال الاضمار يفتقر الى ثلث قرائن دالة على اصل الاضمار وامرين على موضعه

وثالثة

وثالثة على نفس المضمر والمشترك يفتقر الى قرينة واحدة لانا نقول الاضمار وان افتقر الى
ثلث قرائن لكن في صورة واحدة والمشترك وان احتاج الى قرينة واحدة لكن في جميع الصور وايضا
الاضمار اوجز واخصر ويعد من محاسن الكلام قال صلعم اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام
اختصارا وايضا من شرط الاضمار العلم بالمضمر ولا يحصل منه اختلال الفهم بخلاف المشترك الثاني
التخصيص اولى من الاشتراك كما لو قال النكاح حقيقة في العقد فيقتضي قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
تحريم منكوحة الاب وان كانت بنكاح فاسد الا ان هذه المنكوحة خصت عن قضية النص فتبقى
المنكوحة داخلة تحت التحريم فيقول الاخر بل النكاح مشترك بين العقد والوطي وليس المراد النص
العقد والا لزم تخصيص المنكوحة بالفاسد فتعين ان المراد الوطي وجوابه التخصيص خير من الاشتراك
لانه خير من المجاز على ما يأتي والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم البحث الرابع في باقي المعارضات
احدها المجاز اولى من النقل مثاله يقول المستدل الصلوة حقيقة في الدعاء ومجاز في المعنى الشرعي لاشتماله
على الدعاء من باب اطلاق اسم الجزء على الكل فيقول الخصم بل هو حقيقة في الشرعي بالنقل وجوابه
ان المجاز اولى لافتقار النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع وهو متعذر والمجاز يتوقف
على قرينة صارفة عن الحقيقة وهي وهي متيسرة لا يقال انا تثبت النقل فهم كل واحد مراد المتكلم بحكم الوضع
فينتفي الخلل في الفهم والحقيقة اذا لم ترد فقد يتعذر المجاز ويخفى وجهه فيقع الاختلال لانا نقول
الحقيقة تصير عن فهم المجاز اذ شرط العلاقة بينه وبين الحقيقة والنقل اذا خرج المعنى الاول
بقرينة لم يتعين المنقول اليه فكان المجاز اقرب الى الفهم ولما في المجاز من الفوائد التي لم توجد في
النقل الثاني الاضمار اولى من النقل لما قلناه في اولوية المجاز مثل ان يقول المستدل لا يجوز بيع
الذهب بمثله متفاضلا لان الربوا فيقول الاخر بل العقد صحيح والمحرم الزيادة وهذا اولى لان
كونه حقيقة في مطلق الزيادة فيصير
النقل وحرم اخذ الربوا فيلزم الاضمار وهو اولى من النقل الثالث التخصيص اولى من النقل لان
التخصيص خير من المجاز على ما يأتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم مثل ان يقول الخصم في
قوله تعالى واحل الله البيع لفظ البيع حقيقة في كل معاوضة ومبادلة تجري بين الناس خص منه
كل معاوضة غير شرعية فيبقى الجامعة لشرائط الصحة فيقول الاخر بل الشرع نقله الى العقد
الجامع لشرائط الصحة الرابع المجاز والاضمار سواء كقوله صم الطواف بالبيت صلوة
فيقول الخصم الطواف يصدق عليه الصلوة مجازا لاشتماله على الدعاء من باب اسم
الكل باسم جزئه فيقول الاخر بل فيه اضمار وهو مثل الصلوة لاحتياج كل منهما الى قرينة
صارفة عن غير الظاهر وكما يخفى تعيين المضمر كذا يخفى تعيين المجاز الخطا وكما يخفى تعيين المجاز لا يقال
الحقيقة تعين على فهم المجاز لانا نقول وهي تعين على فهم الاضمار اذ حده سقوط
شيء من الكلام يدل الباقي عليه الخامس التخصيص اولى من المجاز لانا نقول لقوله تعالى
اقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد الحقيقة خص عنه اهل الذمة فيقول الاخر بل المراد غير فيكون
مجازا من باب اطلاق الكل على الجزء او نقول حقيقة اللمس ناقضة كقوله او لامستم لكن خص لمس المحرم

بحقيقته فيكون التخصيص اولى لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز
اذا لم يوقف فيه على قرينة يحمل على الحقيقة فلا يحصل ورود اللفظ العقد في التخصيص دليلا على
جميع الافراد فاذا خرج البعض بدليل بقي معتبرا في الباقي من غير افتقار الى تامل وبحث واجتهاد
وفي المجاز انعقد اللفظ على الحقيقة فاذا خرجت بقرينة احتيج في صرف اللفظ الى المجاز بلا استدلال
فكان التخصيص ابعد عن الاشتباه فكان اولى السادس التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز
والمجاز والاضمار متساويان لقوله ع لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فيقول الخصم انه يتناول
لعموم الفرض والنفل خص التطوع لجواز انعقاده بنية قبل الزوال فيبقى حجة في الفرض فيقول الاخر
يجوز التاخير في الفرض الى قبل الزوال وفي النفي اضمار وتقديره لا صيام فاضل فرع الاول النسخ
تخصيص في الازمان وما اوردنا في الترجيحات التخصيص في الاعيان لو تعارض النسخ والاشتراك
كان الاشتراك اولى لاحتياطهم في النسخ دون التخصيص ولهذا جوزوا تخصيص العام بخبر الواحد دون
النسخ والاصل في ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل بخلاف التخصيص وفيه نظر فان هذا يقتضي ترجيح
التخصيص على النسخ وقد ظهر في الاول ان التخصيص اولى من الاشتراك فقد حصل من مجموع الامرين ان
التخصيص اولى من الاشتراك والنسخ وهذا لا يقتضي رجحان الاشتراك على النسخ ولا العكس بل الحكم
توقف الاشتراك على الوضع وتوقف النسخ عليه وعلى رفع الحكم الثاني التواطي اولى من الاشتراك لاتحاد
المفهوم في الاول والتعدد في الثاني والمشترك ليس بواحد الثالث جعل اللفظ مشتركا بين علمين
اولى من جعله مشتركا بين معنيين لو تعارضا لاختصاص الاعلام في الاشخاص غالبا والمعاني امور
كلية واختلال الفهم مع الاشتراك فيها اكثر وكذا جعله مشتركا بين علم ومعنى اولى من جعله مشتركا
بين معنيين لو تعارضا الرابع اذا تناول اللفظ شيئا بجهة اشتراك وبجهة تواطؤ فاعتقاد الثاني
الثاني اولى كالاسود المتناول للقار والزنجي بالتواطؤ وللقار والمسمى به بالاشتراك فاذا
اسود اللون يسمى به واطلق عليه اسود كان اطلاقه باعتبار اللون اولى من اللقب اذ في الاول
يكون الاطلاق بحسب التواطؤ والثاني بحسب الاشتراك الفصل الثامن في تفسير حروف
يحتاج اليها الفقهاء وفيه مباحث البحث الاول في الواو اختلف الناس في الواو العاطفة فذهب
الناس الى انها للجمع المطلق من غير ترتيب حتى قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون
البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا
من كتابه انها للجمع من غير ترتيب ونقل عن الفراء انها للترتيب فيما يستحيل فيه الجمع مثل واركعوا
واسجدوا وقال اخرون انها للترتيب مطلقا لنا وجوه الاول انها قد ترد فيما يمتنع فيه الترتيب
كالتقابل تقابل زيد وعمرو ولهذا لم يصح تقابل زيد فعمرو او ثم ولو كانت للترتيب لامتنع دخولها
عليه امتناع دخول الفاء وثم وفيه نظر لامكان ان يكون مجازا مثل واسأل القرية فانه لا
يلزم امتناع اسناد السؤال الى القرية حكم بكونه مجازا الثاني لو كانت للترتيب
لكان قولنا قام زيد وعمرو قبله تناقضا وقام زيد وعمرو بعده تكريرا لما تقدم حكم الثاني منفردا الى
مغاير لحكمه منضما فجاز افادة اللفظ معنى حالة اجتماعه دون انفراده

معنى حالة اجتماعه دون انفراده وبالعكس فانك لو قلت قام زيد افاد الجزم ولو ادخلت
الهمزة خرج عن ذلك لانا نقول هذا اشارة الى وجود المعارض والاصل عدمه قيل لا تناقض
مع احتمال المجوز ولا تكرير لافادة المنع من الحمل على المجاز وهو مطلق الجمع وفيه نظر لان
الاصل عدم المجاز الثالث قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة قدم الدخول وفي اية
اخرى وقولوا حطة قدم القول وادخلوا الباب سجدا اخر والقضية واحدة ولو افادت
الترتيب لكان مقدما ما هو مؤخر لا يقال يحتمل ان يكون مجازا في احدى الايتين وفيه نظر لان الاصل
عدم المجاز الرابع قال الله تعالى اركعي واسجدي لو كان من شرعها تقديم الركوع على السجود
الخامس لو كانت للترتيب لكان قولنا جاء زيد وعمرو وحال مجيئهما معا كذبا والثاني باطل وكذا المقدم
قيل لا كذب مع ارادة المجاز مثل رايت اسدا وفيه نظر لاصالة عدم المجاز بخلاف ما ثبت انه مجاز
السادس الترتيب غير مراد في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهلها وقوله او تقطع
ايديهم وارجلهم والسارق والسارقة والزانية والزاني والاصل الحقيقة السابع اذا قال العبد اشتري
اللحم والخبز لم يفهم منه الترتيب الثامن سئل بايهما نبتدئ من الصفا والمروة فقال ابدؤوا بما بدأ الله ولو كانت
للترتيب لم يفتقر الى السؤال مع ان الصحابة كانوا من فصحاء العرب ولما احتيج في الابتداء بالصفا الى الاستدلال
وفيه نظر لجواز انه تحقق ارادة الحقيقة الى هذا التاسع قال اهل اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة
كواو الجمع وياء التثنية في المتفقة وجب لجواز جمع المختلفات استعملوا واو العطف ولما كان قولنا جاء
الزيدون لا يوجب ترتيبا ولا تعقيبا بل مطلق الجمع كان قولنا جاء زيد وعمرو وخالد كذلك قضاء
للتسوية ولا يمكن اختصاص واو العطف بزيادة الترتيب لانه مناف للقصد بالتسوية العاشر
لو كان للترتيب لما حسن جاء زيد وعمرو بعده او قبله لتقدم احدهما او التقارن لكونه مفهوما من اللفظ وفيه
نظر لاحتمال ازالة توهم استعمال المجاز الحادي عشر الجمع معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من
وضع لفظ يدل عليه وليس الا الواو الثاني عشر لو اقتضت الترتيب لصح دخولها في جواب الشرط
كالفاء والثاني باطل اتفاقا فكذا المقدم وفيه نظر لمنع الملازمة وهذا ليس عله لجواز الترتيب
احتج المخالف بوجوه احدها قوله تعالى واركعوا واسجدوا فانه يقتضي الترتيب الثاني
قال النبي ص لما سئل اصحابه عن البدأة بالصفا او المروة ابدؤوا بما بدأ الله به وذلك يدل على الترتيب
الثالث روي ان شخصا قام بين يدي رسول الله ص وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى
ومن عصاهما فقد غوى فقال ص بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله ولو لم يفد
الترتيب لم يكن بين العبارتين فرق الرابع قال عمر لشاعر كفى الشيب والاسلام
للمرء ناهيا لو قدمت الاسلام على الشيب لاجزتك الخامس انكر الصحابة على ابن عباس حيث
امر بتقديم العمرة وقالوا لم تامرنا بالعمرة قبل الحج والله يقول اتموا الحج والعمرة ولولا الترتيب
لما صح ذلك السادس لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وقع واحدة بخلاف انت طالق
ثلثا ولو لم يكن للترتيب لما افترقا السابع الترتيب لفظ يستدعي سببا والترتيب في الوجود
صالح له فوجب الحمل عليه الثامن الترتيب على وجه التعقيب وضع له الفاء وعلى جهة التراخي

وضع له ثم ومطلق الترتيب معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وهو
الواو ولا يقال الجمع ايضا معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه ولا لفظ له سوى الواو ولانا نقول
لما حصل التعارض وجب سلم الترجيح وهو معنى لان الجمع جزء من الترتيب ولا ثم له فاذا
كان حقيقة في الترتيب امكن ان يجعل مجازا في الاعم وهو مطلق الجمع بسبب الملازمة ولو
جعلنا الجمع المطلق لم يكن الترتيب لانه جائز فلم يمكن جعله مجازا فيه لانتفاء الملازمة وبالجواب عن
الاول المنع من افادة الاية الترتيب بل هو فعله صلعم وقال رسول الله صلعم صلوا كما رأيتموني اصلي
وعن الثاني انه لو كان للترتيب لما احتاجوا الى السوال ولو كان ايضا للجمع لما احتاجوا اليه
فيتعارضان فتبقى قوله ثم ابدوا بما بدا الله به دليلا على الترتيب خاليا عن المعارض وفيه نظر فان
الاستغناء واقع على تقدير الترتيب دون الجمع الشامل لامور ثلثة فاحتاجوا الى السوال فيه دون
الاول والاستفادة من خارج وعن الثالث انه صلعم انكر في ترك افراد اسم الله بالذكر
فانه ادخل في التعظيم لا لاجل الترتيب اذ لا ترتيب في قوله ومن عصى الله ورسوله فان معصيتهما
متلازمان وهذا بان يدل على فساد قولهم اولى وعن الرابع ان عمر قصد التعظيم بتقديم ذكر
الاعظم لا على قصد الترتيب بل باعتبار ان الادب يقتضي ان يكون المقدم في الفضيلة مقدما
في الذكر وعن الخامس انه معارض بامر ابن عباس بتقديم العمرة وهو من فصحاء العرب وتراجمة
القرآن ويمنع ايضا استناد الانكار الى فهم الترتيب بل لفهم مطلق الجمع وانكروا عليه حيث امرهم
بالتقديم مع انتفاء دلالة الاية عليه وعن السادس بالمنع من وقوع الثلث في الموضعين سلمنا لكن
نمنع عدم وقوعه في قوله انت طالق وطالق وطالق بل يقع الثلث وهو القول القديم للشافعي
وبه قال احمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث بن سعد وربيعة وابن ابي ليلى سلمنا لكن الفرق
ظاهر لان قوله انت طالق ثلاثا تفسير الطلاق بالثلث فكان مفهوما وقوله وثانيا وطالق ليس
يفسر القول انت طالق والكلام يعتبر باخره فكان الاول واقعا بخلاف الثاني حيث كان قوله انت
طالق كلاما تاما فبانت به بخلاف قوله ثلثا فانه في حكم البيان وعن السابع بان التقديم لفظا لا
يقتضي التقديم في نفس الامر كما قالوا رايت زيدا عليت عمرا فان تقديم زيد في الذكر لا يقتضي
تقديمه في نفس الامر اجماعا على انه يحتمل ان يكون السبب في التقديم اللفظي شدة الاهتمام
به او قصد الاخبار عنه خاصة ثم تجدد عزم الاخبار عن غيره ولو كان الابتداء لفظا يدل
على الترتيب لما احتيج الى جعل الواو للترتيب وعن الثامن من المعارضة لشدة الحاجة الى
التعبير عن الاعم دون الاخص فانه متى احتيج الى ذكر الاخص احتيج الى ذكر الاعم ولا
ينعكس فكانت الحاجة الى التعبير عن الاعم اشد فكان اولى بالوضع واعلم ان الجويني
نقل عن اصحاب ابي حنيفة ان الواو للجمع وعن اصحاب الشافعي انها للترتيب ثم نسبتها
الى التحكم وانه توهم ان قصد الحنفية انها تفيد المصاحبة ولا شك في انه تحكم ان قصدوا ذلك
والظاهر ان قصدهم ما احتججناه نحن من انها للجمع الصادق على الترتيب والمعية لا ما فهمه هو
في الفاء الفاء يقتضي التعقيب الممكن وقد اجمع النحويون على انها تفيد الترتيب

بغير

بغير مهلة وهو معنى التعقيب وقيدنا بالممكن ليدخل مثل دخلت بغداد والبصرة واجماع اهل اللغة
على افادة التعقيب حجة وايضا لو لم يكن للتعقيب لم يدخل على الجزاء اذا كان بغير لفظ الماضي والمضارع
لكنها تدخل فيه بيان الشرطية ان الجزاء لا بد ان يحصل عقيب الشرط وبيان وجوب الدخول الجزاء
لكنها يدخل فيها بيان الشرطية ان الجزاء لا بد ان يحصل عقيب الشرط اذا لم يكن ملفوظ الماضي والمضارع
وجبت الفاء مثل من دخل داري فله درهم فهو مكرم وانكر المبرد من يفعل الحسنات الله يشكرها وقيل
من يفعل الخير فالرحمن يشكره وفيه نظر لان قولك من دخل داري اكرمته لا يقتضي وجوب الاكرام عقيب
الدخول بلا فصل اقضى ما في الباب انه يقتضي الترتيب اما التعقيب فلا وكذا من دخل داري فهو
مكرم لان الفاء انما اقتضت تجويز الجزاء بالجملة الاسمية احتج المخالف بوجوه احدها قال الله تعالى
لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والاسحات لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى الى يوم
القيمة فقد جاءت لا بمعنى التعقيب وقوله تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة
مع ان الرهن قد لا يحصل عقيب المداينة الثاني الفاء قد تدخل على لفظ التعقيب ولو كان الفاء
للتعقيب لما صح ذلك الثالث التعقيب يصح الاخبار عنه بمجرد ذكره بخلاف الفاء فهي مغايرة له والجواب
عن الاول بالحمل على المجاز ويجب تاويله بان حكم الافتراء الاسحات وحكم المداينة الرهن او تقول لما كان
يوعد الله تعالى صدقا كان الواقع عقيب الاخبار به او تقول لما حكم الله في عدة مواضع من الكتاب العزيز
بقرب الساعة حتى جعلها الله تعالى من لمح البصر كان ذلك ابلغ معاني التعقيب وحيث خرجت اية المداينة
مخرج الارشاد اقتضى ذلك التعليم تعقيب الرهن للدين وعن الثاني انه محمول على التاكيد وعن الثالث
انه الحق في جميع الحروف مع انها موضوعة لمعانيها والاصل في ذلك ان الفاء تدل على التعقيب والدليل
مغاير للمدلول ولا يلزم من صحة الاخبار عن احد المتغايرين صحة الاخبار عن الاخر وقد ترد الفاء
بمعنى الواو كقوله بين الدخول فحومل **البحث الثالث** في باقي الحروف وهي مسائل احدها في للظرفية اما
تحقيقا مثل زيد في الدار وهو حقيقي بان لا يزيد الظرف على المظروف ومجازي وهو الذي يزيد لا جرم
وهو ايضا فهو اما طبيعي كالهرة في اهابها او عرضي كالانسان في القميص واما تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم
في جذوع النخل المشابهة في التمكن فان المصلوب يتمكن على الجذع كما يتمكن المتمكن في مكانه وكذا قولنا زيد
في الصلوة وشك في هذه المسئلة وقال بعض الفقهاء انها للسببية كقوله صلعم في النفس المؤمنة مائة من الابل
ويضعف بان اهل اللغة لم ينقلوه الثانية لفظة من ترد لابتداء الغاية من المكان مثل سرت من البصرة
وضعف من بحج ومن دهر وللتبعيض مثل خاتم من فضة وللتبيين نحو قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان
وزائدة مثل ما جاءني من احد وانما تزاد بعد النفي وقيل انها للتمييز لا يخفى عليك فان قولك سرت من الكوفة
قد ميزت مبدأ السير وقولك خاتم من فضة ميزت الخاتم بانه ليس من حديد وقولك ما جاءني
من احد ميزت عنه الذي نفيت عنه المجيء وفيه نظر اذ لا يلزم من الاشتراك في معنى كلي وضع
اللفظ له ولا من وضعه له عدم وضعه للجزئيات والا لزم نفي الاشتراك بين الكل وجزئه و
المرجع في ذلك الى اهل اللغة الثالثة الى لانتهاء الغاية بالنقل وقيل انها مجملة لان الفعل يدخل
فيما بعدها تارة كقوله وايديكم الى المرافق فان الغاية هنا داخلة وتارة تخرج الغاية كقوله تعالى ثم

انه الصيام الى الليل وهو ضعيف لان الاجمال تابع للوضع وليست الى موضوعة لدخول الغاية
تارة وخروجها اخرى على سبيل الاشتراك الامتناع وضع اللفظ للمتقبضين وفيه نظر لما تقدم من
جوازه وانما الحق في الجواب انا نظرنا الى الاستعمال فيها بدخول الغاية وخروجها وانما استفيد من خارج
وهو ان الغاية ان كانت متميزة عن ذي الغاية بمفصل حسي كالليل وجب خروجها والا وجب دخولها
كما في اليد والمرفق اذ ليس بعض المفاصل اولى بالاخراج من بعض فوجب دخول الجميع الرابعة الباء للالصاق
والاستعانة وقيل اذا دخلت على فعل متعد بنفسه افادة التبعيض كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم خلافا
للحنفية وان دخلت على ما لا يتعدى بنفسه مثل كتبت بالقلم ومررت بزيد لم يفد بل الالصاق واحتج
فخر الدين الرازي بالفرق بين قولنا مسحت يدي بالمنديل والحائط وبين مسحت المنديل والحائط
في ان الاول يفيد التبعيض والثاني يفيد الشمول وفيه نظر لان الفعل مع ذكر المفعول الاول وهو قولك
يدي لا يتعدى بنفسه الى المنديل ولو حذفت يدي وجعلت المنديل ممسوحا لا آلة منعنا الفرق
واحتجت الحنفية بان قولنا مررت بزيد وكتبت بالقلم وطفت بالبيت نعقل منه الالصاق لا غير
ولان ابن جني قال لا يعرف اهل اللغة قول بعضهم الباء للتبعيض والجواب عن الاول ان المرور والكتابة
لا يتعديان بانفسهما فلهذا لم يفد سوى الالصاق واما الطواف فان معناه الدوران حول جميع
البيت ولا يقال لمن دار حول بعضه طائفا ولهذا لم يفد التبعيض بخلاف المسح فانه من مسح بعض راسه
يصدق عليه انه ماسح وقول ابن جني شهادة نفي لا تقبل الخامسة انما للحصر خلافا للشذوذ لوجوه
احدها قال ابو علي الفارسي ان النحاة اجمعوا عليه وصوبهم وقولهم حجة الثاني قال الاعشى وانما العزة
للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا ومثلي ولا يتم مقصود
الشاعر الا بالحصر الثالث لفظة ان موضوعة للاثبات وما للنفي حالة الافراد فبقي الوضع حالة التركيب
والا لكان التركيب مخرجا للالفاظ عن معانيها قطعا لان الاصل البقاء على ما كان واذا تقرر هذا فنقول
لا يمكن توارده على معنى واحد والا لزم التناقض بل لا بد من محلين فاما ان يكون الاثبات واردا
على غير المذكور والنفي على المذكور وهو باطل بالاجماع او بالعكس وهو المراد من الحصر احتج المخالف
بقوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وبالاجماع من ليس كذلك مؤمن ايضا والجواب
انه محمول على المبالغة المقدمة الثانية في كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى على الاجمال وفيه فصول الاول
في الكتاب وفيه مباحث الاول في تعريفه فقال بعضهم الكتاب ما نقل الينا بين دفتي المصحف بالسبعة
المشهورة نقله متواترا واعترض بانه لا يعني بالكتاب سوى القرآن المنزل علينا على لسان جبرائيل
وذلك مما لا يخرج حقيقته بتقدير عدم تواتره بل ولا بتقدير عدم نقله الينا بالكلية غاية ما في الباب
انا جهلنا وجود القرآن بتقدير عدم نقله متواترا وعدم علمنا بكونه قرآنا بتقدير تواتره وعلمنا به
غير ماخوذ في حقيقته فلا يمكن اخذه في تحديده وفيه نظر اذ لا يريد اشتراط النقل المتواتر
في حقيقة القرآن بل يريد ان الذي نقل نقلا متواترا انه قرآن على سبيل التعريف الرسمي
وقيل هو القرآن المنزل فقولنا القرآن احتراز عن سائر الكتب المنزلة كالتوراة والانجيل فانها
وان كانت كتب الله تعالى الا انها ليست الكتاب المعهود لنا على الاطلاق الذي يحتج به في شرعنا

على

على الاحكام الدينية وخرج به ايضا ما انزل من الوحي على النبي صلعم مما ليس بمتلو فانه ليس
بكتاب وقيل هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه البحث الثاني في اشتراط التواتر في احاده اتفقوا
على ان ما نقل الينا نقلا متواترا من القرآن فهو حجة واختلفوا فيما نقل الينا احادا كمصحف ابن مسعود
وغيره هل يكون حجة ام لا فنفاه الشافعي فقال ابو حنيفة انه حجة وعليه بنى وجوب التتابع في
صيام كفارة اليمين حيث نقل ابن مسعود في مصحفه قوله فصيام ثلثة ايام متتابعات والحق الاول
لنا ان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله ولانه نقله قرآنا ونقله قرآنا خطا فلا يكون حجة
اما المقدمة الاولى فتقديرية واما الثانية فلان النبي صلعم كان مكلفا باشاعة ما نزل عليه من
القرآن الى عدد التواتر ليحصل القطع بنبوته فان المعجزة وحينئذ لا يمكن التوافق على عدم نقل ما
سمعوه منه والراوي الواحد ان ذكره على انه قرآن فهو خطا وان لم يذكره على انه قرآن كان مترددا بين
ان يكون خبرا عن النبي صلعم ومذهبا له فلا يكون حجة فان قيل لا نسلم وجوب الاشاعة الى حد التواتر
ومعلوم خلافه فان حفاظ القرآن في زمانه كانوا نفرا يسيرا لم يبلغوا حد التواتر وجمعه ان كان
يتلقى احاد الايات من احاد الناس ولهذا اختلف مصاحف الصحابة ولو كان الناقلون قد بلغوا حد
التواتر لم يكن كذلك واختلفوا في البسملة انها من القرآن او لا وانكر ابن مسعود كون الفاتحة من القرآن
وكذا انكر المعوذتين سلمنا لكن انما يمتنع السكوت عن النقل عن الكل لانهم معصومون عن الخطا اما بالنسبة
الى البعض فلا واذا كان مثل ابن مسعود قد روى ما نقله لم يحصل اتفاق الكل على الخطا بالسكوت
فتعين ح حمل روايته على انه من القرآن فان الظاهر من حاله الصدق ولم يوجد ما يعارضه غايته انه
غير مجمع على العمل به لعدم تواتره وان لم يصرح بكونه قرآنا امكن ان يكون من القرآن وامكن ان يكون
خبرا عن النبي صلعم وامكن ان يكون مذهبا وهو حجة بتقديرين وليس حجة بتقدير واحد ووقوع احتمال
من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه سلمنا انه ليس بقرآن لكن احتمال كونه خبرا يحج فان
روايته لهم لا يوهم الاحتجاج به ولو كان مذهبا لاظهره ازالة للتلبيس خصوصا مع الخلاف في ان
مذهب الصحابي حجة ام لا والجواب الاجماع دل على وجوب الغاية على حد التواتر فان المعجز الدال
على صدقه عم فلو لم يبلغ حد التواتر انقطعت معجزته ولا يبقى هناك حجة على نبوته صلعم ومنع عدم
تواتر الحفاظ في زمانه عليه السلم سلمنا لكن لا يلزم من عدم بلوغ حفاظ جملة القرآن عدد التواتر
في زمانه صلعم عدم بلوغ الحفاظ لاحاده فجاز ان يكون احاده متواترة وان لم يبلغ الحفاظ بجملته عدد
التواتر بان يتواتر جماعة على نقل بعضه ثم يتواتر جماعة اخرى على نقل بعض اخر وهكذا وتوقف
الجمع على نقل الاحاد ليس لانه لم يكن في كونها قرآنا بل في تقديمها وتاخيرها وطولها وقصرها
واما اختلاف المصاحف فكل ما هو من الاحاد فليس بقرآن وما هو متواتر فهو قرآن وقوة الشبهة
في التسمية لا في كونها قرآنا بل في وضعها في اول كل سورة وانكار ابن مسعود للفاتحة والمعوذتين
لم يكن في انزالها بل في اجرائها مجرى القرآن في حكمه وقوله اذا رواه ابن مسعود لم يتفقوا على الخطا قلنا لكن
لا تقوم الحجة في كونه قرآنا كيف وان سكوت من سكت وان لم يكن ممتنعا الا انه حرام لوجوب نقله
عنه فلو كان ما يفرد بها ابن مسعود قرآنا لزم ارتكاب باقي الصحابة الخطا حيث لم ينقلوه ولم يوصلوه

اعتماد على شيء من جنبه تعالى ولا من جنب رسول الله صم اذ لا خبر الا ويحتمل ان يكون المقصود
منه غير المفهوم وهو معلوم البطلان واعلم ان هذه المسئلة ايضا تمشي على قواعد الاشاعرة حيث نفوا
الحسن والقبح العقليين بل على قواعد المعتزلة احتجت المرجئة بالايات المتشابهة كالدالة على اليد واليمين
والوجه والروح ومكر الله والاستواء على العرش وغير ذلك فانها لا يراد منها ما فهم عنها من ظواهرها بل
ما ليس بمعلوم عندنا والجواب ان الايات المتشابهة لها تاويلات ظاهرة عند اهل التفسير فلا يكون
خطابا بغير المفهوم البحث الثالث في ان الاستدلال بالادلة اللفظية قد يكون قطعيا نازع في ذلك جماعة و
زعموا ان الادلة اللفظية ظنية واحتجوا على ذلك بانه يتوقف على مقدمات كلها ظنية فيكون ظنيا
المقدمة الاولى نقل اهل اللغة والنحو والتصريف وهي امور ظنية اذ المرجع في ذلك الى اهل اللغة وقد وقع
الاجماع على انتفاء عصمتهم وعدم تواترهم فجاز عليهم الخطأ والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا متعدده
والمرجع في النحو والتصريف الى اشعار القدماء لكن التمسك بتلك الاشعار يتوقف على مقدمتين ظنيتين
احدهما ان رواتها احاد والاحاد لا تفيد العلم وايضا فانها مرسلة والمرسل مردود عند الاكثر الثانية سلمنا
انه صح النقل عن ذلك الشاعر لكن جاز ان يلحن ويغلط اقصى ما في الباب انه عربي لكن العربي قد يلحن ويغلط
فان جماعة من الادباء حكموا بلحن اكابر شعراء الجاهلية واذا كان قد حكموا بلحنهم امتنع الوثوق بقولهم لا يقال
هذه الاغلاط فلا يقدح لانا نقول سلم انها لا تقدح في الظن لكن يقدح في اليقين قطعا لتطرق الاحتمال في كل
واحد من الالفاظ والاعرابات انه ذلك اللحن النادر فيرتفع اليقين المقدمة الثانية عدم الاشتراك اذ بتقديره
يجوز ان يكون المراد من هذا الكلام غير ما فهم عنه وهو ذلك المعنى ولا شك في ان عدم الاشتراك ظني اذ لا
طريق الى الرجوع الى الاصل وليس دلالة ذلك قطعيا الثالثة عدم المجاز فانه بتقدير ان يريد الله تعالى
للفظ مجازه لا يريد حقيقته وحمله على الحقيقة لا يتعين الا بتقدير عدم المجاز ولا شك في ان عدم المجاز
ظني وهو ان الاصل عدمه الرابعة عدم النقل او بتقدير ان يكون الشارع قد نقل اللفظ عن معناه الى
معنى اخر لم يبق الوثوق بارادة المنقول عنه دون المنقول اليه فلا يتعين المعنى الموضوع له الا بتقدير
عدم النقل لكن عدم النقل ظني لا قطعي الخامسة عدم الاضمار اذ بتقديره لا يبقى اللفظ مفيدا للظاهر
بل لذلك المضمر فلا يتعين الحمل على الظاهر الا بعد العلم بانتفاء الاضمار وانتفاء الاضمار ظني لا قطعي السادسة
عدم التخصيص فان العام انما يحمل على عمومه لو لم يكن مخصوصا لكن عدم التخصيص ظني لا قطعي السابعة عدم
الناسخ فان التعبد انما يثبت بالدليل النقلي لو لم يكن منسوخا اذ بتقدير نسخه يبطل حكمه لكن عدم الناسخ ظني
لا قطعي الثامنة عدم التقديم والتاخير اذ بتقديره يتغير المعنى المدلول عليه باللفظ فلا يتعين ارادة
الظاهر الا مع العلم بانتفاء التقديم والتاخير وذلك غير حاصل اقصى ما في الباب ظن انتفائه التاسعة عدم
المعارض النقلي الراجح عليه اذ مع وجود ما يعارضه من الادلة النقلية الراجحة عليه لا يجب المصير اليه فتعين
العمل به انما يتم بنفي المعارض الراجح عليه ~~اذ مع وجود ما يعارضه من الادلة النقلية الراجحة عليه~~ لكن نفيه
ظني فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود العاشرة عدم المعارض العقلي اذ لو دل على نفيه دليل
عقلي لتعين المصير اليه وتاويل النقل لما عرفت من ان العقلي لا يعارضه النقلي اذ لو تعارضا لامتنع العمل
بهما وتركهما لاستحالة الخلو عن النقيضين والجمع بينهما ويستحيل العمل بالنقل اذ ابطال العقلي يستلزم
ابطال

ابطال فرعه وهو النقلي فلو رجح النقل لزم ابطال الدليلين معا فلم يبق الا العمل بالعقلي وتاويل
النقلي لكن عدم المعارض العقلي ظني لا قطعي فعلم ان الدليل النقلي فرع هذه الامور العشرة وهذه
ظنية فيكون اولى بالظنية لا يقال اذا سمعنا دليلا نقليا فلو كان فيه شيء من هذه المفاسد لوجب
على الله اظهاره لانا نقول لا نسلم وجوب ذلك وظاهر انه ليس كذلك فان كثيرا من العلماء يسمع
اية او حديثا ولا يعلم ما اشتمل عليه من اللغة والنحو والتصريف وغير ذلك والجواب ان محكمات القران
مثل قل هو الله احد وغيره يعلم ان المراد منها ظاهرها وان هذه المطاعن منتفية فيها علما قطعيا فيكون
مثل تلك يفيد اليقين البحث الرابع في كيفية الاستدلال بالخطاب اعلم ان اللفظ قد يقتصر دلالته على
معناه فيفتقر الى ضم شيء اخر اليه ليتم دلالته على معناه وقد يستغني عن تلك الضميمة ثم اما ان يدل على
الحكم بلفظه او بمعناه فالاقسام ثلثة الاول ما يدل على الحكم بلفظه اعلم ان اللفظ اذا اطلق وجب
حمله على حقيقته ما لم يقم مانع يمنع منه ولما انقسمت الحقيقة الى اللغوية والشرعية والعرفية انقسم اللفظ
الى ما يوجد فيه سوى واحد وهي اللغوية والى ما يوجد فيه اكثر فالاول يجب الحمل عليه اذا لم يوجد
تغيير من قبل الشرع ولا من قبل العرف واما الثاني فنقول اذا كان اللفظ في اللغة موضوعا لمعنى واحد
وفي العرف قد استعمل في غيره فاما ان يخرج بالعرف عن حقيقته اللغوية او لا فان خرج حتى صار مجازا
في المعنى اللغوي وجب الحمل على العرفي لانه المتبادر الى الفهم والظاهر من اللفظ وان لم يخرج كان مشتركا
بينهما ويجب مثل هذا في الاسم المنقول الى معنى شرعي فان ورد من الشرع خطاب قد استعمل في اللغة لمعنى
وفي العرف لاخر وفي الشرع لثالث وجب حمله على الحقيقة الشرعية فان لم يكن حقيقة شرعية وجب حمله
على الحقيقة العرفية فان انتفت فعلى الحقيقة اللغوية فان انتفت او تعذر استعمالها فعلى المجاز اللغوي
فان خاطب الله به طائفتين بخطاب وكان عند احدهما حقيقة وعند اخرين في اخر وجب ان يحمل
كل واحد منهما على ما يتعارفه او يوجد قرينة بعناه وهي تعين المراد والا لكان مخاطبا بغير ما هو ظاهر
عنده مع عدم القرينة وقد تقدم بطلانه القسم الثاني ما يدل عليه بمعناه وهي الدلالة الالتزامية وقد سبقت
الثالث فيما يتوقف في الدلالة على الضميمة بحيث يكون لو ضم اليه شيء اخر صار المجموع دليلا على الحكم
واقسامه اربعة الاول ان يضم الى النص نص اخر فيصير المجموع دالا على الحكم اما بان يدل احدهما على مقدمة
والاخر على الثانية مثل تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري والعاصي يستحق العقاب لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله او بان يدل احدهما على ثبوت الحكم بشيئين والاخر على ان بعضه لاحدهما فيثبت
الثاني للباقي مثل وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله يرضعن اولادهن حولين كاملين فيبقى
الباقي مدة للحمل الثاني ان ينضم الى النص اجماع كما اذا دل النص على ان الخال يرث ودل الاجماع على مساواة
الخالة له فيجب القطع بانها ترث الثالث ان ينضم اليه قياس كما دل النص على تحريم الربوا في البر ودل القياس
على مساوات التفاح له عند القائل بالقياس مطلقا وعندنا مع نص العلة لقوله انتقص اذا جف الرابع
ان ينضم شهادة حال المتكلم كما اذا كان كلام الشارع مترددا بين الحكم العقلي والشرعي فحمله على الشرعي
اولى لانه بعث لتعريف الامور الشرعية لا العقلية هذا مع تردد الخطاب بينهما ولو ظهر في احدهما لم يصح
الترجيح البحث الخامس في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره وقد بينا انه يجب الحمل على الظاهر مع التجرد

عن القرآئن فان دل دليل على امتناع الحمل على ظاهره وجب الحزر العدول عنه ولا يجوز القول باهماله بل لا بد وان يراد به معنى ما لما تقدم من استحالة ان يخاطب الحكيم بما لا مفهوم له وح نقول الخطاب اما ان يكون عامًّا او خاصًّا وكان حقيقة في شيء ثم وجد ما يصرفه عنه فلا يخلو اما ان يدل ذلك الموجود على ان المراد ليس هو الظاهر او على ان غير الظاهر مرادًا وعلى ان الظاهر من الخطاب وغير الظاهر مراد ان كان الاول خرج الظاهر عن الارادة فيجب حمله على المجاز فان اتحد وجب الحمل عليه من غير قرينة اخرى والا لزم الالغاء فان تعدد فان دل دليل على ارادة متعين منها وجب المصير اليه فان دل على انه غير مراد فان لم يبق الا وجه واحد حمل عليه والا فاما ان يكون وجوه المجاز غير محصورة فعند القاضي عبد الجبار يجب نصب دليل على المراد لامتناع ارادتها اجمع مع تعذر انحصارها علينا واعترض ابو الحسين باحتمال ارادة الجميع على البدل فانه ممكن مع فقد دلالة التعيين ومع عدم الحصر فانه تعالى لو اوجب علينا ذبح بقرة كنا مخيرين في اية بقرة شئنا اما من لا يجيز ارادة المعنيين المختلفين فما زاد من اللفظة الواحدة فيجب عنده اقامة دليل على المراد لان اللفظ لم يوضع على التخيير وان انحصرت وجوه المجاز فان كان البعض اقوى من الباقي حمل على الاقوى مراعاة لجانب القوة وان تساوت حمل اللفظ عليها باسرها على البدل اما على الجميع فلعدم اولوية البعض بالارادة واما البدلية فلعدم عموم الخطاب حتى يحمل على الجميع هذا عند من يجوز استعمال المشترك في معنوييه ومن منع يقول لا بد من البيان وان كان الثاني وهو ان يدل على ان غير الظاهر مراد فان عينه الدليل حمل عليه والا فكالاول وان كان الثالث وهو ان يدل على ارادة الظاهر مع غيره فلا بد من امكان الجمع بينهما وح ان تعين ذلك الغير وجب الحمل على المجموع ويكون اللفظ موضوعًا لهما اما لغة او شرعًا او وقد تكلم بالكلمة الواحدة مرتين وان لم يتعين ذلك الغير فكالاول وان كان حمل على العموم مع التجرد وان لم يتجرد فان دلت القرينة على ان المراد ظاهره وبقي ذلك الغير حمل اللفظ عليه على ما تقدم من التفصيل وان لم يكن معينًا والكلام فيه كما في الخاص اذا دل الدليل على ان المراد غير ظاهره وان دلت على ان المراد ظاهره او على ان المراد غير ظاهره فلا بد من دليل على التعيين لانه اذا لم يكن ظاهره مرادًا جاز ان يكون المراد بعض ما تناوله او شيئًا لم يتناوله فلا بد من دليل التعيين وان دلت على ان بعضه مراد لم يقتض خروج البعض الاخر عن الارادة لعدم التنافي وان دلت على ان المراد هو البعض الاخر خرج الاول عن الارادة للدلالة على ان الاخر هو كال المراد وان دلت على ان بعضه ليس بمراد خرج عن الارادة لعدم التنافي وان دلت على ان المراد هو كبعض الاخر خرج الاول وبقي ما عداه مرادًا [illegible] في ان ثبوت حكم الخطاب اذا تناوله مجازًا لا يدل على انه مراد بالخطاب ذهب الكرخي وابو عبد الله البصري الى وجوب ذلك ونفاه الباقون وهو الحق مثاله قوله تعالى او لامستم النساء فان الدليل قائم على وجوب التيمم على المجامع الذي تناوله اسم الملامسة بالمجاز من حيث الكناية ولا يدل على انه هو المراد بالاية لنا ان المقتضي لاجراء الاية على ظاهرها موجود والمانع لا يصلح للمانعية فيجب الاجراء اما المقتضي فظاهر واما المانع وهو ثبوت حكم الخطاب فيما تناوله مجازًا فانه لا يصلح للمانعية لاحتمال ثبوته بدليل اخر احتجوا بان ثبوت الحكم في صورة المجاز يفتقر الى دليل ولا دليل سوى هذا الظاهر ولا نقل واذا حمل على المجاز انتفى الحمل على الحقيقة

لامتناع

لامتناع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه والجواب المنع من نفي الدليل وهو عدم النقل للاستغناء بالاجماع عن نقله تذنيب احدها لما كان اللفظ لا يفيد بجنسه اذ قد يوجد في المهمل كوجوده في المستعمل فلا بد من امر باعتباره يفيد وهو الارادة فلا يكفي الوضع في الخطاب والا لساوى كلام الساهي والنائم وكلام القاصد ثم الارادة التي لكونه خطابًا يحتاج اليها في شانه موجب للخطاب والتي يتناول ما يفيده الخطاب يتناول الامر ولا يجب في الخبر ولما كانت ارادته تعالى لا نعرف من كلامه الا بالاستدلال اشترط في الاستدلال بكلامه على ما اراده امور منها ان يكون قد اراد بخطابه امرًا ما ومنها ان لا يقع كلامه على وجه قبيح من كذب وغيره ومنها ان لا يعمي علينا مراده بل يريد ما وضع الكلام له فان اراد غيره بينه اذ مع تجويز عدم احدها يتعذر الاستدلال بكلامه على مراده فلهذا لم يصح من الحشوية الاستدلال بشيء من القرآن حيث قالوا لا نعلم معناه الا بتفسير من النبي صلى الله عليه وسلم ومن العجب انهم يرجعون في التفسير الى احاد والى تفسير الصحابي وامثاله ويتركون ظاهر الكتاب العزيز ولم يصح من المجبرة الاستدلال بشيء من القرآن لانهم لا يامنون ان يكون اخباره كذبًا وامره بباطل ونهيه نهيًا عن حق ولم يصح من المرجئة الاستدلال بخطابه حيث قالوا ان الله اراد بقوله فجزاؤه جهنم يعني اي جازيته ولم يدلنا على ذلك اذ لا يؤمن في قوله اقيموا الصلوة ان يكون قد شرط باراد ثانيا ولم يبينه الثاني يشترط في الاستدلال بخطاب الرسول صلى الله عليه وسلم انه لا يجوز ان يكتم بعض ما امر بتبليغه ولا يكذب فيما يؤديه عن الله تعالى وان لا يؤدي على وجه يقتضي التعمية عن خطابه اذ مع التعمية لا يحصل الغرض فان العبد ح يتنزه عن النظر فيما اداه الثالث لما كان الاجماع حجة على ما ياتي وهو قول الامة وجب ان يشترط في خطابهم ما شرطناه في خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم الا التعمية لتعذره منهم على كثرتهم اذ التعمية يقع بكلام واقع على وجه ويتعذر اتفاقهم على ذلك القول على ذلك الوجه الرابع الخطاب له تعلق بالفعل وله تعلق بالمخاطب وقد عرفت ان المقتضي للخطاب هو الارادة فلا بد وان يريد كون العبارة عبارة عما هي عبارة عنه ويريد كونها عبارة لمخاطب دون اخر وكل واحدة منهما مخالفة للاخرى وقد يختلفان في العموم والخصوص مثل ان يريد صلوة او يا ايها الناس صلوا هذه الصلوة وقد يتفقان عمومًا او خصوصًا [illegible] في المقدمات وفيه مباحث الاول اعلم انه لما كان الامر نوعًا من الكلام وجب تقديم تحقيق ماهيته وان كان البحث عنه مصادرة في هذا الفن وانما يبحث عليه وعلى تحقيقه المتكلمون اختلف الناس في ماهية الكلام فالذي عليه المحققون من المعتزلة والاوائل ان الكلام عبارة عن الحروف والاصوات وليس جنسًا متميزًا في ذاته ولا حقيقته مغايرة لهذه العبارات والاصوات الدالة على المعاني وذهبت الاشاعرة الى ان الكلام معنى قائم في النفس وجنس حقيقي ومغاير للحروف والاصوات تدل عليه هذه العبارات والرقوم والكتبة وما عداها من العلامات واختلف ابي الحسن الاشعري في هذه الاصوات والعبارات والظاهر من قوليه ان الكلام يطلق عليها بنوع من المجاز كما يسمى علومًا باعتبار دلالتها وذكر في جواب المسائل البصرية انها كلام حقيقة وكذا الكلام النفسي فعنده ان كلام النفس معنى وجنس وحقيقة كالعلم والقدرة وغيرهما وان ذلك المعنى مغاير للحروف والاصوات ومغاير لتصورها ومغاير ايضا لما دلت الحروف والاصوات عليه وللعلم به ويذهب ايضا الى انه في حق الله تعالى قديم وانه واحد ليس امرًا ولا نهيًا ولا خبرًا ولا غير ذلك من اساليب الكلام وهذه الدعاوي كلها مع غرابتها

٢ المقصد الرابع في الاوامر والـ

عن برهان غير متصورة والبحث في ذلك قد ذكرناه في كتبنا الكلامية البحث الثاني في حقيقة الامر تقول الناس
على انه حقيقة في القول المخصوص واختلفوا في كونه حقيقة في غيره فقال البغداديون انه مشترك بين القول المخصوص
والادلة العقلية على وجوب الافعال وقال آخرون انه حقيقة في القول والفعل على سبيل الاشتراك اللفظي واختاره
السيد المرتضى رح وجمع من الفقهاء وقال ابو الحسين البصري انه مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء وبين
الصفة وبين الشان والطريق وزعم انه ليس حقيقة في الفعل من حيث انه فعل من حيث هو شان والحق انه حقيقة
في القول المخصوص ومجاز فيما عداه لنا انه قد ثبت انه حقيقة في القول المخصوص فلو كان حقيقة في غيره لزم
الاشتراك وهو خلاف الاصل لا يقال انه مستعمل في غيره فلو لم يكن حقيقة لزم المجاز وهو على خلاف الاصل ايضا
لانا نقول انا قد بينا اولوية المجاز على الاشتراك اذا تعارضا واحتج السيد المرتضى رحمه الله تعالى باستعماله تارة
في القول المخصوص وهو وفاق واخرى في الفعل فانهم يقولون امر فلان مستقيم وغير مستقيم ويريدون طرائقه وافعاله
دون اقواله ويقولون هذا امر عظيم كما يقولون خطب عظيم ورايت من فلان امرا هالني وقالت الزباء لامر ما جدع
قصير انفه وقال الشاعر لامر ما يسود من يسود وفي الكتاب العزيز حتى اذا جاء امرنا ويريد بذلك الاهوال والعجائب التي
فعلها الله وخرق بها العادة وقوله اتعجبين من امر الله واراد الفعل وقوله تعالى وما امر فرعون برشيد وما امرنا
الا واحدة كلمح بالبصر تجري في البحر بامره والاصل في الاطلاق الحقيقة على ما تقدم وايضا
فانه قد جمع العقلي على اوامر القولي والفعلي على امور والاشتقاق دليل الحقيقة وايضا لو كان مجازا لم يكن بالزيادة
ولا بالنقصان وليس بين القول والفعل شبه حتى يكون بالنقل والجواب لا نسلم ان الاطلاق دليل الحقيقة فانه
قد يوجد في المجاز نعم الاصل في الاطلاق الحقيقة ويعارضه اصالة عدم الاشتراك وقد بينا رجحان المجاز على الاشتراك
سلمنا لكن لا يجوز ان يكون المراد في تلك الامثلة الشان والطرائق وقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا يحتمل ارادة القول ايضا
والشان والفعل يطلق عليه الامر لعموم كونه شانا لا لخصوص كونه فعلا وكذا الثانية وقوله تعالى امر فرعون برشيد
يحتمل القول بل الظاهر لسبق قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم سلمنا لكن ان يكون المراد شانه وطريقته
وقوله وما امرنا الا واحدة لا يجوز اجراؤه على ظاهره وهو الفعل والا لزم ان يكون فعل الله واحدا وهو باطل
وان يحدث كله كلمح البصر في السرعة ومعلوم انه ليس كذلك واذا وجب صرفه عن الظاهر حمل على انه اذا اراد شيئا
وقع كلمح البصر وقوله مسخرات بامره لا يحمل الامر هنا على الفعل اذ الجري والتسخير انما حصلا بقدرته لا بفعله فيحمل على
الشان والطريق والامور جاز ان يكون جمعا للامر بمعنى الشان لا بمعنى الفعل سلمنا لكن الجمع لا يدل على الحقيقة كما يجمع
الحمار بمعنى البليد ويجمع بمعنى الحقيقة بلفظ واحد على ان الصاحب كان يقول لا يوجد في لسان العرب اوامر في جمع
الامر بل جمع الامر الواقع على الفعل والقول امور واوامر جمع آمرة وكان يقول هذا شيء يذكره الفقهاء واجاب
ابو الحسين عن الاخير بانه لا يطلق اسم الامر على الفعل لا حقيقة ولا مجاز من حيث هو فعل وانما يقال حقيقة
على جملة الشان ونقل عن اصحابه جوابين احدهما انه يقع على الفعل مجازا من حيث الزيادة المعنوية لان جملة
افعال الانسان لما دخل فيها القول سميت الجملة باسم جزئها ثانيهما ان الافعال تشبه الاوامر في ان كل واحد منهما يدل
على سلامة اغراض الانسان ولا يلزم تسمية النهي والخبر امرا لعدم اطراد المجاز واعترضهما بانه يقال امر فلان
في تجارته او في صحته مستقيم ولا يدخل في ذلك امره الذي هو القول واللفظ انما وقع عليه اسم الامر من
حيث كان نعتا مخصوصا على الفعل وكان يجب ان يقع التشبيه بينه وبين الفعل من هذه الجهة وان لم يشتبها

في فلان

في فائدة الاسم من كل وجه فكان يجب ان يكون المتلفظ باسم الامر اذا عني به الفعل ان
يعني به ما ذكروه من التشبيه ومعلوم عدم خطور ذلك بباله ولهذا انما يجوز التسمية بالاسد للشبه
بالشيء بالشجاعة التي هي معظم فائدة قولنا اسد ومن يسمي الشجاع اسدا يعني به شجاعته ثم احتج ابو الحسين على
مذهبه باشتباه الامر على السامع بين تلك المعاني فان من قال هذا امر لم يعلم السامع اي تلك اراد فان قال هذا
بالفعل علم القول ولو قال امر مستقيم عقل الشان ولو قال تحرك الجسم لامر علم انه تحرك لشيء ولو قال جاء زيد لامر
عقل الغرض وتوقف الذهن عند السماع يدل ذلك على تردده بين الجميع وانه حقيقة في كل واحد والجواب بالمنع
من تردد الذهن بينها وانما يحصل التردد مع وجود قرينة مانعة من حمله على القول اما مع تجرده فانما يفهم منه
القول خاصة واحتج من منع من كونه حقيقة في الفعل بامور احدها عدم الاطراد فلا يسمى الاكل والشرب امرا
فلا يكون حقيقة اذ هو لازم منها الثاني عدم الاشتقاق فلا يسمى الاكل والشارب آمرا الثالث لوازم الامر منفية
عن الفعل فلا يسمى امرا بيان الاول ان الامر يدخل فيه الوصف بالمطيع والعاصي وضده النهي ويمنع منه الخرس
والسكوت ويعد مطلقا من اقسام الكلام كما عدوا الخبر منه وكل ذلك انما يصح في القول الرابع يصح النفي فيقال
ما امر بل فعل وهو دليل المجاز الخامس الامر الحقيقي له متعلق وهو المامور وهو غير محقق في الفعل فانه وان سمي
امرا فلا يقال له مامور وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وهذه الوجوه مدخولة اما الاول فالمنع من وجوب
اطراد الحقيقة سلمنا لكن لا نسلم انه لا يقال للاكل والشرب انه امر سلمنا لكن عدم اطراده في كل فعل ان كان انما
يمنع من كونه حقيقة في بعض الافعال فعدم اطراده في كل قول انما يمنع من كونه حقيقة في القول المخصوص لا في
مطلق كل قول وهو غير مطرد في كل قول على ما لا يخفى وان كان لا يمنع من ذلك في القول وكذا في الفعل لا يقال
انما يجب اطراد الاسم في المعنى الذي كان الاسم حقيقة لا في غيره والامر انما كان حقيقة في القول المخصوص لا في
مطلق كل قول وهو مطرد في ذلك القول فلذلك لا يلزم في الافعال فان للخصم ان يقول انما هو حقيقة في بعض الافعال
لا في كل فعل وفيه نظر فان الخصم لم يجعله حقيقة في فعل معين بل في مطلق الفعل فيرد عليه الاشكال بخلاف القول
فان احدا لم يجعله حقيقة في مطلق القول بل في قول معين واما الثاني فما تقدم من ان الاشتقاق غير واجب في
كل الحقائق فانه لو كان الاصل في الحقائق الاشتقاق لكان المنع من اشتقاق اسم القارورة للحجر والكوز
مع قيام المانع فيهما على خلاف الاصل لا يقال لو لم يكن الاشتقاق على وفق الاصل لكان على خلافه لكن
المحذور منه اكثر لكثرة صور الاشتقاق لانا نقول لا يلزم من عدم الاصالة في الاشتقاق ان يكون الاشتقاق
على خلاف الاصل بل يتبعان للنقل فانه اذا جاز ان يكون الاشتقاق من توابع الحقيقة جاز ان يكون من توابع
بعض المسميات وليس احد الامرين اولى من الاخر فلا يلزم من الاشتقاق في بعض المسميات الاشتقاق في غيره لعدم
الاشتراك في ذلك المسمى وفيه نظر فان القائلين بوجوب الاشتقاق يسلمون كون عدم الاشتقاق في الحجر و
غيرهما المانع وانه على خلاف الاصل اذ الاصل الاشتقاق ولما وجدنا الاشتقاق موجودا في جميع صور الحقيقة
الا ما اشتمل على المانع حكمنا بتبعيته لها دون تبعيته لبعض المسميات اذ قد يوجد في غيره واما الثالث فان
العرب يحكموا بان تلك الصفات لازمة للامر القولي لا لمطلق الامر واما الرابع فالمنع من صحة النفي مطلقا
واما الخامس فلما تقدم البحث الثالث في حده ذهب اكثر المعتزلة ومنهم البلخي الى ان الامر هو قول القائل
لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه واراد بما يقوم مقامه في الدلالة ليدخل فيه حقيقة الامر من غير العربي واعترض

بوجوه احدها يوجد صيغة افعل فيما ليس بامر كالتهديد وغيره الثاني يلزم ان يكون صيغة افعل الوارده
على لسان الرسول صلعم امرا فيكون هو الآمر ولا يكون رسولا الثالث قد تود هذه الصيغه من الاعلى للادنى على
سبيل الخضوع ولا يكون امرا وقد تردد من الادنى للاعلى فتكون امرا اذا كانت على سبيل الاستعلاء ولهذا
يوصف بالجهل والحمق الرابع لو فرضنا ان الواضع لم يضع لفظه افعل لشيء اصلا حتى كانت هذه اللفظه من المهملات
ففي تلك الحال لو تلفظ الانسان بها مع من دونه لا يقال فيه انه امر الخامس لو صدرت هذه الصيغه عن النايم
او الساهي او على سبيل انطلاق اللسان بها اتفاق على سبيل الحكايه لا يقال فيه انه امر قيل عليه لا نسلم انه قول لغير
افعل وفيه نظر فان الغالط والساهي يقال انه قال لغيره السادس لو وضعت هذه الصيغه بازاء الخبر وصيغة الخبر بازاء
الامر لم تكن هذه الصيغه امرا السابع المطلوب تحديد ماهية الامر من حيث هي وتلك لا تختلف باختلاف اللغات
لا يقال قولنا او هذا ما يقوم مقامه يزيل هذا الاشكال لانا نقول ان عنيت بقولك او ما يقوم مقامه في الدلاله
على الطلب كان تحديد الامر باللفظ الدال على طلب الفعل كافيا ويقع التعرض لخصوص صيغه وان عنيت شيئا اخر فبينه
الثامن ذكرت او في التحديد وهو محترز عنه وقال القاضي ابو بكر من الاشاعره وارتضاه اكثرهم كالجويني و
الغزالي وغيرهما انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهو خطا من وجوه احدها ان لفظتي المامور والمامور
به مشتقتان من الامر فلا يمكن تعريفهما الا بالامر فلو عرف بهما لزم الدور الثاني الطاعه عند الاشاعره موافقه
الامر فلا يمكن تعريفها الا بالامر فيها دار الثالث القول لا يقتضي بنفسه الطاعه بل بالتوقيف او الاصطلاح
وهذان الحدان هما المشهوران عند الفريقين وكل منهما حدود اخر اما المعتزله فقال بعضهم الامر صيغة افعل
على تجردها عن القراين الصارفه لها عن جهة الامر الى جهة التهديد وغيره وهو دوري ومنهم من قال الامر عبارة
عن صيغة افعل بتلك الارادات ارادة احداث الصيغه وارادة الدلاله بها على الامر وارادة الامتثال واحترزنا بالاول
عن النايم اذا وجدت منه الصيغه وبالثانيه عن التهديد وغيره وبالثالثه عن الرسول المبلغ فانه وان اراد احداث
الصيغه والدلاله بها على الامر فقد لا يريد بها الامتثال وفيه تعريف الامر بالامر وايضا الامر الذي هو
مدلول الصيغه ان كان هو الصيغه كان متهافتا اذ يرجع حاصله الى ان الصيغه داله على الصيغه والدال غير المدلول
وان كان هو غير الصيغه امتنع ان يكون الامر هو الصيغه وقد قال الامر هو صيغة افعل بشرط الدلاله بها على
الامر فان الشرط يغاير المشروط واذا كان غير الصيغه فلا بد من تعريفه وقال اخرون منهم الامر ارادة الفعل
وليس بجيد اذ قد توجد الاراده من دون الامر واعترض ايضا بانه يلزم وقوع المامورات كلها لان الاراده
تخصصه بحال حدوثه فاذا لم يوجد لم يتخصص وفيه نظر فان الاراده المخصصه انما هي ارادة الفعل الصادر من
المريد لا من المامور وقال ابو الحسين الامر قول يقتضي استدعاء الفعل بنفسه لا على جهة التذلل وقد دخل فيه
قولنا افعل وليفعل فلا يلزم ان يكون الخبر عن الوجوب امرا لانه لا يستدعي الفعل بنفسه لكن بواسطه
تعريفه بالايجاب وكذا قول القائل اريد منك ان تفعل هو مقتضي بنفسه اثبات ارادة الفعل وبتوسطها
يقتضي البعث على الفعل وكذا النهي عن جميع اضداد الشيء لا يستدعي فعل ذلك الشيء بنفسه وانما يقتضي
ذلك بتوسط اقتضائه قبح تلك الاضداد واستحالة انفكاك قبح المكلف منها الا الى ذلك الشيء واما الراغم
فقال بعضهم الامر عبارة عن الخبر بالثواب عن الفعل تارة والعقاب على الترك تارة وهو باطل لامتناع دخول الصدق
والكذب في الامور دخولهما على الخبر ولانه متى تحقق صدق فيجب الثواب والعقاب وهو باطل اما الثواب

فلجواز

فلجواز الاحباط واما العقاب فلجواز العفو والشفاعه فان احترز بقولهم انه الاخبار عن
استحقاق الثواب والعقاب بقي عليه الاشكال الاول ومنهم من قال ان الامر هو طلب الفعل على وجه
يعد فاعله مطيعا وهو دوري لتوقف معرفة الطاعه على الامر فيدور وقال بعضهم اقتضاء فعل غير كف
على جهة الاستعلاء وانما قيد بغير كف ليخرج النهي على ما ياتي تحقيقه والاقرب ان يقال الامر هو
طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء احترازا عن الطلب على وجه الخضوع والالتماس وهو اولى من قول
بعضهم على جهة العلو لما ياتي من عدم اعتبار الرتبه وبعض الناس لم يعتبر الاستعلاء ايضا ولا بد منه

الفصل الثاني في البحث الثاني عن الصيغ وفيه مباحث الاول في وجوه استعمالها قال الاصوليون صيغة افعل تستعمل في خمسة
عشر وجها احدها الايجاب نحو اقيموا الصلوة الثاني الندب وكاتبوهم ويقرب منه التاديب كقوله صلعم لابن عباس
كل مما يليك لندبيه الادب وان كان بعضهم غاير بينهما الثالث الارشاد واشهدوا اذا تبايعتم وصولنا فع الدنيا
والمندب لنا فع الاخره اذ لا ينقص الثواب بترك الاشهاد في البيع ولا يزيد بفعله الرابع الاباحه واذا حللتم
فاصطادوا الخامس التهديد نحو اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار الثامن التسخير كونوا قردة التاسع التعجيز نحو فاتوا
بسورة العاشر الاهانه ذق انك انت العزيز الكريم التسخير كونوا قردة الحادي عشر التسويه اصبروا او لا تصبروا
الثاني عشر الدعاء اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر الاحتقار القوا ما انتم
ملقون الخامس عشر التكوين كن فيكون والاجماع واقع على انها ليست حقيقة في الجميع اذ التسخير والتعجيز والتسويه والاحتقار
وشبهها انما تفهم بالقراين بل النزاع وقع في امور خمسة الوجوب والندب او الاباحه او التنزيه او التحريم فبعضهم جعلها مشتركه
بينها وبعضهم جعلها مشتركه بين الوجوب والندب والاباحه ومنهم من جعلها حقيقة في اقل المراتب وهو الاباحه وقال
قوم انها للندب والوجوب بزيادة قرينه وقال الاخرون انها للوجوب ولا يحمل على ما عداه الا بقرينه ونحن نبين الوجه
في ذلك بعون الله تعالى البحث الثاني في ان للامر صيغة تخصه وان صيغة افعل ليست حقيقة في الاباحه والتهديد اعلم
ان بعض الناس قد ذهب الى ان صيغة افعل مشتركه بين الواجب والندب اللذين هما ترجيح وطلب وبين الاباحه والتهديد
المطلوب منه عدم الفعل والحق خلاف ذلك لانا نفرق ترجيح الوجود بجملة في الباقيين وعلى صيغة افعل عند
تجردها عن القراين الحاليه والمقاليه بان تنقل الصيغه الينا عن ميت او غايب لا في فعل معين من صلوة وصيام بل في فعل
مطلق بحيث لا يتوهم فيه قرينه مخصصه لسبق ذهننا اليه ونعلم ان قوله افعل وقوله لا تفعل وقوله ان شئت افعل وان
شئت لا تفعل اسماء متباينه لا مترادفه كما ندرك التفرقه بين قولنا قام زيد وبين قولنا هل قام زيد في ان الاول خبر
والثاني استفهام وكذا بين قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للحال والمستقبل وان كان قد يعبر باحدهما
عن الاخر كما ميزوا بين الحال والماضي كذا ميزوا بين الامر والنهي فقالوا في الاول افعل وفي الثاني لا تفعل وانهما لا
ينبئان من معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت لا تفعل فان قيل يمنع الفرق لانه انما يتم على تقدير كونه حقيقة في البعض
دون الباقي اما على تقدير اشتراك الجميع فيه فلا نسلم الفرق بين افعل وبين لا تفعل سلمنا لكن الفرق ان افعل مشترك
بين الفعل والتهديد اما لا تفعل فانه لم يوضع للامر سلمنا الرجحان لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك للفرق الخطاري
لا في اصل الوضع كما في الالفاظ العرفيه سلمنا لكن هنا ما يقتضي نقيض قولكم فان صيغة افعل قد استعملت في الاباحه و
التهديد والاصل في الاطلاق الحقيقه ولان اقل المراتب الاباحه فيحمل عليه لانه المتيقن والجواب ان منع الفرق
مكابرة صريحه فانا نعلم قطعا ان عند انتفاء القراين يفهم الطلب لفظ افعل وانه راجح على التهديد والاباحه وبهذا

ظهر الجواب عن الثاني لان رجحان الطلب ينفي كون العارف وضع افعل للجميع ولا تفعل للتهديد
وعن الثالث ان الاصل عدم التعيين وعن الرابع ما تقدم من اولوية المجاز على الاشتراك ووجه
التجوز اشتراك الحسن في الضدية واطلاق اسم الضد على الآخر وحينئذ من وجوه المجاز وعن الخامس ان صيغة
افعل محتملة للتهديد والمنع والطريق الذي يعرف انه لم يوضع للتخيير وايضا بل يحمل على الايجاب الذي هو على
المرات للاحتياط **البحث الثالث** في التغاير بين الصيغة والطلب قد عرفت ان الامر طلب الفعل بالقول على جهة ثالث
الاستعلاء وهذا الطلب معنى معقول للعقلاء فان كل عاقل يامر وينهى وبديل ذلك تفرقة ضرورية بينهما ويعلم
الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك وبين ماهية الخبر وان ما يصلح جوابا لاحدهما لا يصلح جوابا للآخر وذلك
الطلب مغاير للصيغة لاختلافها باختلاف النواحي والامم بخلاف الطلب ولان الصيغة يمكن وضعها للخبر
وصيغة الخبر يمكن وضعها للامر بخلاف الطلب فماهية الطلب اذن مغايرة للصيغة ولصفاتها وهي امر وجداني
يعقله كل احد من نفسه وهذه الصيغ تدل عليها لكن النزاع وقع هذا بين المعتزلة والاشاعرة فعند المعتزلة
ان ذلك الطلب هو ارادة المامور به وقالت الاشاعرة بالمغايرة والحق الاول لانا لا نجد امرا آخر مغايرا
للارادة ولو ثبت لكان امرا خفيا لا يعقله الا الآحاد فلا يجوز وضع لفظة الامر المتداولة بين الخاص
بازائه وانما هي موضوعة من اهل اللغة على المعنى المتعارف عندهم وايضا لو لم يكن ارادة المامور به
فيه يصح الامر بالماضي والواجب والممتنع حملا على الخبر فانه لما لم يكن ارادة الخبر عنه معتبرة فيه صح تعلق الخبر
بهذه الاشياء واحتجت الاشاعرة بوجوه احدها ان الله تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرده منه فيكون الامر
مخالفا للارادة اما المقدمة الاولى فاجماعية واما الثانية فلانه تعالى عالم بانه لا يؤمن فيستحيل منه صدور الايمان
والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال واذا استحال صدور الايمان منه استحال ان يريده منه فان
الارادة لا تتعلق بالمحال ولان صدور الفعل من العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى في العبد لاستحالة التسلسل
وذلك الداعي ان وجب عنه الفعل كان الله تعالى قد خلق في العبد ما يوجب الكفر فلو اراد الله تعالى في هذه الحالة وجود
الايمان كان مريدا للضدين وهو باطل بالاتفاق الثاني قد يقول الشخص لغيره اريد منك هذا الفعل ولا امرك
به ولو كان الامر هو الارادة لزم التناقض الثالث اذا توعد السلطان من ضرب عبده بالانتقام فاعتذر السيد
اليه بان العبد يخالف في اوامره وطلب السلطان منه اظهار صدقه بان يكلفه يامره بحضرته فانه يامره ولا يريد منه
الفعل اظهارا للتمرد الرابع يجوز نسخ الشيء قبل معنى الامتثال فلو كان الامر والنهي عبارتين عن الارادة والكراهة
كان الله مريدا كارها للفعل الواحد في الوقت الواحد من الوجه الواحد وهو باطل اجماعا والجواب عن الاول لما سبق
من ان العلم تابع والاستحالة نشات من فرض العلم كما ينشا من فرض النقيض اذ لا فرق بين فرض العلم والمعلوم والداعي
من فعل العبد ولا تسلسل الى هنا وقد تقدم عدم المنافاة بين الايجاب بالنسبة الى الداعي والامكان من حيث
القدرة واثبات هذين في افعاله تعالى وقول الرجل لغيره اريد منك هذا الفعل ولا امرك به لا يعتاد لان الارادة
الاولى لم تكن خالصة ويمكن ان تحصل ارادة تشوبه بعوارض فلا يوقع المريد الفعل بها فكذا هنا ووجود الامر
من الحكيم ممنوع بل الموجود صيغة الامر ولا يلزم من وجود الصيغة الدالة على الامر وجود الامر كما في الساهي وغيره
ثم انه وارد على الطلب فان العاقل كما لا يريد من عبده الفعل في تلك الحال كذلك لا يطلبه طلبا نفسانيا وان
وجدت منه صيغة الطلب والنسخ قبل حضور الوقت محال على ما ياتي وكما استحال ان يكون مريدا او كارها

كذا

كذا استحال ان يكون طالبا للفعل والترك في الوقت الواحد من الوجه الواحد **البحث الرابع** في ان الصيغة
هي الامر الاصطلاحي قد عرفت ان الحق هو ان الطلب والارادة بمعنى واحد وهو معنى يقتضي ترجيح احد
الطرفين على الآخر فنقول هذا الترجيح قد يكون بجانب الفعل على الترك وقد يكون على العكس وعلى كلا التقديرين
فالترجيح قد يكون مانعا من الطرف الآخر كما في الوجوب والحظر وقد لا يكون كما في الندب والكراهة والفرق
بين اصل الترجيح وبين الترجيح المانع من النقيض فرق ما بين الخاص والعام فاذا عرفت هذا فنقول هنا لفظ
دال على الترجيح ولفظ دال على الترجيح المانع من النقيض وعلى كلا التقديرين فالمعنى اما اللفظة الدالة عليه
او اللفظة العربية فالاقسام ستة الاول اصل الترجيح الثاني الترجيح المانع من النقيض الثالث مطلق اللفظ
الدال على الاول الرابع مطلق اللفظ الدال على الثاني الخامس اللفظة العربية الدالة على الاول السادس اللفظة
العربية الدالة على الثاني والتحقيق يقتضي زيادة ثلاثة اقسام احدها الترجيح غير المانع من النقيض وهو
المقابل بالضدية للترجيح المانع من النقيض الثاني مطلق اللفظ الدال عليه الثالث اللفظة العربية الدالة عليه وانت
مخير في اطلاق الامر على ايها شئت لكن من حيث اللغة جعله اسما للصيغة الدالة على الترجيح اولى من جعله اسما
لنفس الترجيح لوجوه احدها قالوا الامر من الله ضرب ضرب جعلوا الصيغة امرا وفيه نظر للتقييد فلا يدل على الحقيقة
الثاني لو قال ان امرت عبدك فعبدي حر ثم اشار بما يفهم منه مدلول الصيغة لم يعتق ولو كان اسما للترجيح لعتق
ولا يعارض بالاحنث للمنع من العتق في طرفه وفيه نظر للمنع من عدم العتق فيها الثالث الصيغة دليل فجعله حقيقة
فيها اولى من جعله حقيقة في المدلول لان فهم الدليل ملزوم لفهم المدلول فجعله مجازا في اللازم اولى وفيه نظر
لان اثبات اللغة بالترجيح الرابع اذا قيل امر فلان سبق الفهم الى اللفظ دون الفهم ما في القلب ولو قام بقلبه
شيء لم ينطق به يقال انه لم يامر وفيه نظر لان السبق بظهور اللفظ وخفاء ما في القلب ولو علم الطلب الجازم
منعنا النفي واحتج المخالف بوجوه احدها قوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله
يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم في الشهادة ومن المعلوم صدقهم في النطق فيعود
الكذب الى الكلام النفساني الثاني قال عمر زورت في نفسي كلاما فسبقني اليه ابو بكر الثالث قال الاخطل ان الكلام
لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا الرابع هذه الالفاظ معرفات فلو كانت كلاما لاحتاج تعريف المعنى
النفساني فليكن الكتابة والاشارة كلاما والجواب الشهادة هي الاخبار مع العلم واعتقاده ولما انتفى الاعتقاد
كذبهم في ادعائهم الشهادة لا في المشهود به ويقال زورت في نفسي كلاما اي قدرته وفرضته كما يقال زورت
دارا اذا ثبت هذا فالحق ان الامر اسم للفظ الدال على مطلق الطلب لا العربي فان الفارسي اذا امر بلغته قيل
امر ويجب به **البحث الخامس** في ان الرتبة معتبرة ام لا ذهب جماعة من الاصوليين الى اعتبار الرتبة في الامر
فيجب ان يكون الامر على رتبة من المامور به حتى يسمى الطلب امرا وبه قال السيد المرتضى وجمهور المعتزلة وذهب
الاخرون الى نفيه وهو الحق وانما المعتبر هو الاستعلاء وبه قال ابو الحسين البصري وقالت الاشاعرة لا يعتبر
العلو ولا الاستعلاء لنا على عدم اعتبار العلو قوله تعالى حكاية عن فرعون انه قال لقومه ماذا تامرون مع انه
كان على رتبة منهم وقال عمرو بن العاص لمعاوية شعرا امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم
وقال دريد بن الصمة لنظرائه ولمن هو فوقه امرتهم امري بمنعرج اللوى وهل يستبان الرشد الا ضحى الغد
وقال ابن المنذر ليزيد بن المهلب امير خراسان والعراق شعرا امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما

وعلى اعتبار الاستعلاء فانهم فرقوا بين الامر والالتماس والسؤال فقالوا الطلب ان كان باستعلاء كان امرا
وان قارن الخضوع فهو السؤال وان قارن التساوي فهو الالتماس ويستقبحون قول القائل امرت
الامير ولكون من قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء يقال له انه امره وان كان ادنى رتبة ومن قال لغيره افعل
على سبيل التضرع لا يقال له انه امره وان كان اعلى رتبة من القول له واحتج السيد المرتضى بانه يستقبح في
العرف ان يقال امرت الامير ونهيته ولا يستقبح سألته وطلبت منه ولولا ان الرتبة معتبرة والا لما كان كذلك
قال السيد والنهي جار مجرى الامر في هذه القضية وما له معنى الامر وصيغته من الشفاعة معتبر ايضا فيه الرتبة
فانهم يقولون شفع المادح الى الامير ولا يقولون شفع الامير الى الحارس فالرتبة معتبرة في الشفاعة بين
الشافع والمشفوع اليه كما انها معتبرة في الامر بين الامر والمامور ولا اعتبار بها في المشفوع فيه كالطلبة مع خالف
في الوعيد لان الكلام ضربان ضرب لا يعتبر فيه الرتبة وضرب يعتبر فيه الرتبة فما يعتبر فيه انما يعتبر بين المخاطب
والمخاطب دون من تعلق الخطاب به ولهذا جاز ان يكون احدنا شافعا لنفسه وفي حاجة نفسه ولو اعتبرت
الرتبة في المشفوع فيه لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يكون امرا لنفسه وناهيا لها والجواب سلمنا انه يستقبح وهو
دليلنا على عدم اعتبار الرتبة ودليله يدل على ان الرتبة معتبرة في حسن الامر لا فيه ويمنع عدم اعتبار الرتبة
في الشفاعة بين الشافع والمشفوع فيه ولا نسلم صحة شفاعة احدنا في نفسه الا على ضرب من التجوز ثم انه نقل
احتجاج المخالف من وجوه احدها حمل الامر على الخبر في عدم اعتبار الرتبة الثاني قوله تعالى ما للظالمين من حميم
ولا شفيع يطاع والطاعة يعتبر فيها الرتبة كالامر الثالث قال الشاعر رب من انضجت غيظا صدره قد
تمنى لي موتا لم يطع والموت من فعل الله تعالى ثم اجاب عن الاول وانه لو ساوى الامر الخبر في اعتبار الرتبة لجاز
ان يقال امرت الامير كما اخبرته وقد تقدم جوابه وعن الثاني انه استبعاد للاجابة بلفظ الطاعة فان احدا
لا يقول ان الله اطاعني في كذا اذا اجابني اليه ولان ظاهر اللفظ يقتضي انه ما للظالمين شفيع يطاع ولا يلزم
من ذلك نفي شفيع يجاب وكل شفيع لا يطاع على هذا مذهبكم سواء كان في ظالم او غيره لان التشفيع يدل على انحطاط
منزلته عن منزلة المشفوع اليه والطاعة تقتضي عكسه لانا نقول دليل الخطاب باطل فلا امتناع في تخصيص الظالمين
بنفي شفيع لهم يطاع وان كان غيرهم كذلك ويحتمل ان يريد بيطاع غير الله تعالى من الزبانية ويجري مجراهم لان الطاعة
من هو دون لمن هو اعلى منزلة منهم من الانبياء والمؤمنين صحيحة والشاعر تجوز باستعمال لفظة يطع
في موضع يجب او تمنى في عدوه ان يقتله بعض البشر ويتمنى القتل موتا وبالعكس للتقارب بينهما فلم يطعه ذلك
القائل البحث الثاني ان دلالة الصيغة على الطلب بالوضع اعلم ان لفظة افعل وشبهها يدل على الطلب من غير
حاجة الى ارادة وهو مذهب الاشاعرة والكعبي من المعتزلة وقال الجبائيان لا بد مع ذلك الوضع من ارادة
احتج لنا انها موضوعة للطلب من غير حاجة الى ارادة وهذا هو مذهب الاشاعرة والكعبي من المعتزلة وقال الجبائيان
لا بد مع ذلك الوضع من ارادة احتج لنا انها موضوعة للطلب فلا تتوقف احتج دلالتها على الارادة كسائر
الالفاظ ولان الطلب النفساني امر باطن فلا بد من الاستدلال عليه بامر ظاهر والارادة امر باطن فيفتقر
الى معرف كافتقار الطلب فلو توقفت دلالة الصيغة على الطلب على تلك الارادة لم يمكن الاستدلال
بالصيغة على الطلب احتجوا بانا نميز بين الصيغة اذا كانت طلبا وتهديدا ولا مائز الا الارادة والجواب
انها حقيقة في الطلب ومجاز في التهديد وكما يجب صرف الالفاظ الى حقائقها واجراؤها عليها عند التجرد فكذا هنا

البحث

البحث السابع فيما يصير به الامر امرا اختلف في ذلك الناس على اقوال مذهب قوم الى ان الامر
انما كان بجنسه ونفسه فانه لا يتصور الا ان يكون امرا وهو اختيار البلخي من المعتزلة فقيل له هذه
الصيغة قد تصدر للتهديد وللاباحة فقال ذلك جنس اخر لا من ذلك الجنس وجعل صيغة افعل في
الامر حقيقته مغايرة لصيغة افعل في التهديد والاباحة مغايرة بالذات وقال اخرون انما كانت
كذلك لصورته وصيغته وقال قوم بذلك بشرط التجرد عن القرائن الصارفة له عن جهة الامر
الى التهديد والاباحة واليه ذهب جماعة من الفقهاء وزعموا انه لو صدر من النائم والمجنون
ايضا لم يكن امرا للقرينة وهذا يعارضه قول من يقول انه لعينه لا مرادة اذا صرفته قرينة الى معنى الامر
لانه اذا سلم اطلاق العرب هذه الصيغة على اوجه مختلفة فحوالة البعض على الصيغة والباقي على القرينة
تحكم محض فيجب فيه التوقف وقال اخرون انما كان امرا لحدوثه لارادة كونه امرا واجروه في هذه القضية
مجرى الخبر وقال اخرون انما كان الامر امرا لان الامر اراد الفعل المامور به واختاره السيد المرتضى رحمه
الله وهو مذهب محققي المعتزلة وربما قال بعضهم انما يصير امرا بارادات ثلث ارادات المامور به واحداث
الصيغة على الامر دون الاباحة والتهديد والاشاعرة منعوا من ذلك وجعلوه امرا بالوضع ولا يشترطوا
الارادة والاول باطل عند المحققين واستدل السيد المرتضى بان الامر قد يكون من جنس ما ليس بامر
وان ما يكون امرا جاز ان يوجد غير امر فلا بد من سبب يقتضي كونه امرا ولا سبب الا ارادة المتكلم للمامور به
اما المقدمة الاولى فلان اشتباه اللفظ حسا عند كونه امرا وتهديدا واباحة يدل على التماثل كما في
السوادين وكما حكمنا بالتماثل هنا لالتباسهما حسا وكذا هناك وبيان المقدمة الاولى من ان سمع قوما
وهو امر لم يفصل بحسه بينه وبين كونه اباحة او تهديدا ولقوة هذا الالتباس جوز من يجوز البقاء
على الكلام او الاعادة ان يكون ما سمعه ثانيا هو ما سمعه اولا واما بيان ان ما كان امرا يجوز ان
يوجد غير امر فمن وجوه احدها ان الالفاظ العربية انما تدل بواسطة الوضع من اهل اللغة وهو يتبع
اختيارهم وليس هناك وجوب فقد كان يجوز في هذا اللفظ المخصوص بالامر ان لا يكون موضوعا وتوجد
هذه الحروف بعينها ولا يكون امرا الثاني لو كان الامر يتعلق بالمامور من غير قصد المتكلم
لم يمتنع ان يقول احدنا لغيره افعل ويريد منه الفعل فلا يكون امرا ولا يريد منا الفعل فيكون امرا
وذلك معلوم البطلان الثالث لو تغاير لفظ الامر ولفظ غيره لوجب ان يكون للقاصد سبيل الى
التمييز بينهما ولما انتفى علمنا اتحاد اللفظ الرابع هذا القول يقتضي صحة ان يعلم احدنا امرا وان لم
يعلمه مريدا اذا كان القصد لا تاثير له ومن المعلوم ان احدنا اذا كان امرا فلا بد من كونه مريدا
وانما خالفنا المجبرة في الله تعالى الخامس هذا القول يقتضي انحصار من يقدر على ان يامر في كل حال
حتى يكون القوي بخلاف الضعيف بيان الوجوب ان القدرة الواحدة لا تتعلق في الوقت الواحد
في المحل الواحد من الجنس الواحد باكثر من جزء واحد فحروف قول القائل قم متماثلة لكلها في هذه
صورته من الكلام فيجب ان يكون احدنا قادرا من عدد هذه الحروف في كل وقت على قدر ما في لسانه
من القدر وهذا يقتضي انحصار عدد من يصح ان يامر ومعلوم خلاف ذلك لا يقال اذا جاز ان
يفعل احدنا بالقدرة الواحدة في كل محل كونا في جهته بعينها ولم يجب ان يقدر على كون واحد يصح وجوده

في المحال على البدل بالارادة والاجسام مثله في الالفاظ لانا نقول القدرة الواحدة لا يتغير متعلقها في
المختلف والوقت والمحل الواحد وليس كذلك ما يتعلق به من التماثل في المحل الواحد والوقت الواحد لانها
لا يتعلق على هذه الشروط باكثر من جزء واحد لا يقال محال الحروف المتماثلة متغايرة كما قلنا في الاولى
لانا نقول من المعلوم اتحاد محال المخرج لحرف الواحد ولهذا متى لحق بعض محل محالها هذه الحروف آفة انتفى
ذلك في كل حروف ذلك المخرج واذ قد ثبت ان ما وقع امرا قد كان يجوز ان يكون غير امر فلا بد في وقوعه
امرا من سبب فاما ان يرجع اليه ويتعلق به او الى فاعله وما يرجع اليه ان كان وجوده او حدوثه او جنسه
او صيغته بطل لوجود هذه الاشياء فيما ليس بامر وايضا لو كان امرا لجنسه لكان صفة نفسه وكان يرجع الى
الآحاد دون الجمل وكان يجب في كل جزء من الامر ان يكون امرا وكان يجب ان يدرك على هذه الصفة فيعرف
بالسمع كونه امرا من لا يعرف اللغة وكان يحصل حال العدم كما لا يحصل حال الوجود لان الصفة النفسية كذلك
وكان يجب ان يكون في حال العدم امرا ولا يجوز ان يكون امرا بحدوثه على وجه ويوالد ترتيب صيغة لما
بينا من ان نفس هذه الصيغة قد تستعمل في غير الامر ولا لعلة مرادا اذ عدم محل هذه الصفة وما يحل
الصفة لا يكون علة فيها ولا لعدم معنى فيها لعدم اختصاص ذلك به ولا لوجود معنى اذ كل معنى يعرض
غير الارادة يصح وجوده ولا يكون امرا واما ما يتعلق بالفاعل فالقدرة غير مؤثرة اذ تعلق كونه قادرا
به وهو امر كتعلقها به وهو غير امر ولان كونه قادرا لا يؤثر الا في الايجاد وكونه امرا حكم زائد على الوجود
واما كونه عالما فاما ان يراد به كونه عالما بذات الامر والمأمور به او كونه عالما بان الكلام امر والاول
والثاني باطلان فانه قد يكون عالما بذات الامر والمأمور به ولا يكون كلامه امرا والثالث باطل
لان كلامنا فيما صار له امرا فيجب ان يذكر الوجه فيه ثم تعلق العلم به اذ العلم غير مؤثر في المعلوم والا
لكان علمنا بصفات القديم تم وبصفات الاجناس هو المؤثر في كونه تم على صفاته وكون الاجناس على
ما هي عليه واما كونه مدركا او مشتهيا او نافرا فغير مؤثر اذ قد يكون كذلك وقد يكون كلامه تارة امرا واخرى
غير امر فلم يبق الا كون فاعله مريدا للمأمور به ولكونه امرا ولانا نجاز ان يكون احدنا امرا بما لا يريده او
بما يكرهه غاية الكراهة وايضا لو صح ان يأمر بما لا يريد لصح ان يأمر بالماضي والقديم وايضا لما صح
في الخبر ان يكون خبرا باعتبار ارادة كونه خبرا لا باعتبار ارادة المخبر عنه صح تعلق الخبر بالماضي والقديم
ولما امتنع ذلك في الامر علمنا انه انما يكون امرا اذا تعلقت الارادة بالمأمور به وهذا الكلام على طوله
فيه نظر للمنع من كون التماثل في نفس الامر وباقي كلامه مبني على اصول المثبتين وهي ضعيفة واحتجت الاشاعرة
على ان الارادة ليست شرطا بوجوه احدها لو كان الامر به صفة للصيغة لكانت اما ان تكون حاصلة لمجموع
الحروف وهو محال اذ لا وجود لذلك المجموع او الآحاد فيكون كل واحد من الحروف التي ائتلفت صيغة
افعل منها امرا على الاستقلال الثاني صيغة افعل تدل بالوضع على معنى وذلك المعنى هو ارادة المأمور واذا
كانت الارادة نفس المدلول وجب ان لا يفيد الصيغة الدالة عليها صفة قياسا على سائر المسميات والاسماء
الثالث يلزم ان يكون قوله تعم ادخلوها بسلام آمنين وكلوا واشربوا هنيئا بما اسلفتم امرا لاهل الجنة
والامر انما يتحقق بوعد ووعيد فيكون دار الآخرة دار تكليف وهو باطل اجماعا الرابع يلزم ان يكون الشخص
امرا لنفسه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان من قال لنفسه افعل مع ارادة الفعل من نفسه فقد وجد

منه

منه المقتضي للامر فيكون امرا وهما باطلان فان الامر هو المقتضي للفعل وامره لنفسه لا يكون مقتضيا
للفعل بل المقتضي هو الداعي الخامس لو كان الامر انما يكون امرا اذا اراد الامر الفعل لم يجز ان يستدل بالامر على
الارادة ولو كانت شرطا لذكروها كما ذكروا الرتبة وصار كقولهم الاسد اسم لمسماه في انه لا يشترط فيه الارادة
السادس قد يأمر السيد عبده بما لا يريد كما سبق اظهارا لتمرده السابع امر الله ابراهيم بذبح اسمعيل ولم يرده
والجواب عن الاول كالجواب عن الخبر فانهما صفتان معقولتان ان لم يكونا قائمتين باللفظ فبالوجه الذي عرفت صفة
الخبر به تعرف صفة الامر به والجواب فيهما واحد وهو ان الصفتين عقليتان يستدعيان محلا عقليا اما خارجا
فلا وعن الثاني ان الصيغة لما وجدت مع غير الامر افتقرت الى المميز وهو الارادة وكذا كل لفظ مشترك انما
يدل على بعض معانيه دون البعض بالارادة وعن الثالث يجوز ان يكون قد اراد ذلك منهم لا رغبة علمهم بارادة
ذلك منهم زيادة مستمدة ولا يمنع ذلك ان يكون اطلاقا وليس بامر كما ان قوله لاهل النار اخسئوا ذم وليس
بامر كما تقول لمن تذمه اخسأ والاصل ان ارادة الصيغة قد وجدت وكذا وجد ارادة المأمور ولكن لما لم يوجد
الارادة الثالثة وهي ارادة دلالة الصيغة على الامر لم تكن امرا وعن الرابع المانع من الملازمة فانه لا يلزم من وجود
الارادة التي هي شرط وجود الامر تحقق المشروط دلالة الصيغة فان الامر يفتقر فيه الرتبة او الاستعلاء فان عقل
ذا للشيء الشخص نفسه فليعقل في الامر وعن الخامس انا لا نستدل على الارادة بالامر من حيث كان امرا بل من حيث
انه على صيغة افعل وقد تجرد لان الصيغة موضوعة للارادة عند بعضهم وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه
اذا تجرد عندنا ان هذه الصيغة جعلت موضوعة في اللغة طلبا للفعل فاذا بان لنا انه لا معنى لكونها طلبا للفعل
الا ان المتكلم بها قد اراده او انه هو عوضه علمنا بذلك الارادة عند علمنا بالصيغة وعن السادس يجوز ان يكون
قد تركوا ذكر الارادة لظهورها وايضا فانهم لم يشترطوا انتفاء القرائن والخلاف يشترط انتفاءها وايضا
فانهم قد اجمعوا على ان الامر هو الطلب للفعل ونحن نعلم اتحاده مع الارادة ولو فرضناه مغايرا لكان ذلك كلاما
في المعقول لا في اللغة وقولهم الاسد لا يعتبر في كونه اسما لمسماه الارادة ان اراد وا به ان الواضع لهذا الاسم
وضعه للاسد قصدا واسما له من دون ان يريد تسميته بذلك فذلك باطل لانا نعلم انه قد اراد ذلك وان
ارادوا انا لا نكون نحن مستعملين لاسم الاسد في معناه من دون ان نريد ذلك فهو باطل ايضا اذ لا بد من ان يريد
ذلك فهو باطل ايضا وان ارادوا انه لا يكون اسما له في اصل الوضع بان يريد نحن ان يكون موضوعا له لان موضع
الواضع الاسماء للمعاني لا يقف على ارادتنا فكذلك اسم الامر لا يكون واقعا على الصيغة في اصل الوضع بارادتنا
مع ان ذلك الخارج بما نحن فيه لان الذي نحن فيه هو ان صيغة الامر هل يستحق الوصف بانها امر وان لم يكن قد
اريد بها الفعل ام لا فوزانه ان يقال ان جسم الاسد يستحق ان يوصف بانه اسد وان لم يقصد بجسمه شيئا من
الاشياء وعن السابع بالمنع من كونه امرا وطلبا كما يقولون انه لم يرد بل انه موهم للغلام انه طالب منه
الافعال وعن الثاني انه ما امر به قد اراده وهو مقدمات الذبح او امر بالذبح نفسه وقد ظلم لكن انه كان
يعلم ما كان يقر به ابراهيم شيئا ان قلنا ان ابراهيم ع راى في المنام صيغة وقول وقول اسمعيل افعل ما تؤمر محمول
ما تؤمر في المستقبل البحث الثاني في جواز اقامة كل من الامر والخبر مقام صاحبه اعلم ان الامر يدل على وجود
الفعل وايضا قد اتفقا وتشابها من هذا الوجه وقد عرفت ان المشابهة مصحح للتجوز فجاز ان يتجوز بكل من الخبر والامر
عن صاحبه اما الامر فقد يقوم مقام الخبر في مثل قوله صلى اذا لم تستح فاصنع ما شئت واما العكس فقوله تع

والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن بانفسهن وايضا فقد يجوز اقامة النهي مقام الخبر وبالعكس
لقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر معناه لا تنكحوا الى غاية الاستئمار وكقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها
وكقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون والمشابه ما تقدم فان هذا الخبر يدل على عدم الفعل والنهي كذلك الفصل
الثالث في مقتضيات الصيغة وفيه مباحث الاول في ان الامر هل يقتضي الوجوب ام لا هذه مسئلة شريفة يبنى
عليها اكثر الاحكام الشرعية وقد طال التشاجر بين القوم فيها واختلفوا اختلافا عظيما ونحن نذكر الخلاف
وحجة كل فريق ونوضح ما عندنا في ذلك ان شاء الله تعالى فنقول اما مذهب من جعل اصل الاباحة والتهديد
فقد سلف بطلانه بقي تقرير مذهب من جعلها للترجيح وقد اختلفوا فذهب اكثر الفقهاء منهم الشافعي
وجماعة من المتكلمين وابو علي الجبائي في احد قوليه وابو الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في
الوجوب مجاز في الندب وقال الجويني لفظة افعل طلب محض لا مساغ فيه لتقدير الترك ولا للتخيير فيه وليس
هو الايجاب فان الوجوب لا يعقل الا بالتقييد بالوعيد فاذن الصيغة لتمحيض الطلب على الترك وليس مقتضيا
لمحض الطلب فاذن الصيغة لتمحيض الطلب والوجوب مستدرك من القرائن وقال قوم انها حقيقة بقيد الندب وبه قال
جماعة من المتكلمين والفقهاء وهو منقول عن الشافعي ايضا ونقله قوم عن ابي هاشم ونقل ابو الحسين البصري
عنه انها تقتضي الارادة فاذا قال القائل لغيره افعل افادنا ذلك انه مريد منه الفعل فان كان القائل حكيما وجب
كون الفعل صفة زائدة على حسنه يستحق لاجلها المدح اذا كان المنقول له في دار التكليف واحتمل الوجوب فالندب به
فاذا لم يدل عليه دليل على الوجوب وجب نفيه والاقتصار على المتحقق وهو الندب وربما قال قوم انه يفيد الايجاب به
والفرق بين الايجاب والوجوب ان الايجاب دلالة الامر على ان الامر اوجب الفعل المامور به والوجوب دلالته
على ان المامور به له صفة الوجوب والخلاف في ذلك بين الاشاعرة والمعتزلة وقال السيد المرتضى انه مشترك
بين الوجوب والندب من حيث اللغة لكن العرف الشرعي نقله الى الوجوب وقال قوم انه مشترك بين الوجوب
والندب مطلقا واخرون قالوا انه حقيقة في القدر المشترك فيهما وهو الترجيح مطلقا ويقرب منه بوجه ما
من مذهب القائلين بالندب وتوقف ابو الحسن الاشعري وجماعة من اصحابه كالقاضي ابي بكر والغزالي
وغيرهما والوجه عندي انها من حيث اللغة موضوعة للطلب مطلقا ومن حيث الشرع للوجوب لنا اما الاول فلوجوه
احدها الطلب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ يدل عليه وهو افعل اذ لا لفظ سواها
الثاني الطلب من حيث هو هو جنس للمانع من النقيض وعدمه وكل واحد منها فصل له ولا يوجد الجنس الا مع احد انواعه
واللفظ الدال عليه مع اقترانه باحد الفصلين هو افعل وكذا مع اقترانه بالفصل الاخر من غير اولوية لاحدهما
في الدلالة عليه فوجب ان يكون حقيقة فيه الثالث صيغة افعل قد استعملت تارة في الوجوب واخرى في الندب و
الاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما الرابع قال اهل اللغة لا فرق
بين الامر والسؤال الا من حيث الرتبة وذلك يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات سوى الرتبة فكما ان السؤال لا
يدل على الايجاب بل مطلق الطلب فكذا الامر واما الثاني فلوجوه احدها قوله لابليس ما منعك الا تسجد
اذ امرتك وليس استفهاما فهو ذم كما يقول السيد لعبده ما منعك من الفعل وقد امرتك اذ لم يكن مستفهما ولو لم
يكن للوجوب امتنع الذم ولكان لابليس ان يقول انك لم توجبه علي فلي الترك لا يقال لعل الامر في تلك اللغة
يفيد الوجوب فلم قلت انه في هذه الاية كذلك لانا نقول ظاهر الاية يقتضي ترتب الذم على مخالفة الامر من حيث

هو

هو فتخصيصه بامر خاص خلاف الظاهر وفيه نظر اما اولا فلانه حكاية حال وسيأتي بيان عدم عمومها
واما ثانيا فلان الذم وقع على المخالفة مع الاستكبار والافتخار وكون سياق الاية يفهم منها وجوب السجود
واما ثالثا فللمنع من كون قوله ما منعك صيغة ذم سلمنا لكن هو ذم يحسن عقيب ترك المامور مطلقا الثاني
قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على الترك عند مطلق الامر ولو لم يكن للوجوب قبح الذم
كما يقبح لو قال الاولى لكم الفعل لا يقال الذم انما هو على عدم اعتقاد حقيقة الامر لقوله تعالى ويل يومئذ
للمكذبين ولان صيغة افعل قد يفيد الوجوب لقرينة فلعل ذلك الامر وجدت معه القرينة لانا
نقول ان كان المكذب هو التارك لما قيل لهم اركعوا جاز استحقاقهم الذم من جهة الترك للركوع والويل
من حيث التكذيب لان الكافر عندنا مخاطب بالفروع وان كان غيره لم يتنافا ذم مامور بترك ما امر به
واثبات الويل لاخر بسبب تكذيبه والقرينة منفية فان الذم بمجرد انهم تركوا الركوع عقيب الامر وفيه نظر
لجواز استحقاق الذم بسبب ترك النظر والاعتبار في ان الامر الوارد بالركوع هل هو للوجوب فيفعلونه
او للندب فيتخيرون بينه فان ذلك يدل على ترك المبالاة بالتكاليف بخلاف قوله الاولى لكم الفعل
او الذم على ترك الركوع عند مطلق الامر سواء كان ذلك للوجوب او للندب او نمنع كونه ذما وهو ما يستحق
به الذم وايضا فهو حكاية حال وقد سلف الثالث ان كان التزام الامر ملزما للفعل والمقدم ثابت
فالتالي مثله بيان الشرطية ان الامر اذا لم يكن ملزما للفعل كان الزام الامر الزاما للشيء لا يوجب فعل المامور
به فوجب ان لا يكون ذلك المقدم سببا للزوم المامور به وبيان المقدم قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضاء الالزام واذا انتفت الخيرة للمؤمنين في المامور به
اذا الزم الله ورسوله ثبت المقدم والامر في الاية يراد به المامور به اذ لو اجريناه على ظاهره لصار معنى الاية
انه لا خيرة للمكلف في صفة الله تعالى وهو غير مفيد واذا انتفت الخيرة بقي اما الوجوب او الحظر والثاني باطل
بالاجماع فتعين الوجوب والحاصل ان المراد من قوله قضى الزم ومن قوله امرهم المامور به وما لا خيرة فيه من
المامورات يكون واجبا لا يقال القضاء الالزام فالامر قد يرد بمعنى الشيء فمعنى الاية اذا الزم الله ورسوله
شيئا فلا خيرة ونحن نقول به فان الله تعالى اذا الزمنا شيئا كان واجبا علينا لكن البحث في انه اذا امر بشيء فقد الزمنا
وهو ممنوع لانا نقول الامر حقيقة في القول المخصوص لا في الشيء دفعا للاشتراك وح اذا الزم الله امرا وهو
باباحة شيء وجب على المكلف ان يعتقدها وكذلك الزام الامر غير الزام المامور به فان الحاكم اذا حكم باباحة شيء فقد ثبت
الزام الحكم دون المحكوم به فكذا هنا والزام الغير عبارة عن توجيهه على المكلف ثم الامر ان لم يقتض الوجوب
لم يكن الزام الامر الزاما للمامور به وان كان مقتضيا للوجوب فهو الذي قلناه وفيه نظر لانا نمنع تسليم ان
الامر حقيقة في القول لم يلزم ما ذكروه لان معنى الاية والله اعلم انه تعالى اذا الزم امرا كان واجبا ونحن نقول به
واثبات مطلوبهم لو كان معنى قضى امر واعترض ايضا بان سبق الذهن الى الاخلال الامري يوجب حمل الاول
على الثاني وان كان مجازا فيه الرابع تارك ما امر الله به ورسوله مخالف لذلك الامر وكل مخالف لذلك الامر
يستحق العقاب اما الاول فلان موافقة الامر هي الاتيان بمقتضاه فالضد وهو المخالفة
هي الاخلال بمقتضاه واما الثانية فلقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم امر مخالف الامر بالحذر عن العقاب فانما يحسن بعد قيام المقتضي لنزول العقاب وهو معنى قولنا

الامر للوجوب لا يقال نمنع تفسير الموافقة بما قلتم بل الاتيان بما يقتضيه الامر على الوجه الذي
يقتضيه اذ لو اقتضى الامر الندب واتى به على سبيل الوجوب كان مخالفا او بالاعتراف بحقيقة ذلك
الامر وانه واجب القبول ومخالفته انكار ذلك سلمنا لكن لا نسلم ان مخالف الامر يستحق العقاب والآية
لا تدل على امر من يكون مخالفا للامر بالحذر بل على الامر بالحذر عن مخالف الامر سلمنا لكن لو كان
مخالفة الامر يدل المامور به لكان ترك المندوب ومخالفته امرا كذلك وذلك يوصف ذم سلمنا لكنها دالة
على ان المخالف عن الامر يلزمه الحذر فلم قلت ان مخالفة الامر يلزمه الحذر ولا نسلم ان لفظة عن صلة
زائدة لان الاصل في الكلام الحقيقة خصوصا في كلامه تعالى سلمنا ان مخالف الامر مامور بالحذر عن العقاب
فلم قلت انه يجب عليه الحذر وانما يلزم لو كان الامر للوجوب وفيه النزاع ولا ينفع الاعتذار بحسن الحذر
الملزوم لقيام المقتضي لنزول العقاب للمنع من اشتراط قيام المقتضي للعقاب في حسن الحذر فان الحذر
حسن عند العقاب والاحتمال هنا قائم سلمنا لكن نمنع العموم لان قوله عن امره يفيد امرا واحدا وهو مسلم احتمال
لانا نقول العبد اذا امتثل امر السيد حسن ان يقال انه موافق للسيد واذا لم يمتثل انه خالفه وما وافقه
ما ذكر ممنوع فيه تسليم ان موافقة الامر انما يحصل عند الاتيان بمقتضاه ومقتضى الامر هو الفعل اذا فعل
لا يدل الا على اقتضاء الفعل اذا لم يوجد الفعل لم يوجد مقتضاه فلم توجد الموافقة فتحصل المخالفة لانتفاء
الواسطة واعتقاد حقيقة فليس موافقة الامر بل موافقة الدليل الدال على ان ذلك حق فان موافقة الشيء
عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه فالاعتراف لحقيته الامر بعد قيام الدليل لا الدال على حقيقته يكون
ملتزما تقرير مقتضى ذلك الدليل والامر لما اقتضى دخول الفعل في الوجود فموافقته عبارة عن تقرير
دخوله في الوجود وادخاله فيه بقصد دخوله فموافقة الامر مقتضاه ونمنع كون الندب مامورا به فان
نفس النزاع ونجوز ان يكون قوله فليحذر امرا بالحذر عن المخالف لا امرا للمخالف بالحذر وفيه لا نزاع
النحاة على ان تعلق الفعل بفاعله اقوى من تعلقه بمفعوله فلو جعلناه امرا للمخالف بالحذر لا سنده الى
فاعله وايضا لو جعلناه امرا للمخالف بالحذر عن المخالف لم يتعين المامور به لان الذين يتسللون لواذا ليس
المامور لانهم الذين خالفوه فلو امروا بالحذر عن المخالف لامروا بالحذر عن انفسهم وايضا لو جعلناه
امرا بالحذر عن المخالفة لصار وهكذا فليحذر المتسللون لواذا عن الذين يخالفون فيبقى قوله ان تصيبهم
ضائعا اذ لا يتعدى الحذر الى مفعولين قوله الآية تدل على وجوب الحذر عمن يخالف عن الامر لا
عمن يخالف الامر قلنا كلمة عن للمجاوزة فلما كانت مخالفة امر الله بعدا عن امر الله ذكرها بلفظة عن ولا نزاع
وجوب الحذر بل جوازه المشروط بالمقتضي لوقوعه والا لكان عبثا والعموم ثابت لاستثنائه كل واحد من
المخالفات ولانه رتب استحقاق العقاب على المخالفة فيشعر بالعلية ولان استحقاق العقاب في البعض
لعدم المبالاة وهو يناسب الرجز فيثبت في الجميع الخامس تارك المامور به عاص فيستحق العقاب اما
الصغرى فلقوله تعالى يعصون ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فان العصيان لو كان هو الترك لكان تكريرا
وللاجماع على ان الامر قد يكون للاستحباب فيكون تارك المندوب عاصيا سلمنا لكن لا مطلقا بل في امر
الوجوب بان قوله تعالى لا يعصون الله حكاية حال يكفي فيه الواحد فجاز ان يكون في الواجب سلمنا لكن
العاصي انما يستحق العقاب المقترن بالخلود مع الكفر لا مطلقا لانا نقول لا تكرير اذ الاول سيق لنفي

الماضي

الماضي والثاني لنفي المستقبل ونمنع كون المندوب مامورا به حقيقة بل مجازا يكون الاستحباب
لازم الوجوب وكون الصيغة للوجوب محافظ على عمومه ومن بعض اسئلة اولى من القول بان المستحب
مامور به محافظ على صيغ الاوامر الواردة في المندوبات للاحتياط ولان حمله على الوجوب يدخل
فيه اصل الترجيح فيكون لازما للمقتضي فجاز جعله مجازا في اصل الترجيح ولو جعل لاصل الترجيح لو لم
يبق الوجوب لازما فلم يمكن جعله مجازا عن الوجوب لكان الاول اولى وامة ثم رتب اسم المعصية
على مخالفة الامر فيكون المقتضي لاستحقاق هذا اللفظ بذا المعنى فيعم الاسم لعموم ما يقتضي استحقاقه والخلود
يطلق على اللبث الطويل لا الدائم وفيه نظر فان العصيان انما يفهم منه عرفا مخالفة الامر المفيد للوجوب لا
الشامل له والمندوب اذ لولاه لكذبت الكبرى فان العقاب انما يستحق مع العصيان في الواجب قطعا وصرف
الاول الى الماضي ممنوع لانها حقيقة في المستقبل وليس ذلك اولى من ان يقال لا يعصون في امر الواجب اذ
هو المفهوم من العصيان كما تقدم ويفعلون ما يامرون من المندوبات والاحتياط ممنوع اذ يقال المندوب على
سبيل الوجوب وجه قبيح فلا يقع مطلوبا للشارع ولا ينحصر وجه التجوز في اللازم فقد يتجوز بلفظ الضدين
عن الآخر بل العلاقة وهي موجودة بين الواجب والندب من حيث التقابل او بين الواجب واصل الترجيح
من حيث الكل والجزء ولا نسلم ان المعصية مرتبة على مخالفة مطلق الامر بل الذي للوجوب وقد تقدم و
الدليل تقرير واضح وهو ان تارك المامور به عاص لان بناء العصيان على الامتناع ومنه سميت العصا للامتناع
بها والجماعة عصا لمنع اجتماعهم والكلام مستعص اي ممتنع حفظه وقال صلى الله عليه لولا انا نعصي الله لما عصانا اي
لم يمتنع من اجابتنا فاذا كان لفظ افعل يقتضي الفعل كان الامتناع عنه عصيانا فيكون الامر للوجوب لان الانسان
انما يكون عاصيا للامر والامر اذا اقدم على ما يمنع الامر منه فانه تعالى لو اوجب علينا فعلا ولم نفعله كنا عصاة
بخلاف ما لو ندب ولان العاصي المعقول مقدم على مخالفته والمخالفة اما ان يثبت بالاقدام على ما يمنع منه
الامر مخالفته فقد ثبت بما لا يتعرض له الامر بنفي ولا ايجاب والثاني باطل والا لكنا عصاة بالصدقة اليوم
اذا بالصلوة غدا فتعين الاول واذا كان تارك ما امر به عاصيا للامر والعاصي للامر هو المقدم على مخالفة
مقتضاه والمقدم على مخالفة مقتضاه مقدم على ما يحظره الامر ثبت ان تارك المامور به يحظره الامر وهو
معنى الوجوب وفيه نظر اذ العصيان ليس مطلق الترك والا لكان تارك المباح عاصيا من حيث امتنع عن
فعله بل تارك المحرم وهو باطل بالعرف اجماعا وكذا تارك المندوب لا يكون عاصيا عرفا بل العاصي في العرف
هو التارك لما اوجبه الامر والاستدلال بالاشتقاق قد عرفت ضعفه السادس دعا ابا سعيد الخدري
وهو في الصلوة فلم يجبه فقال صلى الله عليه ما منعك ان لا تستجيب وقد سمعت قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا
لله والرسول اذا دعاكم ذمه على ترك الاستجابة عند مجرد الامر ولولا انه للوجوب لما صح ذلك لا يقال لا
يصح الاستدلال بخبر الواحد في العلميات وايضا نمنع ذم الرسول صلى الله عليه بل اراد بيان مخالفة دعائه لاعلمه بحرم
لانا نقول بل المسئلة ظنية فيكتفي فيها بالظن وهي وان لم تكن علمية الا انها ذريعة الى العمل اذ لا فرق بين
حصول ظن الحكم وحصول سببه في جواز التمسك بها في العمليات واذا لم يكن الامر للوجوب والمانع من
الكلام هو الصلوة قائم لم يحسن من الرسول صلى الله عليه السؤال عن المانع فالسؤال انما يصح لو كان استجيبوا لله للوجوب
ولان ظاهر الكلام يقتضي اللوم وهو في معنى الاخبار عن نفي العذر وذلك انما يكون اذا كان الامر للوجوب

وفيه نظر لانه حكاية حال فجاز ان يكون ذلك الدعاء واجبا فلهذا اقسم على تارك الاستجابة سلمنا
لكن قوله استجيبوا امر ايجاب لا من حيث انه امر موضوع له بل باعتبار ان وجوب اجابة المدعي تعظيما
لله ورسوله ونفيا للاهانة بالاعراض لما فيه من نقيصة في النفس وافضاء ذلك الى الاخلال بمقصود البعثة
السابع قال صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسؤال عند كل صلوة نفى الامر مع ثبوت الندبية بالاجماع
فلا يكون المندوب مامورا به لا يقال يجوز ان يريد لامرتهم على وجه الوجوب وعن تجوز ورود الامر
لذلك لانا نقول كلمة لولا دخلت على مطلق الامر فلا يكون حاصلا وفيه نظر لاحتمال ان يكون لامرتهم
مجازا في الزمتهم لما بينهما من المناسبة والعلاقة التي بين العام والخاص خصوصا مع قرينة ثبوت المشقة
والندبية وليس حمل هذا على الحقيقة وحمل اوامر الندب على المجاز اولى من العكس بل ما قلناه اولى لانه يجوز
في هذا اللفظ الواحد والمندوب كثيرا الثامن قال صلى الله عليه وسلم لبريرة وقد عتقت تحت عبد وكرهته راجعيه فقالت
اتامرني بذلك قال لا انما انا شفيع فقالت لا حاجة لي فيه نفى الامر مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندبية
ونفي الامر مع ثبوت الندبية يقتضي ان المندوب غير مامور به وعلمت انه لو كان امرا لكان واجبا والنبي صلى الله عليه وسلم
قررها عليه وفيه نظر لان قولها اتامرني ارادت به امر الايجاب للعلم باستحباب قبول شفاعته صلى الله عليه وسلم لا مطلق
الامر وقيل ايضا انما سالت عن الامر طلبا للثواب طلبا بطاعته والثواب والطاعة قد يكون المندوب وليس
في ذلك ما يدل على انها من الامر الوجوب فحيث لم يكن امرا لمصلحة اخروية لا بجهة الوجوب ولا الندب قالت
لا حاجة لي فيه قوله اجابة الشفاعة مندوب عليها فاذا لم يكن مامورا بها تعين ان يكون الامر للوجوب
قلنا اذا سلم ان الشفاعة في حق بريرة غير مامور باجابتها فلا نسلم انها كانت في تلك الصورة مندوبة ضرورة
ان الندب عندنا مامور به التاسع تمسكت الصحابة بالامر على الوجوب ولم يظهر من احد انكار فكان اجماعا
اما المقدمة الاولى فلانهم تمسكوا في ايجاب الجزية على المجوس بما روى عبد الرحمن انه قال صلى الله عليه وسلم سنوا بهم سنة
اهل الكتاب واوجبوا غسل الاناء من ولوغ الكلب بالامر به واعادة الصلوة المنسية عند الذكر بقوله فليصلها
اذا ذكرها واما عدم الانكار فلانه لو كان لنقل لا يقال كما اعتقدوا الوجوب عند هذه الاوامر لم يعتقدوه
عند غيرها واشهدوا اذا تبايعتم وكاتبوهم فانكحوا فاصطادوا وغير ذلك وليس القول بعدم اعتقاد الوجوب
في هذه الصور لدليل منفصل باولى من اعتقاد الوجوب فيما ذكرتم لدليل منفصل لانا نقول لو لم يكن الامر
للوجوب لم يفده في صورة البتة وكان دليلهم على اخذ الجزية وما عداه غير الاخبار فكان يشتهر الماخذ
وحيث لم يشتهر لم يكن ثابتا اما لو قلنا بانه للوجوب لم يلزم من عدمه في بعض الاوامر لا يفيد الوجوب
لاحتمال تخلف الحكم لمانع وفيه لانه حكاية حال فلا تعم وحينئذ يحتمل انهم فهموا في تلك الاوامر الوجوب
من جلي قرائن احتفت بها وهي ظاهر فان الجزية بعض القرائن اقتضى ما في الباب اشتباه انهم من اهل الكتاب
وقد ثبت ان الكلب نجس العين فافتقر ما يلاقيه الى الغسل والامر بالصلوة امر بقضائها لان الطلب
متحقق وفواته في احد الوقتين لا يستلزم فواته مطلقا العاشر لفظ افعل اما حقيقة في الوجوب فقط
وهو المطلوب او الندب فقط وهو باطل والا لم يكن الواجب مامورا به لانه خارج مانع من النقيض وهو
مخالف لما يجوز معه النقيض ولا ينعكس فانا نسلم ان المندوب غير مامور به وهو مذهب جماعة
كثيرة ولا يمكن ان يقال الواجب غير مامور به او فيهما معا اما بالتواطؤ فلا يمكن جعله مجازا في الواجب

لانه

لانه اخص فلا يجوز ان يكون لازما بخلاف العكس وهو جعله حقيقة في الوجوب فانه يمكن جعله مجازا
في اصل الترجيح او بالاشتراك اللفظي وهو خلاف الاصل او لا في شيء منهما وهو خلاف الاجماع وفيه
نظر فان كونه حقيقة في الندب لا يمنع من استعماله في الواجب على سبيل المجاز سلمنا فلم لا يكون حقيقة
في القدر المشترك قوله فلا يمكن جعله مجازا في الواجب قلنا ممنوع فان جهات المجاز لا تنحصر في اللزوم
سلمنا لكن جاز ان يكون حقيقة في كل منهما قوله يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل قلنا لا شك في استعماله
فيهما فاما ان يكون على السواء او لا فان كان الاول ثبت الاشتراك اذ هو اولى من النقل وان كان الثاني
فان كان الغالب هو الندب فيكون حقيقة فيه فهو المطلوب او الواجب فيلزم مخالفة اصلين احدهما المجاز
والثاني اصالة براءة الذمه ومع الاشتراك يحصل مخالفة اصل واحد فيكون اولى سلمنا لكن جاز ان لا
يكون حقيقة في احدهما فالاجماع ممنوع فان جماعة ذهبوا الى انه للاباحة والوجوب والندب زيادة الحادي
عشر العبد اذا لم يفعل ما امره مولاه ذمه العقلاء وعللوا حسن ذمه بترك المامور به وهو يدل على
الوجوب لا يقال ليس الذم بمجرد الترك بل لعلمهم ان سيده كاره للترك او لان الشريعة دلت على وجوب
طاعة العبد لمولاه او لان السيد انما يامر بما فيه نفعه ونفع مزرعة والعبد يجب عليه ايصال المنافع ودفع
المضار عن سيده سلمنا ان الذم لاجل الترك خاصة لكن نمنع ان نعلم صواب فان الامر لو كان بحقيقته
لم يستحق العبد الذم بتركه فدل على ان مجرد الترك ليس عليه الذم ولان الامر قد ورد للندب فلو كان ترك
المامور يرد عليه للذم لكان المندوب واجبا لانا نقول اذا انتقم السيد من عبده عند عدم الامتثال علل العقلاء
الانتقام بعدم الامتثال ولولا ان علة حسن الانتقام مخالفة الامر لم يصح ذلك فعلم ان كراهة الترك لا مدخل
لها في هذا الباب والشريعة اوجبت الطاعة فيما اوجبه المولى لا مطلقا وجلب النفع ودفع الضرر لا يفيد الوجوب
الا اذا اوجبه السيد فانه لو قال لك ان تفعل ذلك وان لا تفعل لكن الاولى ان تفعل لم يجب على العبد الفعل
ولا الانتقام عند عدم امتثاله واشتراط كون الامر غير معصية سلم لكن يجب اجراؤه على الوجوب فيما عداه والمندوب
ليس مامورا به وفيه نظر اذ من يعتقد كون الامر للندب او للقدر المشترك يمنع حسن الذم بمجرد مخالفة الامر
المطلق بل بمخالفة الامر الدال على الوجوب الثاني عشر لفظ افعل يدل على اقتضاء الفعل وجوده فيكون
مانعا من نقيضه كالخبر فانه لما دل على المعنى منع من نقيضه والجامع ان اللفظ وضع لافادة معنى فيكون
مانعا من النقيض تكميلا لذلك المقصود وتقوية لحصوله لا يقال سلمنا ان الدال على الشيء مانع من نقيضه لكن
يجوز ان يدل افعل على اولوية الادخال في الوجود فيمنع من نقيضها لانا نقول الفعل مشتق من المصدر فلا
يشعر الا به ومصدر اضرب هو الضرب لا الاولوية فاشعار الخبر والامر به لا بالاولوية فيمنع من نقيضه لا
من نقيض الاولوية وفيه نظر فان افعل يدل على الطلب وهو يمنع من نقيضه لكن الطلب قد يقارن المنع
من نقيض المطلوب وقد يقارن جوازه وهو من حيث هو طلب هو اعم منهما فلا اشعار فيه بالوجوب الثالث
عشر الامر يفيد الرجحان فيكون مانعا من النقيض اما الاول فلان المامور به ان كان خاليا عن المصلحة
كان مجرد مفسدة ولا يجوز الامر به وان كان مشتملا على مصلحة من وجه فتعارض ما فيه من المصلحة ما يساويه
من المفسدة ويبقى الزائد من المفسدة مجرد مفسدة خالية عن المعارض فيرجع الى الاول وهو اشتمال
الامر على مصلحة خالصة وان تساويا كان الامر به عبثا غير لائق بالحكيم فلم يبق الا ان يكون مصلحة

خالصة او زائدة على المفسدة وح لا يرد الاذن بالترك والالزام تفويت المصلحة الخالصة لانه ان
وجدت مفسدة مرجوحة صارت معارضة بمساويها من المصلحة ويبقى الزائد من المصلحة مصلحة خالصة
وتفويت المصلحة الخالصة عبث لا يليق بالحكيم لانه قبيح عرفا فيكون كذلك عند الله لقوله صلعم ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح والمندوب قد تحقق الله فيه على العبد فيبقى
الباقي على حكم الاصل لانه يقال كما ان الاذن في تفويت المصلحة الخالصة قبيح فكذا الزام المكلف استيفاء المصالح
بحيث لم يبق فيها استحق العقاب قبيح ايضا اذ يقبح عرفا استوف هذه المنافع لنفسك والا عاقبتك لانا
نقول انه ورد في جميع التكاليف فلو كان معتبرا ابطلت وفيه نظر فان الفعل قد يكون مشتملا على مصلحة
خالصة من المفاسد ولا يكون واجبا نعم ان اشتمل تركه على مفسدة كان واجبا وبهذا الحرف خرج المندوب
عن الوجوب واعترض ايضا بانه لما انتقض كل منهما وجب الترجيح وفيه نظر فانا نمنع النقض لان الاذن
في الترك اذن في ارتكاب القبيح والزام استيفاء المصالح الزام بالحسن والاول قبيح دون الثاني الرابع عشر
الامر يدل على الرجحان قطعا وهو لا ينفك عن احد قسمي المنع من الترك والاذن فيه وافضاء المنع من
الترك الى الوجوب اكثر من افضائه الى العدم وافضاء الاذن في الترك الى العدم اكثر من افضائه الى الوجود
ومعلوم ان الذي هو اكثر افضاء الى الراجح راجح على الذي يكون اكثر افضاء الى المرجوح فشرعية المنع من
الترك راجحة على شرعية الاذن فيه والعمل بالظن واجب لقوله صلعم انا اقضي بالظاهر ولان العمل بالمرجوح
ترجيح للمرجوح على الراجح وهو باطل بالضرورة فيتعين الراجح ولان العمل بالفتوى والشهادات وقيم
المتلفات واروش الجنايات وتعيين القبلة عند الظن واجب بالاجماع وانما وجب لترجيح الراجح على المرجوح
وهو حاصل هنا فوجب العمل به وفيه نظر فان الامر اذا دل على مطلق الرجحان الذي هو جنس للوجوب والندب
ولم يبق فيه دلالة على الوجوب وشرعية المنع من الترك مرجوحة بالنسبة الى شرعية الاذن فيه اما اولا
فلان الاصل الدال على البراءة وعلى العدم واما ثانيا فللظن فانه لو كلف على وجه المنع من الترك لبينه وازال الشك
والالتباس ولم يقتصر في الدلالة على ذلك مع انه يستحق تاركه العقاب على لفظ شامل للوجوب وغيره
الخامس عشر الوجوب تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ مفرد يدل عليه لوجود القدرة
على الوضع والداعي وانتفاء المانع وهي افعل لانتفاء غيرها بالاجماع اما عند الخصم فلانه ينكر ذلك على
الاطلاق واما عندنا فلانا لا نقول به في غير صيغة افعل لا يقال نمنع الداعي وشدة الحاجة الى التعبير
والحاجة الى التعريف باللفظ لجواز تعريف الوجوب بقرينة الحال سلمنا اللفظ لكن موجود وهو
اوجبت وحتمت والزمت ونمنع الحاجة الى المفرد وانتفاء المانع اذ اللغة توقيفية فكانوا ممنوعين
من الوضع ونمنع وجوب الفعل عند قيام الداعي وانتفاء الصارف وتعارض المقدمة بان الحاجة
الى لفظ يدل على الحال واخر يدل على الاستقبال ولم يوضع لهما مفرد وكذا اصناف وكذا اصناف
الروائح مختلفة والحاجة الى تعريفها شديدة وكذا اصناف الاعتمادات وتعارض الحكم بان شدة الحاجة
الى التعبير عن الوجوب فوجب لفظه وليس الا افعل وكذا من قال بالندب ومن قال بالاشتراك
قال قد يقع الحاجة الى التعريف الاجمالي لاحد هذين فلا بد له من لفظ افعل ولان الحاجة الى
التعبير عن الوجوب شديدة فلو كانت صيغة افعل موضوعة له وجب ان يعرف كل واحد ذلك

وزال

وزال الخلاف سلمنا اشتداد الحاجة الى التعبير عن الوجوب وانه افعل فلم لا يجوز ان يكون موضوعا
للندب ايضا بالاشتراك سلمنا لكن هذا الدليل يقتضي ثبوت اللغة بالقياس وهو باطل لانا
نقول الانسان الواحد لا يستقل بالاصطلاح كل ما يحتاج اليه بل يحتاج الى جمع عظيم معين كل واحد
منهم صاحبه في فهمه لينتظم حال النوع ويحصل مصلحة الكل فاذا احتاج احدهم الى صاحبه في فعله فعل
فلا بد وان يعرفه اياه وانه لا بد له منه ولا يجوز له الاخلال به فظهر اشتداد الحاجة وقيام الداعي
والقرائن لا تفيد لما تقدم من ان التعريف لما في الضمير انما هو باللفظ دون غيره والمفرد اخف من
الزمت واوجبت فيغلب على الظن وضعه كغيره من الالفاظ المفردة والموانع منتفية لكونها في الاصل
كذلك والاصل بقاء ما كان عليه والاصل عدم التوقيف ولو سلم فالدليل ات فيه الى معنى وعدم المنع
من الوضع فيحصل ظن بقاء ذلك وعند وجود القدرة والداعي يجب الفعل لان القادر ان لم يمكن
الترك تعين الفعل وان امكن فان لم يترجح الفعل لم يكن الداعي داعيا وان ترجح وجب الوقوع
والا عاد البحث ونمنع شدة الحاجة الى التعبير عن الحال والاستقبال والروائح والاعتمادات كاشتداد
الحاجة الى تعريف الالزام لان الانسان قد يمضي عليه مدة طويلة لا يحتاج الى التعبير عن معنى الوجوب
وجعل الصيغة للوجوب اولى من جعلها للمشترك لكون المشترك لازما للوجوب فامكن جعله مجازا
فيه بخلاف العكس والوجوب اولى من الندب لعدم جواز الاخلال ببيانه فلا يجوز الاخلال به
اذ يلزم الاشتباه ولو سلم عن المعارض واما مع ثبوته لا يحصل يظهر الفرق بينه وبين معارضه الا
على وجه غامض لم يلزم ذلك وقد تقدم ان الاصل عدم الاشتراك وفيه نظر لان الحاجة الى
التعبير شديدة على الترجيح المطلق من حيث هو واذا تعارضت الحاجتان كان الوضع للاعم اولى السادس
عشر حمله على الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وحمله على الندب يقتضي الشك
فوجب حمله على الوجوب اما الاولى فلان المامور به ان كان واجبا فحمله على الوجوب يقتضي القطع بعدم
الاقدام على مخالفة الامر وان كان ندبا فالقول بوجوبه سعي في تحصيل المندوب فابلغ الوجوه و
ذلك القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر فعلى التقديرين هو غير مقدم على المخالفة ولو حملناه على
الندب فبتقدير الندب لا تحصل المخالفة وبتقدير الوجوب يكون قد جوزنا تركه فكان الترك مخالفة
للوجوب فحمله على الندب يقتضي الشك في المخالفة فيجب حمله على الوجوب لقوله صلعم دع ما يريبك
الى ما لا يريبك ولانك تعارض طريقان احدهما امن قطعا والاخر مخوف وجب عقلا ترجيح
الامن لا يقال نمنع ان حمله على المندوب يقتضي الشك في الاقدام على المحظور قوله بتقدير الوجوب يكون
حمله على المندوب سعيا في الترك وانه محظور قلنا نمنع امكان كون المامور به واجبا فانا لو علمنا بدلالة
لغوية ان الامر لم يوضع للوجوب وعلمنا من الحكيم علم تجرده عن القرينة الا وهو غير واجب فاذا حملناه
على الندب امنا الضرر مع ان حمله على الوجوب يحتمل الضرر اذ بتقدير انتفائه كان اعتقاد كونه واجبا
جهلا وقد يكون نية الوجوب قبيحة وكراهية لا ضد له قبيحة لانا نقول اذا علمنا ان افعل لا يجوز استعماله
الا في الوجوب او الندب فقبل علمنا بالتعيين لو حملناه على الوجوب لم يخالف الامر قطعا ولا نقطع بعدم
المخالفة لو حملناه على الندب فيقضي العقل بحمله على الوجوب قبل العلم بالتعيين لا ليحصل القطع بعدم المخالفة

ثم بعد ذلك قيام الدليل على كونه للندب اشارة الى المعارض يفتقر مدعيه الى دليل قوله حمله على الوجوب
يقتضي احتمال الجهل قلنا هذا خطأ في الاعتقاد في الطرفين وما ذكرناه احتمال الخطأ في العمل وهو مختص بالندب
واذا استوى كا في احد نوعي الخطا واختص الندب بالنوع الآخر كان جانب الوجود اولى وفيه نظر فان حمله
على الوجوب كما هو خطأ في الاعتقاد كذا هو خطأ في المأمور به فان المندوب اذا فعل على وجه الوجوب
يقع الخطأ في الاعتقاد ولا يحصل المندوب لانه لم يقع على الوجه المطلوب شرعا احتج المنكرون للوجوب
بوجوه احدها ان العلم بان الامر للوجوب ليس عقليا اذ لا مجال للعقل فيه ولا نقليا متواترا والا لعرفه
كل احد ولا احادا لان المسئلة العلمية لا يحتج فيها بخبر الواحد الظني وهذه حجة اصحاب الوقف اذ
لو قال بالندبية او الاشتراك عاد عليهم النقض الثاني نص اهل اللغة على عدم الفرق بين السؤال
والامر الا في الرتبة وهو يقتضي الاشتراك في جميع ما عداها فكما لا يدل السؤال على الايجاب فكذا الامر
٢ تحقيقا للتسوية الثالث قد وردت الصيغة في الوجوب والندب معا والاصل عدم الاشتراك
والمجاز فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو اصل الترجيح ولا شك في ان الدال على الكلي لا يدل على
شيء من الجزئيات باحد الدلالات الثلث فلا اشعار لهذه الصيغة بالوجوب البتة بل انما يدل على اصل الترجيح
واما جواز الترك فقد كان معلوما بالعقل ولم يوجد المزيل فيحكم ببقائه وح يجب الحكم برجحان الفعل مع كونه
جائز الترك وهو معنى الندب الرابع قال صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا
فوض الى استطاعتنا وهو دليل الندب والجواب عن الاول يجوز ان يكون له دليل مركب من العقل والنقل مثل
ان تارك المأمور به عاص والعاصي يستحق العقاب فيلزم عقلا من مركب هاتين النقليتين ان الامر للوجوب
سلمنا لكن لا نسلم ان المسئلة قطعية بل ظنية فيكتفي بخبر الواحد وعن الثاني ان السؤال للايجاب وان كان
لا يلزم منه الوجوب فان السائل قد يقول لا تخل بمقصود وعن الثالث ولا يدلي منه وذلك صحيح في
الايجاب وعن الرابع ان المجاز قد يصار اليه وعن الخامس المنع من دلالة الحديث على الندب بل على الوجوب واعلم
ان السيد المرتضى رض نقل الاجماع من الامامية على ان الامر في العرف الشرعي للوجوب وهو اخترناه نحن
وانما طولنا الكلام في هذه المسئلة لكونها من المهمات البحث الثاني في الامر الوارد عقيب الحظر والاستيذان
٦ ذهب اكثر الفقهاء القائلين بان الامر للوجوب الى ان الصيغة لو وردت عقيب حظر او استيذان افادة
الاطلاق ورفع الحظر وذهب الباقون الى انها تفيد ما تفيد عقيب غيرهما من وجوب او ندب او اشتراك
وهو الحق لنا ان المقتضي للوجوب مثلا موجود والمعارض لا يصلح للمانعية فثبت الوجوب اما الاولى
فلان المقتضي انما هو الصيغة على ما تقدم واما انتفاء المانع فلانه كما امكن الانتقال من الحظر الى
الاباحة امكن الانتقال من الحظر الى الوجوب قطعا ولانه لو امر ولده بالخروج من المحبس الى المكتب
لم يكن للاباحة بل للوجوب مع انه قد امر بعد الحظر المستفاد من الحبس وفيه نظر لاستفادة الوجوب هنا
من القرينة وكذا امر الحائض او النفساء بالعباد عقيب تحريمها وهو للوجوب وهذا كثير النظائر ولان
الامر انما يدل على ما يدل عليه لكونه امرا وهذه الصيغة موجوده بعد الحظر ولان الحظر العقلي اكثر من السمعي
وقد علمنا ان وروده بعد الحظر العقلي لا يمنع من الوجوب فكذا بعد السمعي احتجوا بان الاوامر الالهية
فاذا وردت عقيب الحظر افادة الاباحة فاطعمتم فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا فاذا تطهرن فاتوهن

من

من حيث امركم الله فالان باشروهن ولان العرف يقتضي بذلك فان السيد اذا منع عبده من
فعل شيء ثم قال له افعل فهمت الاباحة والجواب يشكل فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
فانه يفيد الوجوب اذ الجهاد من فرض الكفايات وقوله لا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله
وحلق الرأس فسك لا مباح والعرف معارض بصورة امر الصبي بالخروج من المكتب وقال قاضي القضاة
ان الامثال انما حملت فاصطادوا فانتشروا على الاباحة لانها علمت من قصد النبي صلى الله عليه وسلم ضرورة ان هذه
الاشياء مباحة لولا ما عرض من احرام او تشاغل بالصلوة فائدة القائلون بان الامر بعد الحظر للاباحة
اختلفوا في النهي الوارد عقيب الوجوب فقال بعضهم انه للاباحة وقال اخرون لا تاثير للوجوب
السابق بل يفيد التحريم البحث الثالث في ان الامر لا يقتضي التكرار اختلف الناس في الامر المجرد عن القرائن
فقال ابو اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر الا مكان و
قال اخرون انه لا يقتضي وحده ولا تكرار من حيث المفهوم الا ان ذلك المطلق لما حصل بالمرة الواحدة
اكتفى بها وهو الحق وهو مذهب السيد المرتضى وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي وقال قوم انه
يقتضي المرة الواحدة لفظا واخرون توقفوا اما لادعاء الاشتراك بين المرة والتكرار او لعدم العلم بانه
حقيقة في المرة والتكرار لنا وجوه احدها الصيغة وقد وردت في المرة تارة وفي التكرار اخرى اما بالشرع
فكالامر بالحج والعمرة فانه للمرة والامر بالصلوة والزكوة اما في العرف فلان السيد اذا امر عبده بالدخول
الى منزله او شراء اللحم لم يفهم منه التكرار حتى ان العبد لو كرر ذلك لامه العقلاء ولو ذمه السيد على عدم
التكرار لامه العقلاء ايضا فلو امره بحفظ الدابة فحفظها ساعة ثم اهمل لامه العقلاء لفهم التكرار منه
ثم ظهر استعماله للفظه في كل منهما عرفا وشرعا فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو مطلق ادخال الماهية
في الوجود ولا يفيد وحدة ولا تكرار دفعا للاشتراك والمجاز وان كان موضوعا للقدر المشترك لم
يكن فيه دلالة البتة على احد القيدين لعدم دلالة الجنس على شيء من فصوله ومميزاته نعم انه لما كانت المرة
من ضروريات ادخال الماهية في الوجوب لا جرم دل على المرة من حيث الالتزام لا من حيث الوضع الثاني
نص اهل اللغة على عدم الفرق بين يفعل وافعل الا في كون الاول خبرا والثاني امرا ولما كان مقتضى الاول
يحصل المرة فكذا الثاني ولا يحصل الفرق بينهما في غير المتنازع فيه والا مر ينازع الثالث افادة التكرار يستلزم الاستغراق
في جميع الاوقات واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية عدم اولوية بعض الاوقات دون بعض اذ
لا اشعار في اللفظ ولا في المعنى واما بطلان الثاني فبالاجماع ولانه يلزم اذا امره بعبادتين متعاقبتين
ان يكون الثانية نسخا للاولى لوجوب استيعاب الوقت للاولى واقتضاء الثانية ازالتها عن بعضها والنسخ
ليس الا رفع الحكم بعد ثبوته ومن المعلوم بالضرورة ان الحج ليس نسخا للصلوة والامر بغسل اليد ناسخا لغسل
الوجه ولا الامر بالصلوة نسخا للوضوء الرابع يحسن تقييده بهما فيقال افعل مرة او متكررا من غير نقض ولا تكرار
لاحدهما فكان موضوعا للقدر المشترك الخامس المرة والتكرار من الصفات كالقليل والكثير ولا دلالة
للموصوف السادس يحسن الاستفهام عند مطلق الامر عن الوحدة والتكرار احتج القائلون بالتكرار بوجوه
احدها تمسك الصحابة بتكرار الزكوة وسوغوا اقتال مانعيها وكذا الصلوة وغيرها من الاوامر الشرعية
الثاني الامر والنهي اشتركا في مطلق الطلبية الا ان الامر طلب الفعل والنهي طلب الترك واذا كان النهي يفيد

التكرار كان الطلب الاخر كذلك الثالث لو لم يفد التكرار لم يجز الاستثناء منه لانه ح يكون نقضا
ولما جاز نسخه والتاليان باطلان فكذا المقدم الرابع ليس في اللفظ اشعار بوقت معين فاما ان يجب
دائما وهو المطلوب او وقتا بعينه فيلزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس اقتضاؤه وقوع الفعل في ذلك الزمان
اولى من اقتضاء ايقاعه في آخر فاما ان لا يقتضي ايقاعه في شيء البتة وهو باطل بالاجماع او ايقاعه في الجميع وهو
المطلوب الخامس التكرار احوط فيكون اولى اذ بالتكرار يأمن من الاقدام على مخالفة امر الله تعالى بخلاف
المرة فيكون اولى دفعا للضرر المخوف السادس قوله تعالى اقتلوا المشركين يعم كل مشرك وقوله صم يعم جميع
الازمان لان نسبة اللفظ الى الازمان كنسبته الى الاشخاص السابع الامر بالصوم اقتضى فعله واعتقاد
وجوبه والعزم عليه ابدا فكذا الموجب الآخر الثامن قوله صم اذا امرتكم بشيء فأتوا به منه ما استطعتم
اي فأتوا تماما امرتكم به ما استطعتم وهو يدل على وجوب التكرار سأل عمر النبي صم لما رآه وقد جمع بطهارة
واحدة بين صلوتين عام الفتح وقال اعمدا فعلت هذا يا رسول الله قال نعم ولولا انه فهم تكرار الطهارة
من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الآية لكان السؤال عبثا العاشر انا اذا قال لغيره احسن فلان فهم الدوام
الحادي عشر لو لم يقتض التكرار لكان المفعول في الوقت الثاني قضاء لا اداء لو لم يفد التكرار لكان
المكلف اذا ترك الفعل في الاول احتاج الى فعله في الثاني الى دليل الثالث عشر الامر بالشيء نهي عن ضده
والنهي يعم فيلزم التكرار احتج القائلون بالوحدة بوجوه احدها اجمع اهل اللغة على ان من امر غيره
بفعل والاعادة متعلق مه انه يفعل مرة واحدة بلا زيادة الثاني اتفق اهل اللغة من العرب امثلتي
ضرب ويضرب واضرب وقد علمنا ان جميع ما اشتق لا يفيد التكرار فيكون الآخر كذلك الثالث
حملوا الامر على الايقاعات والتمليكات في انه لا يفيد التكرار الرابع لو حلف ليصلين او ليصومن عد
ممتثلا بامره واحتج القائلون في الاشتراك بحسن الاستفهام فيقال اردت مرة والتكرار ولهذا حسن
سؤال سراقة للنبي صم احجنا لعامنا هذا ام للابد ولانه استعمل فيهما فيكون مشتركا لان الاصل في الكلام
الحقيقة احتج القائلون بالوقف بانه لو حمل على التكرار والمرة لكان الدليل ولا مجال للعقل ولا تواتر
والآحاد لا يفيد والجواب عن الاول ان الامر وان لم يقتض التكرار فلا ينافيه فجاز حمله عليه عند
اقتران ما يدل عليه فلعل الصحابة سمعوا من النبي صم ما دل على التكرار فيما ثبت فيه التكرار لا بمجرد
الامر وعن الثاني بالفرق بان الانتهاء ابدا ممكن بخلاف الفعل ابدا ولان النهي كنقيض الامر فاذا
اقتضى النهي الدوام اقتضى الامر عدمه وعن الثالث بمنع ورود النسخ فانه فحيث كان قرينة في ارادة
التكرار ومن يقول بالفور يمنع الاستثناء اما من ينفيه فانه يقول بتخيير المكلف في الاتيان به
في اي وقت شاء فالاستثناء رفع المستثنى من تسويغ ايقاع الفعل فيه وعن الرابع ان الاولوية
ثابتة عند القائلين بالفور ومن ينفيه يجعل الامر دالا على طلب الفعل من غير بيان الوحدة والعدد
والزمان الماضي والآتي بل على القدر المشترك بين الجميع وعن الخامس ان المكلف اذا علم عدم
اقتضاء اللفظ التكرار امن مع وجود الخوف في التكرار كما في شراء اللحم ودخول الدار وعن السادس
ان صيغة المشركين في الاشخاص بخلاف صم اما لو قال صم ابدا وفي كل زمان افاد التعميم وعن السابع
ان دوام اعتقاد الوجوب مع قيام دليل الوجوب مستفاد من احكام الايمان لا من مجرد الامر

فتركه

فتركه يكون كفرا والكفر منهي عنه دائما ولهذا كان اعتقاد الوجوب دائما ولهذا كان في الامر المقيد
بالوحدة ولا نسلم وجوب العزم ولهذا من فاته دخل عليه الوقت وهو نائم لا يجب على من حضر انباهه
ولو وجب العزم وجب انباهه كالوضا ق وقت العبادة فانه يجب انباهه سلمنا وجوب العزم
لكن نمنع وجوب دوامه فانه تبع لوجوب المأمور به سلمنا لكن لا نسلم كونه مستفادا من نفس الامر
بل من دليل اقتضى دوامه غير الامر الوارد بالعبادة ولهذا وجب في الامر بالفعل مرة واحدة وعن الثامن
انه انما يتم الاستدلال به لو قلنا ان الزائد على المرة مأمور به وهو ممنوع وايضا فان دلالته على عدم
التكرار اولى اذا جعل ذلك موكولا على استطاعتنا ومشيتنا وعن التاسع ان عمر حيث جوز السهو على النبي صم
سأله عن التعمد بحيث اجابه صلى الله عليه وآله بذلك عرف ان الامر بالطهارة لا يتكرر بتكرر الصلوة
ومنذ كان محدثا سلمنا لكن الامر عقيب الشرط قد حمله قوم على التكرار وذلك غير محل النزاع وعن العاشر
ان الامر بحسن العشرة والتعظيم انما كان لوجود السبب وهو استحقاق المأمور بحسن عشرته للتعظيم
والسبب يدوم بسببه بدوامه لا من مجرد الامر وعن الحادي عشر ان ذلك انما يلزم لو قلنا الامر
للفور وهو الجواب عن الثاني عشر وعن الثالث عشر ~~وعن الحادي عشر ان ذلك انما يلزم~~ بالمنع من المقدمتين
كما يأتي وعن الاول من حجج القائلين بالوحدة بالمنع من اجماع اهل اللغة على ما ذكرتم فانه من يقول
بالتكرار يمنع ذلك سلمنا لكن لما كانت المرة من ضروريات الفعل كان مأمورا بها قطعا بخلاف الزائد
فعد ممتثلا بالمرة حيث اتى بما علم انه مأمور به ولم يعد مخالفا للامر بترك الزائد حيث لم يعلم الامر
به وعن الثاني مسلم انه لا يقتضي التكرار لكن لا يقتضي الوحدة ايض وهو مذهبنا وكذا الثالث والرابع
ما تقدم في الاول وحسن لا يفيد الاشتراك لجواز التواطؤ ويكون القصد بالسؤال ازالة ايهام ارادة
جزئي من الجزئيات وكان الاصل الحقيقة فكذا الاصل عدم الاشتراك فوجب جعله حقيقة في القدر
المشترك ولا يحمل على احدهما الا بدليل ولا يلزم الوقف بل الجزم بارادة المعنى الكلي سلمناه لكن يجب
على المرة لدلالة الامر على الطلب المشترك بينها وبين الزائد والاصل الدال على البراءة ينفي الزائد
فيبقى المرة زيادة **البحث الرابع** في الامر المعلق بشرط او صفة اجمع القائلون بتكرار الامر المطلق على
تكريره هنا واختلف الآخرون فذهب قوم الى انه لا يفيد هنا ايضا وهو اختيار السيد المرتضى وجماعة
من الفقهاء وقال آخرون انه يتكرر بتكرر الشرط والصفة والاقرب ان نقول ان كان الوصف علة مؤثرة اقتضى
تكرر الاثر بتكررها والا فلا لنا وجوه احدها اذا قال السيد لعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق لم يتكرر
بتكرر الدخول والثاني لو قال ان رد الله ابني او صحتي فلله علي كذا لم يتكرر النذر بتكرر الشرط
وكذا لو قال لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار الثالث الخبر المعلق على الشرط لا يتكرر بتكرره فكذا الامر المقدمة
الاولى فللاجماع على انه من قال سيدخل زيد الدار ان دخلها عمرو صدق بالمرة وان لم يتكرر دخول
زيد عند تكرر دخول عمرو واما الثانية فبالقياس بجامع دفع الضرر الحاصل بالتكرر الرابع اللفظ دل
على تعليق الامر على شيء والتعليق المطلق اعم من تعليقه عليه في كل صورة او في صورة واحدة ولهذا
يقبل القسمة اليهما ومورد التقسيم مشترك بين تلك الاقسام والمشترك لا دلالة فيه على احد جزئياته
الخامس لو افاد التكرار لكان اما ان يستفاد من مطلق الامر وهو باطل لما تقدم في المسئلة الاولى او

ان الامر لا يقتضي التكرار لامن الشرط وهو باطل ايضا فانه ليس في ان واذا الا اتحاد تكرار ولا يقال يستفاد من المجموع او من المعنى لانا نقول فانه اما المجموع لا يفيد الا تخصيص الامر بالشرط وقد قلنا ان الامر انما يدل على الوحدة مع احتمال التعدد فالمجموع انما يفيد تخصيص تلك المرة بالشرط واما المعنى فانه انما يفيد من حيث كان الشرط علة وليس كذلك فان الشرط ما يقف عليه اثر المؤثر ولا امتناع في ان يتكرر الشرط ولا يتكرر المؤثر فلا يتكرر الحكم واما اذا كان الوصف علة تامة للحكم فانه يلزم من تكرره تكرر الحكم قضاء لملازمة الملازمة للمعلول العلة احتج المخالف بوجوه احدها ورد في كتاب الله العزيز اوامر متعلقة بشروط وصفات قد تكررت بتكريرها كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا والسارق والسارقة والزاني والزانية ولو لم يكن مقتضيا للتكرار ولم يكن متكررا الثاني ان تكرر الحكم بتكرر العلة تكرر بتكرر الشرط والمقدم حق بالاجماع فالتالي مثله بيان الشرطية ان الشرط اقوى من العلة لانتفاء الحكم بانتفاء الشرط بخلاف العلة فكان اقتضاؤه الى التكرار اولى الثالث نسبة الحكم الى اعداد الشرط واحده فلا يختص بالوجود الاول منها دون ما بعده فاما ان يجب انتفاء الحكم عند وجود الشرط اولا كما انتفى عند جوده ثانيا وثالثا او وجوده في جميع صور وجود الشرط والاول باطل اجماعا فتعين الثاني لاستحالة الترجيح من غير مرجح الرابع لو لم يكن الامر مقتضيا لتعليق الحكم بجميع الشروط بل الاول منها لزم ان يكون فعل العبادة مع الثاني والثالث دون الاول قضاء فكانت مفتقرة الى دليل اخر وهو باطل اجماعا الخامس قد بينا تشارك الامر والنهي والطلب والاقتضاء والنهي مع الشرط يقتضي التكرار فيكون الامر كذلك بيان الشرطية لا ولى انه لو قال ان دخلت فلا تعطه درهما اقتضى التكرار فكذا الامر لاشتراكهما في الطلب السادس الامر يقوم بدوام الشرط فيكون تعليقه على الشرط يقتضي دوامه بيان الاولى انه لو قال اذا دخل شهر رمضان فصمه فان الصوم يكون دائما بدوام الشهر وبيان الثانية ان التعليق على الشرط المتكرر في معناه فكان دائما والجواب عن الاول ان المطلق به لا ينافي جزئياته ومطلق التعليق يوجد مع التكرار وعدمه فلا يلزم من وجوده متكررا في بعض الصور وصفة كذلك على انا نقول نحن قد جيئنا وجوب التكرار عند وجود الوصف والشرط اذا كان علة في الحكم ولا شك في كون الزنا علة لوجوب الحد والسرقة علة للقطع فالتكرار هنالا من حيث التعليق على مطلق الشرط والوصف بل لوجود العلة اذ لو كان التعليق لوجب التكرير في شرائط الحج عند حصول الشوق او الحج عند وجود الاستطاعة وعن الثاني المنع من كون الشرط اقوى فانه لا يلزم من وجوده وجود المشروط بخلاف العلة ما قوله الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط قلنا وكذا العلة والحكم الموجود عقيب علة اخرى اما مماثل نوعا او ان العلة الامر الكلي سلمنا لكن ما لم يكن الشرط مؤثرا في الحكم لم يلزم من تكرر الحكم بتكرير المؤثر تكرره بغيره وعن الثالث انه لا نم على من يعتقد الفور اما نحن فلا بل الامر يقتضي الامتثال مع استواء التقديم والتأخير فيه اذا علم بتجدد الشرط او غلب على الظن بقاء المامور وقد يكون الامر قد اقتضى تعليق المامور به على الشروط كلها على طريق البدل من غير اختصاص له ببعضها دون بعض واما ان لم يغلب على الظن تجدد المشروط ولا بقاء المامور الى حالة وجود الشرط للثاني فقد تعين اختصاص المامور بالشرط الاول لعدم تحقق ما سواه وبه يظهر الجواب عن الرابع وعن الخامس ان قياس الامر على النهي قياس في اللغة وهو باطل سلمنا لكن دوام النهي هنا لا باعتبار تكرر الشرط

بل

بل لاقتضاء النهي الدوام وعن السادس ان المامور به هنا واحد والشرط ايضا واحد بخلاف صورة النزاع واعلم ان مجوزي القياس ذهب بعضهم الى انه يتكرر الامر بتكرر الشرط والوصف من حيث القياس لانه لو قال ان كان زانيا فارجمه دل على انه جعل الزنا علة للرجم وح يتكرر بتكرر الوصف اما المقدمة الاولى فلان القائل لو قال ان كان عالما فاقتله وان كان جاهلا فاكرمه استقبحه العقلاء فاما ان يكون لانه جعل العلم موجبا للقتل والجهل موجبا للاكرام او لا كذلك فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فهو باطل اذ لا امتناع في استحقاق العالم الاكرام باعتبار علمه والقتل بسبب اخر وكذا الجاهل يستحقهما باعتبارين فلم يكن الاستقباح باعتبارين من العقلاء ثابتا ولما ثبت علمنا ان الاستقباح انما حصل لانه افاد القائل بكلامه جعل العلم سببا للقتل والجهل سببا للاكرام فاذا صدر التعليق من الله تعالى دل على جعل المعلق علة للمعلق عليه فيتكرر الحكم بتكرره عند القايسين لا يقال ينتقض بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم وان دخلت الدار فانت طالق وغيرهما من النظائر ونمنع تعليل الاستقباح بجعل الوصف علة من حيث ان العلم مناف للقتل فاثبات الحكم مع قيام المنافي يوجب الاستقباح سلمنا افادة العلية هنا فلم قلتم انه في كل الصور كذلك لكن لا يلزم من تكرير العلة تكرير الحكم لجواز توقفه على شرائطه كالسرقة فانها موجبة للقطع لكن يتوقف ايجابها على شرائط متعددة لانا نقول لا يلزم من جعل الانسان شيئا علة للحكم ترتب ذلك الحكم عليه دائما فانه لو قال اعتقت غانما لسواده والعلة كونه اسود لم يلزم عتق السودان من عبيده والتنبيه على العلة لا يزيد على التصريح فلا يلزم تعدد الطلاق وشراء اللحم بتعدد الشرط بخلاف الشارع فانا لو علمنا او ظننا انه جعل شيئا ما علة الحكم فانه يتكرر الحكم بتكررها عند القائسين ولا يكون هذا التكرير مستفادا من الامر بل من الامر بالقياس وفيه نظر لانعقاد العتق على الصيغة ونمنع المساواة بين العتق والاكرام فان الفاسق قد يستحق الاكرام بجهات اخر والاصل عدم اجراء الاحكام على وفق الاصول فاذا ثبت ظن العلية هنا يثبت في الجميع بالقياس والجامع ان الحكم اذا كان مذكورا مع علته اقرب الى القبول وذلك مصلحة للمكلف فناسب الشرعية ولانا نذكر صورا كثيرة ثم نقول لا يخلو اما ان يترتب الحكم على الوصف او غيره والثاني باطل لان الاصل عدم سائر الصفات فتعين الاول والحكم يتكرر بتكرر العلة للاجماع بين القائسين واعلم انه لا فرق بين ما اخترناه وبين هذا القول لان الشرط انما يكون علة شرعية لو ناسب الحكم كما في قوله ان كان زانيا فارجمه فمثل هذا يتكرر الحكم بتكرره عملا بالعلة اما فيما لا مناسبة فيه مثل ان قام زيد فاكرمه فانه لا يدل على العلية لعدم المناسبة وهنا لا يلزم من تكرر الشرط الحكم

البحث الخامس في ان الامر يقتضي الفور اختلف الناس هنا فقال جماعة من الحنفية والحنابلة وكل من اوجب التكرار انه يجب الفور وذهب الجبائيان وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر وجماعة من الشافعية وجماعة من الاشاعرة الى التراخي وجواز التاخير عن اول اوقات الامكان وقال السيد المرتضى وجماعة بالوقف لكن منهم من قال التوقف انما هو في المؤخر هل هو ممتثل ام لا واما المبادر فانه ممتثل قطعا لكن هل يأثم بالتاخير اختلفوا فمنهم من قال بالتأثيم ومنهم من لم يؤثمه ومنهم من توقف في المبادر ايضا وخالف في ذلك اجماع السلف والحق ان الامر يدل على الطلب المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة له على احدهما الا من خارج وان الاتي على الفور والتراخي ممتثل لنا وجوه احدها انه قد ورد فيهما فيكون حقيقة

في القدر المشترك وهو مطلق الطلب دفعا للمجاز والاشتراك والموضوع للقدر المشترك لا اشعار
فيه بخصوصية لاحد جزئياته لان تلك الخصوصية مغايرة للمشترك وغير لازمة له فانتفت الدلالات
الثلث الثاني يحسن تقييده بكل واحد منهما من غير نقض ولا تكرار فكان للمشترك بينهما الثالث حكم
اهل اللغة بالتسوية بين تفعل وافعل الا في الخبرية والامرية والخبر لا اشعار له بشيء من الاوقات
لصدقه عند الاتيان به في اي وقت كان من المستقبل فكذا الامر والا افترقا فيما عدا ذلك الرابع قال
اهل اللغة افعل امر وهو مشترك بين الامر بالشيء على الفور وعلى التراخي فان الامر مع الفور امر
مع قيد الفور به والامر على التراخي امر مع قيد التراخي ووجود المفرد لازم لوجود المركب فيتحقق
الامر في مشترك واذا ثبت ان افعل امر وان الامر بينهما ثبت عدم دلالة افعل على غير المشترك احتج
القائلون بالفور بوجوه احدها قوله تعالى يا ابليس ما منعك ان تسجد اذ امرتك ذمه على ترك السجود
عقيب الامر ولو كان للتراخي لم يستحق الذم لانه كان له ان يقول انك امرتني والامر لا يقتضي الفور فلا
يستحق الذم في الحال الثاني قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات الثالث لو جاز التاخير
لجاز اما الى بدل او لا الى بدل والقسمان باطلان اما الاول فلان البدل هو الذي يقوم مقام المبدل
في كل الوجوه فاذا اتى بهذا البدل وجب ان يسقط عنه التكليف وهو باطل اجماعا ولا يجوز ان يقوم مقام
المبدل في ذلك الوقت لا دائما لان مقتضى الامر الاتيان بتلك مرة واحدة وهذا البدل يقوم مقامه
فيما هو المقصود من الامر بتمامه فوجب سقوط الامر بالكلية واما الثاني فانه يمتنع من كونه واجبا
فانه لا يفهم من قولنا ليس بواجب الا جواز تركه لا الى بدل الرابع لو جاز التاخير لجاز اما الى غاية او لا
الى غاية والقسمان باطلان بجواز التاخير باطل اما الاول فلان تلك الغاية اما معينة او غير معينة
فان كانت معينة وان كانت معلومة فليست الا غلبة ظن المكلف انه لو لم يشتغل فانه ذلك الفعل فان كان
من جواز التاخير الى غاية معلومة قال ان الغاية ذلك فالقول باثبات غاية غيرها خرق للاجماع
لكن الظن ان لم يكن لامارة لم يعتد به وجرى مجرى الظن السوداوي وان كانت الامارة فليست الا
لمرض الشديد او علو السن اذ لا قائل بغيرهما لكن ذلك باطل فان كثيرا من الناس يموت من غير كبر ولا
مرض وذلك يقتضي خروجه عن هذا التكليف في علم الله تعالى مع ان ظاهر الامر الوجوب وان لم تكن معلومة
او لم تكن معينة لزم تكليف ما لا يطاق فانه يكون مكلفا بتحريم التاخير عن وقت معين مع انه لا يعرفه او عن
وقت غير معين وهو غير معلوم له ايضا ولا شك في كونه تكليفا بما لا قدرة عليه واما الثاني فانه يستلزم
كون الواجب غير واجب لانه اذا جاز التاخير ابدا جاز الترك ابدا وهو مناف للوجوب الخامس لو امر
العبد امر السيد بشرب الماء ذمه العقلاء ولولا فهم التعجيل لم يحسن ذمه العقلاء واسناد ذلك الى القرينة
على خلاف الاصل السادس يجب اعتقاد وجوب الفعل على الفور بالاجماع فيجب الفعل كذلك لانا نحمل مرجوحي
الامر قياسا على الاخر لجامع تحصيل مصلحة المسارعة الى الامتثال بل هو به الفعل اولى لان الامر يتناوله
دون اعتقاد وجوبه فاذا كان ما يتناوله على الفور كان ما يتناوله اولى السابع الامر مشارك للنهي من
حيث انه يقتضي ايقاع الفعل كما اقتضى الايجاب والقبول بالبيع وقوع العقد عندهما لانه استدعاء فعل
بقول مخصوص فاقتضى التعجيل كالايجاب في البيع الثامن الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يقتضي الانتهاء

في الحال

في الحال والانتهاء عن تركه في الحال انما يكون على بالاقدام على الفعل في الحال فيكون الامر للفور التاسع
النهي والامر ضدان وقد استويا في حقيقة الطلب وكما اقتضى الفور فكذا الامر العاشر الاحتياط يقتضي
وجوب الفور فانه لو شاع الخروج عن العهدة يتعين بخلاف ما لو اخر الحادي عشر الامر اقتضى وجوب
الفعل في اول اوقات الامكان ولو اوقعه فيه لا سقط الفرض بلا نص نفسه فجواز تاخيره عنه نقض
لوجوبه فيه ولحاق له بالنافلة فيه الثاني عشر لو جاز التاخير لخرج الواجب عن كونه واجبا والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المكلف لو فعله في ثاني وقت الامر سقط عنه الفرض ففعل ما وجب عليه
فعلمنا ان الامر قد تناوله ذلك وهو يمنع من الاخلال به لانه بالاخلال به يفوت انما كان ما يقع
فيما بعد ليس هو ذلك المامور به بعينه وانما هو مثله لان افعال العباد تختص بالاوقات فما يصح ان
يوجد في وقت لا يصح ايجاده في غيره واما الثاني فظاهر وبعبارة الايجاب بالامر مرة يقتضي فعلا
واحدا وقد ثبت بالدليل العقلي ان افعال العباد لا يصح فيها التقديم والتاخير فيجب ان يكون المراد
ان يقع عقيبه ليكون الفعل واحدا ولان الفعل اذا علمنا انه واحد واتفقنا على ان المفعول عقيبه
مراد وصلاح وجب الحمل عليه الثالث عشر القول بالتراخي والتخيير يقتضي اثبات بدل له والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية انه اذا خرج عن كونه واجبا مضيقا فلا بد له من بدل ليفصل عن الندب
وبيان بطلان التالي ان البدل لا دليل له من جهة الامر فيجب بطلان التخيير والجواب عن الاول
انه حكاية حال فجاز ان يكون الامر للفور وان الفور مستفاد من قوله تعالى فاذا سويته ونفخت
فيه من روحي فقعوا له ساجدين رتب السجود على هذه الاوصاف بفاء التعقيب وهي تقتضي الفور
من غير مهلة ولان التوبيخ باعتبار ترك الفعل مطلقا والامتناع من الاتيان به لا باعتبار
التاخير لقوله الا ابليس ابى واستكبر وعن الثاني انه مجاز من حيث انه ذكر المغفرة والاسبابها
وليس في الاية ان المقتضي للمغفرة هو الفعل والمسارعة اليه هي الفور ولان هذه الاية لو دلت
على وجوب الفور لم يكن فيها حجة على ان الامر لان الفور مستفاد منها لا من مطلق الامر ولا
امر فدلالتها على الفور محل النزاع وعن الثالث والرابع انهما واردان فيما نص فيه على توسيع التاخير
كقضاء الواجبات الموسعة كالنذور والكفارات وكل الواجبات الموسعة وكما لو صرح وقال
اوجبت عليك ان تفعل هذا الفعل في اي وقت شئت وعن الخامس ان الفور هناك لقرينة الحاجة
الى الشرب ومعارض بما اذا امر السيد عبده ولم يعلم العبد حاجة السيد الى الفعل في الحال فانه يفهم التعجيل
ولا يقال ان السيد يعلل مؤاخذته بانه اخر الامتثال ولولا الفورية لما صح ذلك لانا نقول وقد يعتذر
العبد باني ما علمت التعجيل ولا امرتني به ويكون عذره مقبولا وعن السادس المعارضة بما تقدم من
الكفارات وبقوله افعل في اي وقت شئت وبالجزم فانه لو قال الشارع زيد يقتل غدا اوجب الفور في
الاعتقاد دون الفعل لان وجوب الاعتقاد لا دون الفعل ولان وجوب الاعتقاد ليس مستفادا
من الامر بل كل عاقل يعلم بالنظر وجوب امتثال اوامره تعالى وعن السابع انه يبطل بقوله افعل في اي
وقت شئت ولان جامعهم طردي وعن الثامن منع ان الامر بالشيء نهي عن ضده وسياتي وعن
التاسع ان النهي يفيد التكرار فافاد الفور بخلاف الامر وعن العاشر المعارضة بقوله افعل

اي وقت شئت وهو ابلغ على اكثر ادلتهم وفيه نظر للمفتي على جواز التاخير هنا وعن الحادي عشر بتسليم
ان الامر يقتضي ايجاب الفعل في اول اوقات الامكان لكن لا عينا بل على وجه التخيير بينه وبين ثانيه
الحال وثالثه وهكذا فبأي وقت فعله يكون مؤديا للواجب بخلاف النافلة وميأتي زيادة تحقيق
لذلك وعن الثاني عشر بالمنع من اختصاص افعال العباد كل فعل بوقت بل نقول ان الفعل الواحد يمكن
ان يوقعه في الزمن الاول والثاني او الثالث وهكذا سلمنا ان للوقت مدخلا في التشخص لكنه مختلف
بصورة العقلي فاذا فعل في الاول فقد اتى بتلك الصورة وكذا في غيره سلمنا لكن لو تناول الامر الافعال
المختصة بالاوقات لم يمتنع ان يثبت اولا اعيان ما يختص بكل وقت على البدل بجوز ان تلك ما اختص
بالاول الى ما لا يختص بالثاني والثالث لان كل واحد من ذلك بدل عن صاحبه وعن الثالث بالمنع
من اثبات البدل على تقدير التراخي والتخيير ومن عدم دلالته الامر عليه وسيأتي ان شاء الله تعالى واحتج
السيد المرتضى على الوقف بحسن الاستفهام بالاستعمال فيهما والجواب لا منافات بين ذلك وبين ما ظنناه
فان مع وضعه للقدر المشترك يحسن الاستفهام والاستعمال والعجب انه صرح لا يستدل بهذين باستدلال
اول وهو ان اللفظ خال عن توقيت لا بتعيين ولا بتخيير وليس ان يفهم من اللفظ ما لا يتناوله كما لا
يفهم منه الماضي والاستقبال ثم عقب الادلة بقوله يحسن ان يقال قم الان او بعد وقت او متى شئت فلو
كان اللفظ موضوعا للفور او التراخي لم يحسن ذلك وهو عين ما قلناه نحن اولا البحث السادس في ان الامر
المعلق بشرط علم عند عدمه اختلف الناس في الامر المعلق على الشيء بحرف ان هل يعلم بعدم الشرط ام لا
فذهب قاضي القضاة الى انه لا يلزم العدم وحكاه عن ابي عبد الله البصري وهو مذهب القاضي ابي
بكر وذهب ابو الحسين البصري وابن سريج وجماعة من الشافعية وابو الحسن الكرخي الى العدم والحق
لنا وجوه احدها ان كلمة ان تسمى عند النحاة حرف شرط والشرط ما ينتفي الحكم انتفائه اما المقدمة الاولى
فظاهرة واما الثانية فانهم يقولون الوضوء شرط الصلوة والحول شرط وجوب الزكوة ويعنون بذلك ما
ينتفي الحكم بانتفائه والاستعمال دليل الحقيقة لا يقال اصطلاح النحاة ليس بحجة في الوضع فانهم قد
اصطلحوا على اشياء لم توضع في اللغة كالحركات والفاعل والمفعول سلمنا لكن الشرط هو العلامة ومنه
اشتراط الساعة ويلزم من ثبوته ثبوت المشروط دون العدم كما في العلامة سلمنا لكن الشرط انما ينتفي
الحكم بانتفائه لو لم شرط اخر يقوم مقامه اما مع وجود شرط اخر فلا وحينئذ لا يلزم من عدم الشرط
عدم الحكم لجواز شرط اخر لانا نقول لو لم يكن في وضع اللغة لكان منقولا والاصل عدمه ولو كان الشرط
ما يدل على ثبوت الشيء امتنع الوضوء يسمى شرطا وكذا الحول والاحصان اذ لا يلزم من وجود الوضوء
صحة الصلوة وسميت اشراط الساعة لامتناع وجود الساعة بدونها وهو المراد واثبات شرط
آخر ينفي كون الاول شرطا لانا قد بينا ان الشرط ما ينتفي الحكم عند نفيه نعم يكون الشرط لا بعينه
الثاني روي ان يعلى ابن امية سأل عمر ابن الخطاب ما بالنا نقصر الصلوة وقد امنا فقال عجبت مما عجبت
منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ولولا كون المشروط
عدما عند عدم الشرط لما اقره النبي صلى الله عليه وآله على ذلك لا يقال التعجب باعتبار كون الصلوة تامة في اصل
الخطاب واستثنيت حال الخوف فيبقى ما عداها على الاصل من وجوب الاتمام فلما حصل القصر عند عدم
الخوف

الخوف حصل التعجب ثم هو دليل عليكم لوجود المشروط فيه عند عدم الشرط للاجماع على ان القصر
في السفر عند عدم الخوف لانا نقول ايات الصلوة لا تدل على الاتمام والا لكان هو الاصل وقد
روت عائشة ان الصلوة كانت ركعتين سفرا وحضرا فاقرت صلوة السفر وزيدت في الحضر والتعجب
لما حصل لوجود المشروط عند عدم الشرط يصلح دليلا لنا لا علينا الثالث لو لم يلزم من وجود الشرط
وجود المشروط فلو لم يلزم من عدمه عدمه لم يكن شرطا لكل شيء والتالي باطل بالضرورة فكذا
المقدم والشرطية ظاهرة احتج المخالف بوجوه احدها لو كان المعلق على الشيء عدما عند عدم الشيء لكان
قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دليلا على تسويغ الاكراه عند عدم ارادة
التحصن الثاني قوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وقوله واشكروا نعمة الله عليكم ان كنتم اياه تعبدون
وقوله تعالى ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وقوله ان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة لا يدل على عدم
المشروط عند عدم الشرائط فيها الثالث ان دخلت الدار فانت طالق لم ينافه وقوعه قبل الدخول حتى
لو صرح به وعلق على الاخر لم يكن مناقضا للاول ولو لزم عدم المشروط عند عدم الشرط لزم التناقض
والجواب عن الاول قال ابو الحسين ونعم ما قال ان الظاهر يقتضي انه لا يحرم الاكراه على البغاء اذا
لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة فان انتفاء التحريم قد يكون بطريان
الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا وهو هنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادة التحصن يردن البغاء
فيمتنع تحقق الاكراه عليه حينئذ وعن الثاني ان استحباب الكتابة انما يثبت عند علم الخير الذي هو المال
او الصلاح والجواب عنه فعند انتفائه ينتفي استحباب الكتابة ويبقى الجواز وهو مذهبنا والامر بالشكر لله
على من يثبت على من يعبده اما من لا يعبده فلا يشكره ولان الشرط هنا خرج مخرج الاغلب وكذا في
الرهن وعن الثالث ان القائل بوقوع المشروط يذهبون الى وقوع المعلق لو دخلت وان وقع المنجز
ولو كان المنجز ثلثا فتحللت ثم تزوجت به دخلت وقع المعلق عندهم البحث السابع في المعلق بعدد اختلف
الناس هنا فقال قوم ان الحكم اذا علق بعدد دل على ان ما عداه بخلافه ومنهم من قال لا يدل والحق ان
نقول اذا كان العدد الناقص علة لعدم امر امتنع ثبوت ذلك الامر في الزائد لان الناقص موجود
في الزائد ووجود العلة يستلزم وجود المعلول فعدم ذلك الامر متحقق في الزائد كالوجوب الله جلد
الزاني مائتين فالزائد عليها اولى بالتحريم لان المائتين موجودة في الزائد كما لو قال ان بلغ الماء كرا
لم يقبل نجاسة كان الزائد على الكر اولى في عدم قبول النجاسة ولو كان العدد الناقص موصوفا
بحكم لم يجب ان يكون الزائد عليه موصوفا به اذ لا يلزم من وجوب عدد او اباحة وجوب الزائد
عليه واباحته هذا في جانب الزيادة اما النقصان فالحكم اما ان يكون اباحة او ايجابا او حظرا
فان لم يلزم منه اباحة ما دون ذلك العدد وان كان داخلا تحته على كل حال كاباحة جلد الزاني
مائتين فانه يلزم يستلزم اباحة الخمسين وقد يدل اذا لم يدخل في كل حال كاباحة الحكم بشاهدين فانه
لا يدل على اباحة الحكم بالشاهد الواحد لان الحكم بالشاهد الواحد غير داخل الحكم بشهادة الشاهدين
ولو كان يدخل تارة وتارة لا يدخل كاستعمال الكر اذا وقعت فيه نجاسة فانه قد اباح استعمال نصفه
من ذلك الكر ولا يباح استعمال نصفه منفصلا اذا وقعت منه نجاسة ولو حرم الله عددا فقد يدل

على تحريم ما دونه من طريق الاولى كما انه حرم استعمال نصف كر اذا وقعت به نجاسة فانه يقتضي
تحريم استعمال ربعه وقد لا يدل كما لو حرم جلد الزاني ثمانين فانه لا يدل على تحريم المائة ولو اوجب
جلد الزاني مائة فانه يوجب جلد خمسين لا يمكن فعل الكل الا بفعل الجزء لكن ينبغي قصر الوجوب على
الجزء وقد ظهر مما تقدم ان الحكم المعلق على عدد لا يدل لتعليقه عليه على حكم ما دونه بحال ولا ما فوقه
بثبوت او نفي احتجوا بقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال صلعم لازيدن على السبعين
فعلم ان الحكم منتف عن الزيادة ولان الاجماع واقع على نفي الزيادة على الثمانين في حد القاذف بمجرد اباحة
الثمانين ولان الحكم لو ثبت فيما زاد لم يكن لتعليقه على ذلك العدد فائدة والجواب عن الاول ان
تعليق الحكم على السبعين كما لا ينفيه عن الزائد فلذا لا يوجبه فكان الاحتمال ثابتا فيما زاد على السبعين
نحو نص حصول الغفران لو زاد على السبعين وفيه نظر لان الحكم وهو النفي المؤبد القطعي قد زال وهو
المدعى وعن الثاني ان النفي عمل بالبقاء على حكم الاصل وعن الثالث ما سيأتي في دليل الخطاب ٥

البحث الثامن في الامر المقيد بالاسم ذهب المحققون من المعتزلة والاشاعرة الى ان تقييد الامر بالاسم والخبر
بالاسم لا يدل على حكم ما عداه نفيا ولا اثباتا وذلك نحو قول القائل زيد في الدار فانه لا يدل على ان
عمرا ليس في الدار ولا انه فيها وكذا اذا امر بشيء لا يدل على عدم وجوب غيره وقال ابو بكر الدقاق
من الاشاعرة انه يدل على نفيه عن غيره لنا وجوه الاول اتفق الكل على جواز قول زيد اكل ويعلم
بان عمرا اكل الثاني لو دل اما من حيث اللفظ او من حيث المعنى والقسمان باطلان اما اللفظ فلانه
ليس فيه ذكر غير زيد فكيف يدل على حكم غير زيد واما المعنى فلانه قد يشترك زيد وعمرو في فعل ويعلمه
المخبر ويقصد الى الاخبار عن احدهما لغرض له في ذلك فلا يدل لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى
الثالث اكل زيد ليس موضوعا لعدم اكل عمرو ولا لمعنى هو جزئه وليس ملزوما له لانفكاكهما وجودا
وتصورا فانتفت الدلالات الثلث الرابع لو دل لزم الكفر اذا قلنا زيد موجود لانه يتجه على الحكم بنفي
الوجود عن الله تعالى وعن الانبياء ع م وكذا اذا قلنا عيسى رسول الله لزم نفي رسالة محمد صلعم وهو باطل
بالاجماع الخامس لو دل لبطل القياس بان التنصيص على حكم الاصل يقتضي التخصيص على عدم الحكم عن الفرع
فلا يجوز اثباته فيه بالقياس لان النص يقدم على القياس السادس الدلالة فهم المعنى من اللفظ ونحن
نسلم قطعا انا اذا سمعنا من يخبر بان زيدا اكل لا يفهم منه ان عمرا ليس ياكل فانتفت الدلالة احتج الدقاق
لو دل لما حسن من الانسان ان يخبر به الا بعد ان يعلم ان غير زيد ليس ياكل لانه ان لم يعلم ذلك
كان قد اخبر بما يعلم انه كاذب فيه او لا بد ان يكون كاذبا ونحن نعلم استحسان العقلاء الاخبار باكل
زيد مع جهله بغيره احتج انه قاف بانه لا بد في التخصيص من فائدة وليست الا نفي الحكم عما عداه ولانه
لو قال لغيره اما انا فليس لي ام ولا اخت ولا امرأة زانية فهم نسبة الزنا الى زوجة خصمه وامه واخته
ولهذا اوجب اصحاب احمد ومالك حد القذف والجواب المنع من المقدمة الثانية فان الفائدة تعلق الغرض
بالاخبار عما اخبر عنه دون المسكوت عنه وفهم نسبة الزنا من قرينة الحال لا المثال ونمنع وجوب
الحد

البحث التاسع في الامر المقيد بالصفة اختلف الناس في ان تقييد الحكم بالوصف هل يدل على نفيه
عما عداه ام لا فقال الشافعي ومالك واحمد ابن حنبل وابو الحسن الاشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين

وابوا

وابو عبيدة وجماعة من اهل العربية انه يدل ومنع منه ابو حنيفة واصحابه والقاضي ابو بكر وابن
سريج والقفال وجماهير المعتزلة وقال ابو عبد الله البصري بانه يدل في مواضع ثلثة احدها ان يكون الخطاب
قد ورد للبيان كما في قوله صلعم في الغنم السائمة زكوة الثاني ان يكون للتعليم كما في التحالف عند التخالف
والسلعة قائمة الثالث ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه عن الشاهد
الواحد لدخوله في الشاهدين ولا يدل فيما عدا ذلك والاقرب انه لا يدل الا ان يكون علة لنا
وجوه احدها انه لو دل ثبوت الحكم مع الوصف على نفيه عما عداه لدل اما بلفظه او بمعناه والقسمان باطلان
اما الاول فلان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في احد القسمين ان لم يكن موضوعا لنفي الحكم في القسم الثاني
لم يكن عليه دلالة لفظية وان كان موضوعا له كان موضوعا لثبوت الحكم في احد القسمين ونفيه عن
الاخر ولا نزاع فيه واما الثاني فلان الدلالة المعنوية هي دلالة الالتزام وهي مشروطة باللزوم
الذهني وهو منتف هنا فان السائمة لا تدل على المعلوفة من حيث الوضع ولا يلزم من فهم احدهما فهم
الاخر لجواز انفكاكهما في التصور فثبوت الحكم في احدهما لا يستلزم نفيه عن الاخرى لجواز اشتراك الصورتين
في الحكم ويختص احدهما بالبيان اما لان ثبات الاخرى ليس بواجب وان كان واجبا لكنه بينه بطريق
اخر فلان المتكلم خطر له احد القسمين دون الثاني وهذا لا يتاتى في حق واجب الوجود تعالى او لان
السامع يحتاج الى بيان احد القسمين لمن يملك السائمة ولا يملك المعلوفة فانه لا يدل بعد حول الحول
يحتاج الى معرفة حكم السائمة خاصة فيحسن من الشارع تخصيص البيان له او يكون احد القسمين دليلا على
الاخر كما في منع قتل الاولاد خشية الاملاق فانه يدل على المنع مع الغنى بطريق الاولى او يقصد فيه البيان
فان دلالة العام على جزئياته اضعف من التنصيص على الجزئي عليه المشترك فيحمل الاخرى عليها فيزداد
ثوابه لزيادة المشقة او بان يبقى المجتهد على حكم الاصل كما لو قال لا زكوة في السائمة فيبقى الحكم في المعلوفة
على الاصل وانما خص نفي الزكوة بالسائمة في الذكر لموضع الاشتباه فان السائمة لما كان اخف
كان احتمال الوجوب فيها اكثر من احتماله في المعلوفة لا يقال دلالة الالتزام اذا كانت ظنية لم تقدح عدم
اللزوم في بعض المواد فان الغيم الرطب لما دل على المطر ظاهرا لم يبطل دلالته بعدم المطر احيانا ونحن نقول بثبوت
الحكم مقيدا يدل ظاهرا على نفيه عند نفي القيد فلا يقدح العدم في بعض الصور الا مع تساوي الاحتمالات
ولم يثبت لانا نقول تعليق الحكم بالوصف لا يدل على نفيه عما عداه قطعا وظاهرا لانه لو دل عليه
ظاهرا لكان صرفه الى الوجوه التي ذكرناها مخالفة الظاهر والاصل عدمه وفيه نظر فان هذا التقسيم
انما يلزم لو قلنا ان التقييد خاصة يدل على النفي اما على تقدير ان يكون مقدمة فلا لانا نقول
هذا تخصيص فلا بد له من فائدة ولا فائدة سوى النفي الثاني الامر المقيد قد يرد مع نفي الحكم عما عداه
اتفاقا ومع ثبوته كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل
من النعم والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فيبقى حقيقة في القدر المشترك وهو ثبوت الحكم في
المذكور مع عدم الدلالة في غيره نفيا واثباتا وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم الارادة في بعض المواضع
ما ينافي عدم الوضع ونحن انما نقول بالعدم لو لم يكن للتخصيص فائدة سوى العدم اما مع وجود فائدة
اخرى فلا وذلك كما اذا خرج التقييد مخرج الاغلب فانه لا يدل على النفي اتفاقا كما في قتل الاولاد فان

الغالب انه لخشية الاملاق وكذا الغالب ان العقل انما يكون مع التمد الثالث ثبوت الحكم في احدى
الصورتين لا يلزم منه ثبوته في الاخرى والاخبار عن ثبوته في احدهما لا يلزم منه الاخبار عنه
في الاخرى فاذن الاخبار عن ثبوت احدهما لا يلزمه الحكم في الاخرى ثبوتا ولا عدما اما ان ثبوته في
احدهما لا يستلزم ثبوته في الاخرى ولا عدمه فلانه يمكن عقلا اشتراك المختلفين في بعض الاحكام
كالاختلاف ويمكن اختلافهما في بعض الاحكام فاذا ثبت الحكم في هذه الصورة لم يلزم من مجرد ثبوته
فيها ثبوته في الاخرى لان احدهما مخالفة للاخرى والمختلفات لا يجب تساويهما في الحكم فلا يلزم من كون
احدهما متعلق غرض الاخرى الانسان باخباره عنه كون الاخرى كذلك بل المتساويان لا يجب
تساويهما في الاعراض والاخبار عن الحكم عارض فثبت ان الاخبار عن احدهما لا يستلزم الاخبار عن
الاخرى واذا ثبت المقدمتان ثبت ان الاخبار عن ثبوت الحكم في هذه الصورة لا يدل على حال الاخرى
وجودا ولا عدما الرابع لو دل التخصيص بالصفة على نفيه عما عداه لدل التخصيص باللقب والتالي باطل لما
تقدم فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المقتضي للنفي في صورة الصفة ليس الا ثبوت غرض في التخصيص بالذكر
ولا غرض سوى نفي الحكم عما عداه والعلم بثبوت غرض وان هذا المعنى يصلح للغرضية يوجب الظن
بان هذا هو الغرض والعمل بالظن واجب ولكن ذلك كله موجود في الاسم فوجب ان يكون التخصيص
بالاسم موجب لنفي الحكم عما عداه وليس كذلك احتج الخصم بوجوه احدها قال ابو عبيده القسم بن سلام
بدليل الخطاب وهو من اهل اللغة فيكون قوله حجة اما المقدمة الاولى فلانه قال في قوله صلى الله عليه وسلم لي الواجد
يحل عرضه وعقوبته انه اراد صلى الله عليه وسلم ان لي من ليس بواجد لا يحل عرضه ولا عقوبته والي المطل والواجد
الغني واحله لعرضه مطالته وعقوبته انه اراد صلى الله عليه وسلم ان لي حبسه وقال في قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغني ظلم مطل غير
الغني ليس بظلم وقال في قوله صلى الله عليه وسلم لئن يمتلي جوف احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا وقد قيل له انما اراد النبي عليه السلام
الهجاء من الشعر وهجاء الرسول صلى الله عليه وسلم فقال لو كان ذلك هو المراد لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة وامتلاء
الجوف يعني لان مادون ملاء الجوف من ذلك مثل كثيره واما المقدمة الثانية فلانه من اهل اللغة فيصدق
في نقله واعترض بان هذا القول منه ان كان عن اجتهاد لم يكن مقبولا منه ولا مقلدا فيه وان كان نقلا
عن العرب فهو مسلم لكن ليس في كلامه ما يدل على انه نقل عن العرب ذلك مع انا قبوله نقله فانه خبر
واحد في هذه المسئلة المشهورة ثم هو معارض بمذهب الاخفش وهو من اهل اللغة ولم نقل بدليل الخطاب
والجواب ان هذه الدلالة من توابع الوضع وابو عبيده لغوي اعرف من غيره وقول الاخفش هنا ليس
بحجة لانه يرجع الى الشهادة على النفي الثاني منع ابن عباس رضي الله عنه من توريث الاخت مع البنت لقوله تعالى
ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك فهم من توريث الاخت مع عدم الولد
امتناع توريثها مع البنت لانها ولد الثالث اجمع الصحابة على ان قوله صلى الله عليه وسلم اذا التقى الختانان وجب الغسل
ناسخ لقوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء لان قوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء يدل على نفي الغسل من غير انزال فكان منسوخا الرابع
لو قال لوكيله اشتر لي عبدا اسود فهم منه عدم شراء الابيض حتى لو اشتراه لم يكن ممتثلا الخامس تعليق
الحكم بالوصف يفيد نفيه عن غيره عرفا فكذا لغة اما الاولى فلان من قال الانسان الطويل لا يطير
واليهودي الميت لا يبصر استهزئ به ويقال له اذا كان القصير لا يطير والميت المسلم لا يبصر فاي فائدة

في

في العيد واما الثانية فلان الاصل عدم النقل والتخصيص لا بد له من مخصص والا لزم الترجيح
من غير مرجح ونفي الحكم عن غير صالح لذلك وليس هناك شيء آخر فيجب حمله على النفي تكثيرا للفوائد كلام
الشرع او المناسبة اولا قتران السادس تعليق الحكم على الوصف يشعر بعليته له فيلزم من نفيه نفيه ولان
تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة على خلاف الاصل السابع فرق اهل اللغة بين المطلق والمقيد
بالصفة كما فرقوا بين المطلق والمقيد بالاستثناء يدل على المخالفة فكذا الوصف الثامن العدل بالنفي
يقتضي تكثير فوائد الكلام التاسع نقل انه صلى الله عليه وسلم طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا
ولو كان مادون السبع مطهرا لم يستند التطهير الى السبع لورود التابع على محل طاهر فيبطل فائدة المنطوق
وكذا عشر رضعات يحرمن والجواب عن الاول ما تقدم من ان قول ابي عبيده ليس بحجة لان الظاهر
انه لم ينقله لغة وانما فهم ذلك باجتهاده وعن الثاني ان فهم ابن عباس انما هو باعتبار ان الاصل عدم
التوريث فلما ورثت الاخت بشرط عدم الولد بقيت حالة وجود البنت التي هي ولد على اصل النفي
وعن الثالث انه لا نسخ هنا اذ الحكاية باقية فان الغسل يجب مع الانزال وان لم يحصل الالتقاء مع الالتقاء
وان لم يحصل الانزال وعن الرابع ان اهل العرف يضحكون من قول القائل زيد الطويل لا يطير وبالاجماع
هنا التخصيص لا يفيد نفي الحكم عما عداه وللمستدل ان يمنع عدم الافادة لان قولهم زيد الطويل لا يطير
تعليق الوصف فانه نفس النزاع نعم لو قال زيد لا يطير كان تعليقا بالاسم وهنا لا يقولون ان تعليق
الاسم عبث بل انه بيان الواضحات وفرق بين ان يكون الشيء بيانا للواضح وعدم الفائدة في ذكر
هذه الصفة وحينئذ يندفع النقض وفيه نظر فان الاستهزاء هناك انما كان لانه بيان الواضحات وعن
الخامس بالمنع من سبب التخصيص فان الهارب من السبع اذا عرض له طريقان سلك احدهما لا لمرجح
والجائع اذا حضره الرغيفان والعطشان اذا قدم اليه اناءان فانه يتناول احدهما لا لمرجح وان سلم
عدم اطلاع العلم يوقف حدوثه دون ماقبله وبعده من غير مرجح سلمنا لكن الفائدة ما تقدم ومع ذلك
فينتقض الدليل بالتخصيص بالاسم وعن السادس بالمنع من تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة فان الاختلاف
والمتضايفين يتساوى في المختلفين والمتضادين وهما مختلفان وعن السابع ان نقول بالفرق فان الحكم في
المطلق يثبت في جميع موارده قطعا او ظنا والمقيد بنفي الظن وانقطع ويبقى مشكوكا في الباقي وعن الثامن
تكثير الفائدة لا يوجب الوضع وعن التاسع انه جعل العدد علة للتطهير والتحريم فينتفيان عند عدم
ذلك العدد لعدم نسبتها الاول لو كان الوصف المعلق عليه الحكم علة لزم عدمه عدم الحكم والا لزم
ان يكون ما فرضناه علة غير علة او وجود المعلول بدون علة واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان الوصف اذا انتفى فان بقي الحكم فاما ان يستند الى علة اولا والثاني يلزم منه
وجود المعلول بدون العلة فان استند الى غير تلك العلة لم يكن ما فرضناه علة بعلة بل العلة احد
الامرين واما بطلان القسمين فظاهر الثاني دليل الخطاب عند القائلين ان لا يظهر اولوية ولا
مساواة في المسكوت عنه للمنطوق فيكون موافقة كما لو قال فلا تقل لهما اف كان ذلك ادل
على التحريم بما ليس عورة وكذا لو قال لا تقتلوا اولادكم يوهم انه لم يرد النهي عن قتلهم عند خشية
الاملاق فاذا قال لا تقتلوا اولادكم خشية املاق كان ادل على المنع من قتلهم عند عدم الخشية

تزيد

وان لا يكون قد خرج مخرج الاغلب كما في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا لان الباعث
على التخصيص هو العادة لم يغلب الظن ان سببه نفي الحكم عما عداه وكذا يشترط عدم عموم المذكور كما
في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وان لا يكون لسؤال سائل
كما لو قال في سائمة الغنم زكوة وان يكون واقعة موقعه وبالجملة الشرط شيء واحد وهو ان لا يكون
التخصيص بسبب ظاهر الا نفي الحكم عما عداه الثالث تعليق الحكم على وصف في جنس يقتضي نفيه عما عداه
في ذلك الجنس ان قلنا بدليل الخطاب ولا يقتضي نفيه عما عداه في غير الجنس كما في سائمة الغنم زكوة فانه
يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه في الاجناس وقال بعض فقهاء الشافعية انه يقتضي
نفي الزكوة عن المعلوفة في جميع الاجناس لنا ان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق
سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها احتجوا بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب
الزكوة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لا سيما لاتحاد العلة والجواب المذكور سوم الغنم لا مطلق
السوم فيكون علة في جنسه خاصة الرابع الوصفان المتضادان اذا علق على احدهما اقتضى نفيه عن الضد
عند القائلين بدليل الخطاب وهو يقتضي نفيه عن النقيض اشكال الخامس تقييد الحكم بغاية مثل صوموا
الى الليل يمنع ظاهرها من ثبوت الحكم بعدها لان معناه صوموا صوما غايته الليل ظاهره لو قال
ذلك لمنع من وجوب الصوم بعد الليل اذ لو وجب ان يصوم بعد ذلك خرج الليل ان يكون ظرفا
وصار وسطا للصوم مجازا وقال قاضي القضاة الغاية تدل على ان ما بعدها بخلافها لان ضرب
الغاية زوال الحكم بعدها وهذا مساو لمن قال ان التقييد بالوصف يدل على نفيه عما عداه
البحث العاشر في ان الامر هل يقتضي يدخل تحت الامر فصل ابو الحسين هنا جيدا فقال هذا الباب
يتضمن مسائل احدها هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل ولا شك
في امكانه الثانية هل يسمى ذلك امرا حقيقة اعتبارا لا ستعلائه في الامر وانما يتحقق بين
اثنين ومن يحذف الاستعلاء يقول الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة بين الشخص ونفسه فلا
امر الثالثة هل يحسن ذلك ام لا الحق العدم لان فائدة الامر اعلام الغير ولا فائدة في اعلام الشخص
نفسه ما في قلبه بل لا يتحقق ذلك الرابعة اذا خاطب غيره بالامر فان نقل كلام ذلك الغير دخل لقوله
تعالى يوصيكم الله في اولادكم لانه خطاب مع المكلفين وان نقل امر غيره بكلام نفسه دخل ايضا ان تناوله
مثل ان الله يامركم مرنا بكذا وان لم يتناوله لم يدخل مثل ان الله يامركم [illegible] في الامرين المتعاقبين
اذا ورد امر عقيب امر آخر فاما ان يكونا مختلفين والا فان كان الاول تغاير مقتضاهما اجماعا ثم ان
صح اجتماعهما وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين او متفرقين الا ان يدل دليل منفصل على
ايجاب احدهما كقوله صم وان امتنع الجمع اما عقلا كالصلوة في مكانين او سمعا كالصلوة والصدقة
وجب فعلهما معا متعاقبين وسوى ذلك ورود الثاني بحرف العطف او غيره وان كان الثاني فاما
ان يصح فيه التزايد او لا اما الاول ان كان مجردا عن العطف قال القاضي عبد الجبار انه يفيد غير
ما يفيده الاول ان لم يمنع العادة كقوله اسقني ماء اسقني ماء فان العادة تمنع من تكرار سقيه في
حالة واحدة غالبا ويكون الثاني معرفا مثل صل ركعتين صل الركعتين فان اللام منصرف الى العهد

غالبا

غالبا اما اذا عري عنها فانه يقتضي المغايرة مثل صل غدا ركعتين غدا ركعتين وقال ابو الحسين بالوقف
احتج القاضي بان الامر يقتضي الوجوب والفعل الاول وجب بالامر الاول فيستحيل وجوبه
بالثاني والا لزم تحصيل الحاصل فلو انصرف الثاني الى الفعل الاول لزم حصول علة الوجوب
دون المعلول فوجب صرفه الى فعل آخر ولان صرفه الى الاول مفيد التاكيد والى غيره يفيد
التاسيس والثاني اولى وفيه نظر لان تحصيل الحاصل انما يلزم لو لم يفد التاكيد اما على تقدير
افادته فلا كما في المعرف وما يمنع العادة من تكرره فان كان الثاني يفيد ما افاده الاول اجماعا
وفائدة التاسيس وان كانت اولى الا ان اصالة براءة الذمة واستصحاب حال العدم راجح على
ضدهما ثم الاحتياط يقتضي التغاير لاحتمال ان يكون الوجوب في نفس الامر وعدمه يحذو ويفوت
المقصود من الواجب وتحصيل مقصود التاكيد ومعلوم ان يفوت مقصود التاكيد وتحصيل مقصود
الواجب اولى وان كان هناك عطف فان خلا عن التعريف تغاير لامتناع عطف الشيء على نفسه
مثل صل ركعتين وان عرف الثاني مثل صل ركعتين وصل الركعتين توقف ابو الحسين اذ يمكن حمله على تلك
الصلوة باعتبار التعريف وعلى غيرها باعتبار العطف ولا اولوية وقيل الثاني اولى اذ لام الجنس
قد تكون لتعريف الماهية كما تكون لتعريف العهد السابق ومع ارادة العهد يمكن ان يكون المعهود
هو الصلوة التي تناولها الامر الاول او غيرها كما تقدم فيبقى العطف سالما عن المعارض وفيه نظر
يحتمل ان تكون للابتداء كما يحتمل العطف ولو عطف بغير الواو احتمل التاكيد وان كان الثاني وهو
ما لا يصح فيه التزايد اما عقلا كقتل زيد وصوم يوم او شرعا كعتق زيد وصوم فانه وان كان يجوز بزوال الرق
ويقف تمام الحرية على عوده كالطلاق فان كان الامران عامين او خاصين احتمل المامور وحمل الثاني
على التاكيد سواء كان هناك حرف العطف او لا مثل اقتل كل انسان واقتل كل انسان او اقتل زيد
او اقتل زيد وان اختلفا في العموم سواء تقدم العام والخاص فان كان هناك عطف مثل صم كل يوم
وصم كل يوم الجمعة قيل ان الثاني داخل ليصح العطف وقيل بالوقف اذ ليس ترك ظاهر العموم اولى
من ترك ظاهر العطف وحمله على التاكيد وان تجرد مثل صم كل يوم صم يوم الجمعة حمل الثاني
على التاكيد لعموم الاول الدال على انه لم يبق من ذلك الجنس شيء يدخل تحت العام وقد سلم عن
معارضة العطف الفصل الرابع في اقسام الامر علم ان الامر له تعلق بالمامور والمامور به والزمان
وله بحسب كل واحد من هذه الاقسام اما بالنظر الاول فانه ينقسم الى معين والى مخير واما
بالنظر الى الثاني فالى ما يجب على التعيين وعلى الكفاية واما بالنظر الى الثالث فالى مضيق و
موسع فههنا مباحث البحث الاول في الواجب المخير اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة الامر
بالاشياء على التخيير كما في خصال الكفارة يقتضي وجوب الكل على التخيير وذهب الاشاعرة والفقهاء
الى ان الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف والظاهر انه لا خلاف بينهم في المعنى لان
المعتزلة قالوا نريد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع
بينهما وله الخيار في تعيين ايها شاء والفقهاء عنوا بقولهم الواجب واحد لا بعينه هذا فلا خلاف
معنوي بينهما ثم هنا مذهب تبرء كل من المعتزلة والاشاعرة منه وينسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا

الفصل

على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا الا ان الله تعالى علم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى والدليل على بطلانه ان الواجب اذا كان واحدا معينا عند الله استحال منه ان يخير فيه اذ معنى التخيير تجويز تركه كل واحد بشرط الاتيان بالاخر وكونه معينا عند الله معناه المنع من تركه بعينه سواء فعل الاخر او لا والجمع بين جواز الترك وعدم جوازه تناقض لا يقال لا منافات بين التخيير والتعيين لانه تعالى وان خير بين الكفارات علم ان المخير لا يختار الا الذي هو واجب عليه فلا يقع الاخلال بالواجب او تقول يجوز ان يكون لاختيار المكلف تاثير في كون ما اختاره واجبا او يمكن ان يكون ما عداه مباحا ويسقط به الفرض كما جوز بعضهم سقوط الفرض بالمحظور لانا نقول لما خيره الله تعالى بينه وبين غيره فقد اباح تركه وايجابه على التعيين معناه انه لا يجوز تركه وان فعل غيره ولا شك في التنافي بينهما وقبل الاختيار لا بد من الوجوب لمحله ان كان معينا كان منافيا للتخيير وان كان غير معين فهو خال الوجود وايضا فليس محل النزاع وان كان الجميع بشرط التخيير فهو المطلوب والاجماع واقع على انا لا نحتج باي الخصال كان اتيا بالواجب لا يبطله احتج المخالف بوجوه احدها لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا فعلها اجمع فالمقتضي لسقوط الفرض ان كان هو الجميع كان الجميع واجبا ولا شك في ان لا يتان بالكل ليس بواجب فان كان كل واحد لزم اجتماع العلل المستقلة بالتاثير على المعلول الواحد وهو محال والا لزم ان يكون بكل واحد منها واجب الوجود فيستغني عن الاخر لكن المؤثرات معا فالاستغناء معا لكنه يحتاج فيلزم ان يكون غنيا عنهما معا ومحتاجا اليهما معا هذا خلف وان كان بواحد استحال ان يكون غير معين لان غير المعين لا وجود له في الخارج والاثر المعين موجود في الخارج فلا يكون معلولا له فلا يكون سقوط الفرض ما يمتنع الا بهما بعض الخارج فيكون معينا عندنا وليس معينا عندنا فيكون عند الله تعالى وهو المطلوب الثاني لو فعل المكلف بجميع فالموصوف بالوجوب ليس المجموع ولا كل واحد والا لكان الكل واجبا على التعيين لا على التخيير ولا واحد غير معين لاستحالة وجوده فيستحيل ايجابه فيكون معينا في نفسه غير معلوم لنا الثالث اذا فعل المكلف الجميع فان استحق ثواب الواجب بها اجمع او بكل واحد منها لزم ايجاب الجميع عينا وان كان بواحد وجب ان يكون معينا لان استحقاق الثواب على فعل حكم ثابت له فيستدعي محلا معينا ولان فعل شيء غير معين محال فيكون ذلك الواجب معينا في نفسه غير معلوم الرابع اذا فعل الجميع اما ان ينوي الواجب في فعل الجميع او كل واحد ويلزم منهما وجوب الكل عينا او في فعل غير معين وهو محال فيكون في فعل معين عند الله تعالى وهو المطلوب الخامس لو اخل المكلف بها اجمع فان استحق العقاب على ترك كل واحد منها كان كل واحد واجبا او على ترك واحد غير معين وهو محال فانه لم يتميز احدها بصفة الوجوب استحال استثناء العقاب الى واحد منها والا لزم الترجيح من غير مرجح ولان استحقاق العقاب على الترك امر معين فليستند على محل له معينا ولان استحقاق العقاب على الترك استدعى امكان الفعل ولا امكان لفعل غير معين والجواب عن الاول ان علل الشرع معرفات لا موجبات فجاز تعددها ولان المقتضي لسقوط الكلي وهو موجود في الخارج وعن الثاني ان اردت بقولك واجبه فعلها لزم ان فعلت فهو محال وغير لازم وان اردت انها قبل دخولها في الوجود على كانت

بحيث

بحيث يجب تحصيلها اما على الجميع او البدل قلنا بل على البدل على معنى انها بعد وجودها يصدق عليها انها قبل الوجود بحيث يجب تحصيل ام واحد اختاره المكلف بدلا عن صاحبه علمت هذين يلزمك المحكم حيث يوجب ما اختاره المكلف فانه لو اختار الجميع لزم ما قالوه وعن الثالث انه يستحق على فعل كل واحد منها ثواب المخير لا المضيق بمعنى انه يستحق على فعل امور كان له ترك كل واحد بشرط الاتيان بصاحبه لا ثواب فعل امور كان يجب عليه اتيان كل منها بعينه ولا كما قاله بعضهم انه يستحق ثواب الواجب على فعل اكثرها ثوابا او لكان هو الواجب وهو الجواب عن الرابع وعن الخامس انه يستحق توجب العقاب على ترك امور كان يجوز له الاتيان بايها كان وترك ايها كان بشرط اتيانه بصاحبه الا كما قيل من انه يستحق على ترك اقلها عقابا واحتج القائلون بوجوب واحد غير معين فان الاثنان لو عقد على قفيز من صبرة لم يكن معينا بل الخيار للمشتري في التعيين فقد صار الواجب غير المعين باختيار المكلف وكذا لو طلق احد زوجاته او اعتق احد عبيده ولم يعين او خطب المرأة اثنان فانه يحرم يجمع ولان السيد لو قال لعبده قد اوجبت عليك في هذا اليوم احد الامرين اما الخياطة او البناء ولا اوجبهما عليك معا ولا اوجبت احدا بعينه بل ايهما شئت فافعل ولا ابيح لك تركهما معا فان السيد ههنا لم يسقط عنه وجوبهما لا اوجبهما معا ولا اوجب واحدا بعينه فتعين ان يكون قد اوجب واحدا غير معين والجواب ان كل قفيز معقود عليه على البدل ولا اولوية لاحدها باختصاص العقد بل الخيار الى المشتري والعتق فان كل واحدة من الزوجات مطلقة على البدل واي امرأة اختار فراقها تعينت للفرقة وحلت الاخرى واي عبد اختار تعيينه للعتق عتق وحل له استخدام الباقي وكذا ايجاب الخياطة والبناء فان كل واحد منهما واجب على البدل ولا اختصاص لاحدهما بالايجاب قال ابو الحسين البصري ونعم ما قال ينبغي ان يتبين معنى قولنا الاشياء واجبة على البدل ومعنى ايجاب الله اياها على البدل ويتبين الشرط في ايجابها على البدل ويتبين جواز التعبد بها على البدل ويتبين الطريق الى ثبوت التعبد بها بالاشياء على البدل ويتبين ان الله تعالى قد تعبد باشياء على البدل ويتبين كيفية التعبد بها اما قولنا واجبة على البدل فمعناه انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب فعل الجميع وفعل كل واحد موكول الى اختياره ويتساويان في وجه الوجوب ومعنى ايجاب الله تعالى هو انه تعالى كره ترك جميعها واراد كل واحد منها ولم يكره ترك كل واحد فاذا فعل المكلف الاخر وفوض الى المكلف فعل ايهما شاء وعرفه جميع ذلك ويجوز ان يريد جميعها على البدل على الجمع ويفارق هذا الواجب المرتب كالتيمم والوضوء لان ذلك ليس موكولا الى اختيار العبد واما شرط التعبد بالواجب المخير فامر ان يمكن العبد من الفعلين بان يقدر عليهما ويتميزان له ويتساويان في الصفة التي تناولها التعبد بان يكونا واجبين او ندبين فانه لو خير تعالى بين قبيح ومباح لكان قد اذن في فعل القبيح ولو خير بين ندب ومباح لكان قد جعل المكلف ان يفعله وان لا يفعله من غير ان يترجح فعله على تركه وذلك يدخل في كونه مباحا ولو خير بين واجب وندب لكان قد رخص في ترك الواجب لانه قد اباح تركه الى غيره فاما التخيير من تقديم الزكوة وتاخيرها فانه ليس بتخيير بين واجب وندب وانما خير الانسان بين ان يجعل نفسه عند حلول الحول على الصفة التي يجب معها الزكوة بان لا يقدم

الزكوة وبين ان يخرج نفسه عن هذه التصرفات بتقديمها وقيل انما خير بين التقديم والتاخير لان كل واحد
منهما لسد مسد صاحبه في المصلحة ولا يجوز ان يخير الانسان بين ان يفعل الفعل ولا يفعله الا اذا كان مباحا
واما الدليل على جواز التعبد بالمخير فهو انه لا يمتنع عقلا ان يصلح زيد عند كل واحد من فعلين كما لا يمتنع ان
يصلح عند فعل واحد معين وكما جاز ان يكون الفعل صلاحا لتعين واحد جاز ان يكونا الفعلان صلاحا في
واجب واحد وعلى هذا التقدير لا يحسن ان لا يكلف شيئا منهما لما فيه من تفويت المصلحة ولا ايجابهما معا ولا الحل
جميعا والا لزم الفضل عنهما في الوجوب مع اشتراكهما في جهته واما طريق التعبد به فاما ان احدهما عقلي بان يعلم
عقلا تساوي شيئين او اكثر في وجه الوجوب كرد الوديعة لكل واحد من الطريقين وشرعي وهو
قسمان مشروط بطريق عقلي كحنث الله تعالى بامر باشياء في وقت يستحيل الجمع بينهما فيعلم انه على التخيير
وغير مشروط اما بان يرد السمع بتساوي اشياء في وجه الوجوب او يرد بايجاب اشياء على التخيير
واعلم ان التقدير الذي ذكرنا او لا يرفع الخلاف بين الفريقين لا يقال لو كان الواجب واحدا من حيث
هو احد الثلاثة يوجب ان يكون المخير به واحدا لا بعينه من حيث هو احدها فان تعدد لزم التخيير
بين واجب وغير واجب وان اتحد لزم اجتماع التخيير والوجوب لانا نقول انه لا يلزم في الجنس والكاملين
والا قرب ان الذي وجب لم يخير فيه والمخير فيه لا يجب لعدم التعيين والتعدد يمنع كون المتعلقين
واحدا كالو حرم واحدا واوجب واحدا لا يقال ربما ويسقط وان كان بلفظ التخيير كالكفاية لانا
نقول الاجماع في الكفاية على تاثيم الجميع بترك الكل وهنا الاثم بترك واحد ايضا فالفرق واقع
فان تاثيم واحد من ثلثة لا بعينه محال بخلاف الاثم على ترك واحد من ثلثة لا يقال يجب ان
يعلم الامر الواجب لانا نقول يعلمه كما اوجبه واذا وجب غير معين وجب ان يعلمه غير معين لا يقال
علم ما يفعل فكان الواجب قلنا يكون واجبا لكونه واحدا منها لا لخصوصية القطع بان الخلق
فيه سواء وايضا لو كان الواجب واحدا بعينه لوجب عليه تعالى بيانه والا لزم تكليف ما لا يطاق وايضا
لو كان الواجب واحدا بعينه لكان الله تعالى قد خير بين الواجب وما ليس بواجب لا يقال يعلم الله تعالى
ان المكلف لا يختار الا الواجب لانا نقول ان لم يكن للاختيار تاثير في كونه مصلحة واقعا على وجه
الوجوب لزم ان يتفق وقوع المكلفين على كثرتهم وطول ازمنتهم على المصلحة دون المفسدة وذلك
قطعا وان يجوز تصديق انبياء من جملة كذا ممن لا يعلم الفرق بينهم وايضا لو صح وقوع الواجب
اتفاقا لم يجز ح الباري تعالى من كونه مخيرا بين الواجب وما ليس بواجب ومنع لنا الاخلال بالواجب
وان علم انا لا نخل به وايضا فالاجماع على ان من كفر بواحدة او كفر بغيرها بما يعتد به فلو لم يكن واجبا
لم يكن مجزيا وان كان للاختيار تاثير فاما ان يكون مصادفة الاختيار لاي فعل اتفق اليه يجعله
مصلحة حتى لا يكون الاختيار وهو المؤثر في كون المختار صلاحا او يكون مصادفته لواحدة من
الكفارات الثلثة هو المصلحة فان كان الاول جاز ان يكون بغير الثلثة وان كان الثاني فاما
ان تشترك الثلثة في الوجه الذي فارقت به غيرها وهو ان صار الفعل مصلحة اذا قارنه الاختيار
او لا يشترك بالواحدة منها هو المختص بهذا الوجه فان كان الثاني كان ما هو مصلحة الاختيار
او لا يشترك بل الواحد منها هو المختص بهذا الوجه الى هنا زائد اذا اخترنا واحدا منها لا غير فيمتنع
ان

ان يخير الله فيه وفي غيره ويجب عدم الاجزاء لو فعلنا غيره والاجماع واقع على الاجزاء بغيره
وان اشتركت وجب ان يكون كل واحد منها لو فعله سد مسد الاخر في المصلحة وهو مذهبنا بعينه
الاتي شيء واحد وهو انكم قلتم الاختيار تاثير في كون الفعل مصلحة مع ما عليه الفعل من الوجه وهذا
لا معنى له فان العبد عالم بما يفعله فيجب ان يقصد ويريد ما يفعله وما لا بد منه في الفعل لا معنى
لا شتراطه في المصلحة والا لجاز ان يجعل اختيار كل واجب شرطا في كونه واجبا فيلزم الدور او خروج
الجميع عن الوجوب لو لم يجز لا يقال جاز ان يكون ما عدا تلك الكفارات مباحا ويسقط به الفرض
كما ان الفرض قد يسقط بالقبيح لانا نقول على انه لو كفر بغير ها لكفر بالواجب ولان القبيح انما
يسقط الغرض اذا سد مسده في وجه المصلحة وانما قبح ولم يدخل تحت التكليف لما فيه من وجه القبح
او لانه اذا فعله المكلف صار لو فعل ذلك الواجب لم يكن على صفة المصلحة فيسقط وجوبه بهذا اما
المباح فلو سقط به الواجب لكان اما ان يسقط به لانه مساوات في وجه الوجوب فيلزم كونه واجبا
لانتفاء وجه القبح المانع من وجوبه عنه او لانه يصير الواجب معه غير مصلحة وذلك يجعله مفسدة
لان عنده يبطل لطف المكلف ويصير فاعلا للقبيح ولولاه لكان له لطف يصرفه عن ذلك القبيح
ولو قال ان الله تعبد ناتيننا على البدل فظاهر من خصال الكفارات واما كيفية التعبد فاعلم ان
الاشياء الواجبة التي لا يجب جمعا قد يجب على الترتيب كالتيمم والوضوء فاما ان يكون الجمع مرادا ان
لم يجب كالعتق والصوم في كفارة اليمين وان لم يكن الصوم تعبد العتق كفارة او لا يكون كتناول
الميتة كل المباح وقد يجب على البدل وهو ضربان احدهما ان يكون بالجمع مرادا وان لم يجب الجمع
كخصال الكفارة او لا يكون كالتزويج من الكفوئين وقد بقي حجج الفريقين فقالت الاشاعرة لو كان
الجميع واجبا لكان الامر بايجاب عتق عبد من العبيد على وجه التخيير موجبا للجمع وهو باطل ولانه يمنع
من التخيير فانه لا يحسن ان يقول اوجبت صلوتين فصل ايهما شئت واترك ايهما شئت ولان الواجب ما
لا يجوز تركه مع القدرة عليه وهذا الجميع يجوز تركه وقالت المعتزلة لو كان الواجب واحدا لا بعينه
غير واجب فيلزم التخيير بين الواجب وبين ما ليس بواجب ولانه لو كان الواجب واحدا لا بعينه
ثم كفر ثلثة كل واحد من الخصال بغير ما كفر به الاخر لكان الواجب لا بعينه وهو الكفر بالواجب دون
الباقين والجواب عما تقدم انا نقول نعم واجب مميز فيه وايجاب الصلوتين مع التخيير بينهما انما
يصح في المخير لا المعين ونحن لا نقول بوجوب الاتيان بالجمع حتى يمنع من تركه واعلم ان التحقيق
في هذا الباب ان نقول الواجب هو الكلي لا الجزئيات لا يقال يلزم ح ان يكون الواجب مخيرا فيه
ولا يكون المخير فيه اعني الجزئيات يكون واجبا لانا نقول الواجب هو كلي ولا يوجد الا في الافراد
فيكون الافراد مخيرا فيها على معنى ان المكلف مامور بتحصيل الكلي في اي جزئي شاء في الواجب على
الكفاية اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من فعل كل واحد من المكلفين عينا وقد
يتعلق بتحصيله مطلقا والاول هو الواجب على الاعيان والامر يتناولهم على سبيل الجمع وهو قسمان
احدهما ان يكون بعضهم شرطا في فعل البعض الاخر كالجمعة الثاني ان لا يكون كذلك مثل اقيموا
الصلوة والثاني هو الواجب على الكفاية والامر يتناول الجماعة لا على سبيل الجمع وهو انما يكون

اذا كان الغرض يحصل الفعل اعني الذي يتعلق بتحصيله مطلقا كالجهاد المقصود منه حراسة المسلمين فمتى
حصل بالبعض سقط عن الباقين والتكليف فيه موقوف على الظن فاذا ظن بعضهم قيام غيرهم سقط عنهم فاذا
ظنوا عدم قيامهم وجب عليهم وان ظن كل واحد عدم قيام غيره وجب على كل واحد القيام به وان ظن
كل فريق قيام غيرهم سقط عن الجميع لان تحصيل العلم بان غيرهم هو يفعل غير ممكن بل الممكن الظن ولنعلم ان الواجب
على الكفاية واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض خلافا لقوم لنا ان الاثم حاصل للجميع على تقدير الترك بالاجماع
احتج المخالف بان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب وهذا التارك لا يستحق ذما ولا عقابا اذا فعله
غيره فلا يكون واجبا عليه ولان الواجب لا يسقط بفعل الغير ولانه كالامر لواحد منهم جائزا من بعض منهم ولانه
لو اوجب عليه اوجب النفوذ للتفقه في الدين على بعض غير معينين والجواب ان ما ذكر يمنع حد الواجب المعين
اما المخير فلا ولانه على تقدير فعل الغير يسقط فلا يبقى واجبا عليه فلا يستحق ذما ولا عقابا واستبعاد في
ان يسقط الواجب على الشخص بفعل غيره اذا كان غرضه الغرض تحصيل ذلك الفعل وادخاله في الوجود لا من
مباشر معين والفرق بين الامر بالمبهم والاثم له امكان الاثم على ترك المبهم فانه واحد منهم غير معقول ويجب
تاويل الاية على من يسقط الواجب بفعله جمعا بين الادلة ولانا نقول بموجبه فان ايجاب النفود على بعض
كل فرقة من غير تعيين يستلزم الوجوب على الجميع على الكفاية فانه اول المسئلة البحث الثالث في الواجب الموسع
الفعل بالنسبة الى الوقت على اقسام ثلثة احدها ان يكون الوقت قاصرا عنه ولا يقع التكليف بذلك
الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق او يكون القصد من ذلك وجوب القضاء كما لو بلغ الصبي او طهرت الحائض
وقد بقي من الوقت مقدار ركعة لان التكليف بذلك تكليف ما لا يطاق فان التكليف بايقاع الفعل في
وقت يقصر عنه تكليف بالمحال الثاني ان يكون الوقت وفق الفعل كايجاب صوم ولا نزاع في هذين الثالث ان
يكون الوقت فاضلا عن الفعل وقد اختلف الناس في ذلك فمنهم من جوزه ومنهم من نفاه واختلف المجوزون
فقال محمد بن شجاع البلخي واصحاب الشافعي والجبائيان واصحابهما الوجوب ثابت في جميع اجزاء الوقت
وهو مذهب السيد المرتضى وابي الحسين البصري وجماعة ومنهم من اثبت بدلا في اوله ووسطه واختلفوا
فقال الجبائيان ان البدل هو العزم وهو قول السيد المرتضى وقال بعض الحنفية انه لنهاية اول الوقت ووسطه
به لا يفعله اشتم واما النفاة فقد اختلفوا فقال جماعة من الاشاعرة ان الوجوب مختص باول الوقت
وان اتى به في اخر الوقت كان قضاء وقال جماعة من الحنفية مختص باخر الوقت ولو فعله في اوله كان جاريا
مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط الفرض ونقل عن الكرخي مذاهب ثلثة احدها ان المشهور عنه ان
الصلوة المعقولة في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر وقت وهو على صفة المكلفين كان ما جعله
واجبا عليه وان لم يبق على صفات المكلفين كان نفلا الثاني حكى عنه ابو عبد الله البصري اذا ادرك المصلي
اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله مسقطا للفرض وقال ابو الحسين وهذا اشبه من الحكاية
الاولى الثالث حكى ابو بكر الرازي ان الصلوة تتعين وجوبها باحد اما بان يفعلها وبان يضيق
وقتها والحق ما ذهب اليه ابو الحسين لنا وجوه احدها ان الوجوب مستفاد من الامر وقد تناول الوقت
فاما ان يراد كل جزء من اجزاء الوقت يصلح لايقاع العباده فيه او ايقاع الفعل في جميع اجزاء الوقت فان
كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فاما ان يراد ايجاد فعل واحد من اول الوقت الى اخره او ايجاد

افعال

افعال متعدده في جميع اجزاء الزمان والقسمان باطلان بالاجماع فتعين الاول واذا كان كل جزء
صالحا لايقاع الفعل فيه كان ايقاعه في كل جزء امتثالا لا مر الثاني الامر بينا وله الوقت من اوله الى اخره
ولا تعرض فيه بجزء من اوله الى اخره اذ لو دل على تخصيصه ببعض اجزاء الوقت لكان غير صورة النزاع فاذا لم يكن
في الامر تخصيص وكان كل جزء قابلا له وجب ان يكون حكم الامر ايجاب ايقاع ذلك الفعل في اي جزء من اجزاء
ذلك الوقت الذي اراده المكلف الثالث يمكن عقلا تساوي اجزاء الزمان في المصلحة بان يكون الفعل في اوله
واخره ووسطه متساويا في كونه لطفا داعيا الى ايجاب طاعة قبل خروج الوقت وداعيا الى طاعة مندوب اليها
قبل خروج الوقت ولا يمتنع ان يكون داعيا الى طاعة واجبة بعد خروج الوقت فقط ولا يكون فعلها بعد خروج
الوقت مصلحة فيما كانت مصلحة قبل خروج الوقت لكن اذا فرط المكلف في فعلها الى منها قضاؤها لان قضاءها يكون
مصلحة في دون ما كان ذلك لاداء مصلحة فيمنع لا يجوز ان يضيق الله تعالى اول الوقت فعلها مع ان الغرض بايجادها
ايجادها وهو المصلحة يحصل بفعلها في اخر الوقت ولا يجوز ان يضيق الله فعلها في اخره مع ان المصلحة لا تحصل اذا اخرت
عنه ولا ان يخصص فعلها بوقت معين من اجزاء ذلك الوقت مع تساوي الجميع في تحصيل المصلحة فيجب تساوي جميع
اجزاء الوقت في النسبة الى ذلك الفعل على معنى انه في اي وقت وقع ذلك الفعل كان واجبا بنفسه الرابع كل جزء من اجزاء
الوقت لو وقع فيه الفعل كان مجزيا بالاجماع وانما يكون كذلك لو كان محصلا لمصلحة الواجب وكان ايقاعه في كل وقت فاما ما هو
في غيره من الاوقات فيكون واجبا لانه لو لم يكن محصلا لمصلحة الواجب بتقدير فعل الصلوة في غير وقت الوجوب فتكون الصلوة
حراما لانها قد فوتت مصلحة الواجب وهو باطل اجماعا واما بقاء مصلحة الوجوب ويلزم فعل الصلوة ثانيا لبقاء مقصودها
الموجب لها بعد فعل الصلوة في الوقت للفروض وهو باطل بالاجماع الخامس لو كان الوقت معينا لكان المصلي في غيره اما
متقدما للفعل على وقته فلا يصح او متأخرا عنه وعن وقته لا يستحق الذم بتأخيره الى اخر الوقت كما يستحق بتأخيره عن الوقت
ولا معنى فائدة ضرب الوقت لان ما يفعل بعده يكون قضاء كما يفعل فيه ولو اختص باخره لزم محالات احدها ان
يكون في اوله نفلا كما اختاروه فكان يجب فيه النقل لمطابقتها لما عليه الصلوة في نفسها والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم الثاني
يلزم تحريم الاول الاذان والاقامة في اول الوقت لاختصاصهما بالفرائض الثالث يلزم ان من يؤدي الصلوة
الا في اول وقتها غير مؤد لفرائض الصلوة ولا قائما بالواجب منها الرابع تقديم المغرب افضل من تأخيرها والفعل لا يكون
افضل من الفرض احتج المخالف بانه لو كان واجبا في اول الوقت لما جاز تأخيره والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم والشرطية
ظاهرة فان ما يكون واجبا لا يجوز تأخيره عن جميع الوقت ولان الفعل لا يجب العزم على فعله الذي هو بدل الفعل بتقدير
تركه الى هنا وهذا يجب فيه بدل هو العزم لانا نجيب عن الاول بانا لم نقل انه نفل مطلقا بل في اول الوقت لجواز تركه
فيه مع انه يثاب بفعله وعن الثاني بما سيأتي من بطلان البدل والجواب المنع من الملازمه والتحقيق ان نقول هذا
الواجب في الحقيقة يرجع الى الواجب المخير وذلك لان الله تعالى اوجب عليه ايقاع هذا الفعل في هذا الوقت ومنعه من
اخلائه عنه وسوغ الاتيان في اي جزء كان من هذا الوقت وعدمه من اي جزء كان بشرط الاتيان به في
البعض الاخر فان اختار المكلف ايقاعه في اوله فقد عقل الواجب وكذا لو صار في وسطه او اخره وكما ان الواجب
المخير يتصف الجميع فيه بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان مع اختيار اي واحد كان
منها مفوض الى رأي المكلف فكذا هنا لا يجب ايقاعها في الجميع ولا يجوز اخلاء الجميع عنه وتعيين ذلك الجزء مفوض
الى المكلف هذا اذا كان الوقت سعة فان ضاق تعين عليه الفعل والا لزم اخلاء الجميع اما القائلون بالعزم فانهم

فرقا بين هذا الواجب والنفل بان هذا الواجب لا يجوز تركه الا الى بدل والمندوب يجوز تركه من غير بدل
لانه لولا البدل لم ينفصل عن المندوب وكل من اثبت بدلا قال انه العزم واطبق المحققون على عدم وجوبه
بدلا نعم انه يجب لانه من احكام الايمان وانما قلنا بامتناع كونه بدلا لوجوه احدها ان العزم اما ان يكون مساويا
للفعل في الامور المقصوده منه اولا والاول يقتضي سقوط التكليف بالفعل عند الاتيان بالعزم لان الامر اقتضى فعله
واحدا في ذلك الوقت وهذا العزم مساو في جميع الجهات المطلوبه منه فيلزم سقوط الفعل اذ لا فرق بين الاتيان
بالفعل والاتيان بمساويه من كل اعتبار والثاني يمنع من كونه بدلا فان بدل الشيء قائم مقامه في جميع الامور
المطلوبه منه الثاني ان الامر انما ورد بالفعل فلا دلالة له على العزم ولم يوجب معنى الامر فانتفى دليل العزم فكان ساقطا
لوجوب انتفاء ما لا دليل عليه الثالث لو كان العزم بدلا في اول الوقت فنقول الثاني اما ان يجوز تاخير الفعل
اولا والثاني يقتضي خرق الاجماع الدال على جواز التاخير الى اخر الوقت واذا جاز التاخير فاما الى بدل او لا الى
بدل والثاني المطلوب والاول يستلزم تعدد البدل بتعدد الازمنه وهو باطل فان بدل العبادة انما يجب على وجوبها
يكون فعله جاريا مجرى فعلها والامر اقتضى الوجوب في اجزاء هذا الوقت مرة واحدة فيكون البدل كذلك اعترض
على الاول بجواز كون البدل قائما مقام الاصل في اول الوقت لا في جميع الاوقات فاذا فعل البدل في هذا الوقت
سقط الامر بالاصل في هذا الوقت دون باقي الاوقات واجيب بان الامر لا يقتضي التكرار فاذا قام مقام الاصل في
هذا الوقت قام مقامه في المرة الواحدة والامر لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة وقام هذا البدل مقامه فيما يكون
قد ادى تمام المقصود بالامر فيسقط التكليف بالكليه وفيه نظر فان الامر اقتضى ايجاب الفعل في احد اجزاء
الوقت فيتعين ح والحاصل ان العزم في الوقت الاول والفعل في ثانيه معا يدل على الفعل في الجزء اوله او نقول انه ليس بدلا
عن اصل الفعل بل عن تقديمه فلو اوجب سقوط الفعل مطلقا ولا معنى كونه بدلا انه مخير بينه وبين تقديم الفعل على الثاني
بالمنع من انتفاء دليل العزم فان النص دل على التوسعه ودل الفعل على عدم امكانها الا بالبدل والاجماع دل على ان
ذلك البدل هو العزم اذ كل من اثبت بدلا قال انه العزم فقد دل الدليل على وجوب العزم ولم يكن مخالفا للنص
اذ النص اقتضى ايجاب الفعل من غير اشعار بنفي البدل واثباته مما لا يتعرض له النص بالنفي والاثبات لا يكون مخالفه
للظاهر واعترض بمنع دلالة الفعل على افتقار الموسع الى بدل اذ معناه عدم تجويز الاخلال بالفعل في جميع اجزاء الوقت
وعدم ايجاب ايقاعه في جميع الاجزاء والتخيير في ايقاعه في ايها شاء بدلا عن الاخر وهذا امر معقول ولا يحتاج
معه الى البدل وفيه نظر فان الخصم يدعي عدم وجوبه في اول الوقت على تقدير تجويز تركه مطلقا من غير
بدل لان الواجب لا يجوز تركه وهذا يجوز تركه في اول الوقت فهذا ليس واجبا في اول الوقت فلولا
ايجاب البدل لم يكن واجبا وعلى الثالث يجوز وجوب العزم في الثاني لان العزم بدل عن الفعل في الاول
فافتقر الى عزم ثاني واعترض بان الامر اقتضى الفعل مرة واحدة فيكون العزم الواحد كافيا وفيه نظر
فان الفعل وان وجب مرة واحدة لكن العزم بدل عن تقديمه وهو متعدد بتعدد الزمان الرابع لو كان
العزم بدلا لم يجز فعله مع القدرة على المبدل كسائر الابدال مع مبدلاتها اعترض بان المصلي الى الجهات
الاربع عند الاشتباه مخير بين ان يصلي الى جهة واحدة او الى اربع جهات ... بالعجز عن الاخر بخلاف الوضوء والتيمم لا يقال التخيير ينافي البدليه لعدم الاولويه
لانا نقول المقدمتان ممنوعتان على انه لما كان الفعل لا بد منه بخلاف العزم عقيب البدليه بدلا منه
بخلاف العزم يحقق البدليه الخامس لو اخر الصلوة عن اول الوقت مع الغفلة عن العزم كان عاصيا بترك

الاصل

الاصل وبدله واعترض بعدم العصيان لعدم تكليف الغافل وفيه نظر لمنع الغفلة عن الواجب هنا
والتحقيق ان الغفلة عن العزم صيرت الفعل معينا فتركه سبب فاتق في العصيان والغفلة عرضي السادس
العزم من افعال القلوب ولم يعهد في الشرع جعل افعال القلوب بدلا عما فرط من الافعال اعترض بانه
استبعاد محض مع ان التوبه ندم وهو من افعال القلوب جعلت بدلا عما فرط من الافعال الواجبه حالة
الكفر الا على التاخير العزم واجب لا على سبيل البدل عنها فانه يجب العزم على اداتها قبل دخول وقتها
مع انتفاء الوجوب ح اعترض بمنع وجوب العزم قبل الوقت نعم يقبح كراهة فعلها فاما ان يعزم ويريد
فعلها قبل وقت وجوبها فيمنع وجوبه اجيب بانه اذا وجبت العباده وجاز تاخيرها فليس يجب عليه الا
ما يجب عليه قبل دخول وقتها فان كان في احدهما العزم فكذا في الاخر وان كان عدم كراهة فكذا الاخر و
فيه نظر بمنع الملازمه الى هنا واعترض بتسليم ان الواجب قبل الوقت كالواجب بعده اما عزم او عدم كراهة
لكن الوجوب قبل الوقت لا يمنع من كونه بدلا بعد الوقت لجواز كون الفعل او عدمه بدلا من شيء في وقت
دون اخر ولا يمنع من كون العزم بعد دخول الوقت بدلا من العباده لاجل انه يجب فعله قبل الوقت ولا
يكون بدلا واما من اثبت بدلا غير العزم فيبطل بما تقدم في العزم وتحقيقه انه كان يجب ان لا يحسن تكليف
الصلوة من يعلم الله تع انه يموت في الوقت لانه يقدم فعل الله مقام فعله في المصلحة الحاصلة قبل خروج الوقت
فلو كلفه الله سبحانه الصلوة لكان انما كلفه لمجرد الثواب فقط واحتج من اثبت بدلا هو العزم بما تقدم من ان الفاصل
بينه وبين المندوب هو البدل وليس الا العزم وايضا الصلوة لطف في واجب بعد خروج الوقت ولطف في واجب
قبل خروجه بيان الاول انه قد ابيح تاخيرها الى اخر الوقت فلولم لطفا الا في واجب بعد الوقت لما حسن
تكليف من يعلم موته قبل خروج الوقت واذا كانت لطفا لواجب قبل خروج الوقت لم يجز تاخيرها عن ذلك
الوقت الا الى بدل ولا بدل الا العزم والجواب يكفي في حسن تكليف الصلوة من يعلم موته في الوقت ان
يكون لطفا في مندوب يفعل عقيب فعل الصلوة او ان يكون جزء من الصلوة لطفا في مندوب اليه وفي واجب
وفي اخر الوقت يكون لطفا في واجب الى هنا واذا جاز ذلك لم يجب ان يكون لها بدل من حيث هي لطف في ندب
لا يقال يلزم ان يكون تقديم الصلوة في اول وقتها اولى لانها تكون مصلحة في مندوب اليه وفي واجب وفي
اخر الوقت يكون لطفا في واجب غير لانا نقول يمكن ان الصلوة المستحب تاخيرها اذا فعلت في الاول كانت
لطفا في مندوب لمثلها او في طاعة واجبه بعد خروج الوقت واذا فعلت في اخر الوقت كان لطفا في طاعة
واجبه وفي طاعات مندوب اليها بعد خروج الوقت اكثر مما يكون الصلوة في اول الوقت لطفا فيه من
الطاعات المندوبه فلذلك كان تاخيرها افضل **تذنيب** الواجب اذا لم يكن موقتا كالمنذورات وقضاء
العبادات الغائبه وقته العمر لكن لو جوزنا التاخير او حكمنا بعدم عصيانه على تقدير الترك لم يتحقق
الوجوب وان قلنا بتضيق عليه عند زمان معين من غير دليل يعينه لزم تكليف ما لا يطاق فانه اذا
قيل له انك ان في علم الله انك تموت قبل الفعل عصيت بالتاخير وان كان في علمه تع انك لا تموت جاز لك
التاخير فيقول لا علم لي بما في علم الله تع فلا بد من الجزم بالتحريم او التحليل في حق الجاهل فنقول يجوز
له التاخير الى ان يغلب على ظنه التلف ولا يتضيق عليه ان غلب على ظنه البقاء سواء بقي او لا فان غلب
على ظنه عدم البقاء عصى بالتاخير سواء مات او لا على اشكال لانه يجب ظنه **الفصل الخامس** في احكام

الوجوب وفيه مباحث الاول في وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق الواجب قسمان مشروط ومطلق
اما الاول فكالزكوة المشروط وجوبها بحصول المال وكالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة واما الثاني فكا
الصلوة الواجبة حالتي الطهارة والحدث الان وقوعها مشروط بالطهارة فالاول اتفق الناس على عدم
وجوب ما يتوقف عليه ذالك الواجب وانما الخلاف في الثاني فذهب الواقفية الى وجوبه ان كانت
المقدمة سببا في المامور به وان كانت شرطا في الوقوع غير سبب لم يجب وهو مذهب السيد المرتضى و
قال الباقون من المعتزلة والاشاعرة بوجوب ما يتوقف عليه وجوب المامور به بشرطين القدرة عليه
وان يكون المامور به ورد مطلقا سواء كان سببا او لا وهو الاقرب لنا انه لو لم يجب لزم احد امرين اما
تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
انه لو اباح ترك الشرط في الوقوع لكان للمكلف من غير منع فعلى تقدير الترك فاما ان يبقى مكلفا بالفعل او لا
فان كان الاول لزم تكليف ما لا يطاق فان وقوع المشروط حال عدم الشرط محال وان كان الثاني خرج
المطلق عن كونه واجبا واما بطلان القسمين فظاهر اما الاول فبالعقل واما الثاني فبالفرض وايضا الامر
اقتضى ايجاب الفعل على كل حال اذ لا فرق بين اوجبت عليك الفعل في هذا الوقت وبين ينبغي ان لا يخرج الوقت
الا وقد اتيت به فلو لم يقتض ايجاب المقدمة لكان مامورا بالفعل حال عدمها وهو تكليف ما لا يطاق
قيل عليه لما كان حال عدم المقدمة من جملة الاحوال كان تكليف ما لا يطاق لازما على المذهبين الا ان يفسر
تلك الاحوال بما عدا وجود ما يقتضي الامر ايجابه وعدمه وح يمتنع لزوم تكليف ما لا يطاق اذ المحال هو الفعل
مع عدم المقدمة لا هو حال عدمها والمكلف به هو الثاني وليس بجيد لان حالة عدم المقدمة على تقدير وجوبها
كحال عدم الفعل في كونه فرق بين فرض عدم الفعل وفرض عدم المقدمة الواجبة في عدم قبح التكليف بخلاف
المقدمة غير الواجبة لا يقال يجوز ان يكون الامر مشروطا بحضور المقدمة غايته اشتماله على مخالفة الظاهر لاقتضاء
اللفظ ايجاب الفعل على كل حال فالتخصيص بزمان الشرط ترك للظاهر لان ايجاب المقدمة مع ان الظاهر لا يقتضيه
خلاف الظاهر ايضا فلما كان احدى المخالفتين اولى من الاخرى لانا نقول التقديرات الامر مطلق لا مشروط بالمقدمة
ثم ينتقض بامر السيد عبده بان يسقيه الماء اذا كان الماء على مسافة منه لانه ان كان بالسقي بشرط قطع المسافة لم
يتوجه اليه الامر اذا قعد في مكانه وان كان مكلفا مع عدم القطع كان تكليف ما لا يطاق وايجاب المقدمة
ليس مخالفة للظاهر لان المخالفة هي اثبات ما ينفيه اللفظ او نفي ما يقتضيه اما اثبات ما لا يتعرض له اللفظ
بنفي واثبات فلم يكن ايجابها الدليل منفصل مخالفة للظاهر بخلاف تخصيص ايجاب الفعل بحال ايجاب المقدمة
دون حال عدمها لان ذالك مخالف بما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل قال ابو الحسين لو كان ترك الشرط
مباحا لكان الامر كانه قال ابحت ذالك عدم الاتيان بالشرط واوجبت عليك الفعل مع عدم الاتيان بما لا
يتم الا به وذالك تكليف ما لا يطاق واعترض بان وجوب المشروط اذا كان مطلقا لم يلزم من اباحة الشرط
ان يكون التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط فان عدمه غير لازم من اباحته بل حال عدم وجوب المشروط
وفرق بين الامرين فلا يكون التكليف بالمشروط تكليفا بالمحال وايضا لو كان التكليف بالمشروط حالة عدم
الشرط محال فالتكليف بالمشروط مشروط بوجود الشرط وكل ما وجوبه مشروط بشرط فالشرط لا يكون
واجب التحصيل لما سبق وفيه نظر لان التكليف بالمطلق يقتضي ايقاع الفعل على كل حال وليس مقيدا اذ التقدير

ذالك

ذالك فعلى تقديرها باباحة الشرط يجوز تركه فح يكون مكلفا بالفعل على تقدير الترك ويلزم منه تكليف
ما لا يطاق ولا يلزم من استحالة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط كون التكليف بالمشروط مشروطا بوجود
الشرط كالمعلول مع العلة وقوله لو كان التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط محالا لا يشعر بعدم امتناعه
وهو خطأ فان المشروط حال عدم الشرط محال فيمتنع التكليف به واعترض ابو الحسين على نفسه بان الامر بالصعود
ان كان مشروطا بنصب السلم لم يكن الامر متوجها الى المكلف اذا لم يكن السلم منصوبا فلا يلزمه نصبه وان كان
غير مشروط بوجود السلم كان تكليف ما لا يطاق واجاب بان المعقول من قولهم ان الامر بالصعود مشروط
بنصب السلم ليس الا انه يتناول المامور عند نصبه ولا يتناوله عند عدمه وهو موضع النزاع لانا نقول الامر
يتناول المامور سواء كان السلم منصوبا او لا وليس تكليف ما لا يطاق لان الامر اقتضى وجوب نصب السلم وهو
ممكن فرع على الاول فرق السيد المرتضى بين السبب وغيره باستحالة ايجاب المسبب بشرط اتفاق وجود السبب فانه
متى وجب وجود السبب وجب وجود مسببه فانه يجوز ان يكلف بالصلوة بشرط ان يكون قد فعل الطهارة كما
في الزكوة والحج واذا كان ايجاب المسبب ايجابا للسبب واباحة المسبب اباحة لسببه وكذا تحريمه وبالجملة احكام
المسببية متعديه الى السبب وليست احكام السبب من اباحة وحظر وايجاب متعديه الى المسبب لانه يمكن
مع وجود السبب المنع من المسبب الثاني فرق الاخرون بين الشرط وغيره كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد
في المحرم وغسل جزء من الراس فاوجب الشرط دون غيره لانه لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا وفي غيره لو
استلزم الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه ولا متنع التصريح بتركه و
بعصي بتركه ويصح نفي المباح كما ذهب اليه البلخي اسمه محمد ابن شجاع اذ لا يمكن ترك الحرام الا به ولوجبت نيته
قال الاخرون لو لم يجب ما توقف عليه الفعل سواء كان شرطا او غيره لصح من دونه ولما وجب التوصل الى
الواجب والتوصل واجب بالاجماع اجابوا بان المراد بقولكم لا يصح لانه واجب ان كان انه لا بد منه فسلم
وان اريد انه مامور به فلا دليل عليه والاجماع ان ثبت ففي الاسباب لما تقدم في كلام السيد اما غيره فلا
الثالث قسم ابو الحسين ما لا يتم الواجب الا به جيدا فقال ما لا يتم العبادة الا به ضربان احدهما كالوصلة والطريق
المتقدم في العبادة والاخر ليس كذالك والاول ضربان احدهما يجب بحصوله حصول ما هو طريق اليه والاخر لا
يجب فالاول كالامر بايلام زيد فانه لا طريق له الا الضرب وهو يستلزم الالم في البدن الصحيح والثاني
ضربان احدهما يحتاج اليه العبادة شرعا كاحتياج الصلوة الى الطهارة والثاني يحتاج اليه عقلا كالقدرة و
الالة وقطع المسافة الى قرب الاماكن وهذا قسمان منه ما يصح منه المكلف تحصيله كقطع المسافة واحضار
بعض الالات ومنها ما لا يصح كالقدرة واما الثاني وهو ما يكون وصلة فقسمان احدهما اقدام على فعل والاخر
اخلال بفعل والاول ضربان احدهما ان يصير فعله لازما لاجل ان المامور به اشتبه عليه كالصلوة المنسي بعينها
فانه يجب عليه الخمس لانه لا يتمكن مع الالتباس ان يحصل له بعينها الاتيان بما في ذمته الا بالجميع الثاني ان لا يتمكن
من فعل العبادة الا بفعل شيء اخر لما بينهما من المقاربة كستر جميع الفخذ فانه لا يمكن الا مع ستر بعض الركبة وغسل
جميع الوجه فانه لا يمكن الا مع غسل جزء من الراس واما الاخلال فهو ان يتعذر عليه ترك الشيء الا عند ترك
غيره كالمشتبه بغيره وهو ضربان احدهما ان يكون قد يعين في نفسه فالاول نحو اختلاط النجاسة بالماء الطاهر و
قد اختلف الفقهاء هنا فمنهم من حرم استعمال الماء على كل حال ولم يجعله مستهلكة ومنهم من جعلها مستهلكة واختلفوا

في قدر الكثير فمنهم من قدرها بكر ومنهم من قدرها بقلتين الى غير ذلك واما ما لا يتغير معه الالتباس
فانه يشتمل على مسائل منها ان يشتبه الاناء النجس بالطاهر والفقهاء اختلفوا في جواز التحري وعدمه ومنها
ان يوقع الطلاق على امرأة من نسائه ثم يذهب عليه عينها والوجه تحريم الكل تغليبا للحرمة على الحل وهو
اختيار قاضي القضاة الرابع اذا اختلطت منكوحة باجنبية قال قوم وجب عليه الكف عنهما لكن الحرام
هي الاجنبية والمنكوحة حلال وهو ضعيف لان الحل هو رفع الحرج فلا يجامع الحرمة لتنافيهما بل حرامان
لكن الاجنبية حرام لكونها اجنبية والاخرى لعلة الاشتباه بالاجنبية الخامس لو قال لزوجاته
احداكن طالق احتمل اباحة وطئهن اجمع لان الطلاق امر معين فيفتقر الى امر معين فقبل التعيين لا يقع الطلاق
في واحدة منهن لعدم الاختصاص ويكون الموجود قبل التعيين ليس الطلاق بل امرا له قبلية صلاحية التاثير
في الطلاق عند اتصاله به واذا ثبت انه قبل التعيين لم يوجد الطلاق وكان الحل ثابتا قبل الطلاق
وجب القول ببقائه فيحل وطؤ الجميع ويحتمل تحريم الجميع الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة لا يقال ان الله تعالى
يعلم ما سيعينه فتكون هي المحرمة في علم الله تعالى وانما هو مشتبه عندنا لانا نقول ان الله تعالى يعلم الشيء
على ما هو عليه فقبل التعيين لا يعلم معينا لعدم المطابقة بل يعلمه غير متعين في الحال ويعلم انه في المستقبل
سيتعين هذا ان قلنا بصحة الطلاق وان قلنا ببطلانه فالنكاح مباح في الجميع السادس اختلفوا في الواجب
الذي لا يتقدر بقدر كمسح الرأس والطمأنينة في الركوع اذا زاد على قدر الاقل هل توصف الزيادة بالوجوب
قال قوم نعم لان نسبة الكل الى الامر واحدة هو امر ايجاب ولا يتميز البعض عن البعض فالكل امتثال
والحق عدمه لان الواجب ما لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها فلا تكون واجبة البحث
الثاني في ان الامر بالشيء نهي عن ضده ام لا اعلم ان هنا امرين احدهما لفظ والاخر معنى اما اللفظ
عند من لا يرى للامر صيغة واما من يرى ان للامر صيغة فلا خلاف في التغاير فاني لا اظن احدا يذهب الى
اتحاد الصيغتين اذ لا شك في المغايرة بين قولنا قم وبين قولنا لا تقعد فيجب رد الخلاف الى المعنى وهو ان
قولنا قم هل له مفهومان احدهما طلب القيام والثاني ترك القعود وعلى تقدير الدلالة على المفهومين فهل
المفهومان متحدان او متغايران واما المعنى فهو مذهب القائلين بالكلام النفسي وهو ان طلب القيام هل
هو بعينه طلب ترك القعود او لا وهذا لا يمكن فرض الخلاف فيه في حق الله تعالى وان كلامه تعالى عند الاشعري
واحد وهو امر ونهي ووعد ووعيد فلا يتطرق اليه الغيرية اما في حقنا مثل طلب الحركة عين كراهة السكون
وطلب تركه ام لا واذا عرفت هذا فنقول اختلف القائلون بالكلام النفساني وهم الاشاعرة فمنهم من قال الامر
بالشيء نهي عن ضده بعينه وان طلب الفعل هو بعينه طلب ترك اضداده واختار القاضي ابو بكر اولا ومنهم
من قال الامر بالشيء مستلزم النهي عن اضداده لا ان الامر هو عين النهي واختاره القاضي اخيرا ومنهم
من منع ذلك مطلقا وهو اختيار الجويني والغزالي وقال بعضهم ان جوزنا تكليف ما لا يطاق كما هو مذهب ابي
الحسن الاشعري فالامر بالفعل لا يكون عين النهي عن اضداده ولا ملزوما لها بل جاز ان يؤمر بالفعل
وبضده في الحالة الواحدة فضلا عن كونه عين نهي وان كان مستلزما ومنهم من قال الامر بالشيء نهي عن ضده
في الواجب دون الندب واما المعتزلة فقالوا الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده ولا مستلزما له واختاره
قاضي القضاة والسيد المرتضى وقال ابو الحسين الخلاف هنا اما في الاسم او في المعنى اما الاسم فان سموا الامر
نهيا

نهيا على الحقيقة فهو باطل لان اهل اللغة فرقوا بين الامر والنهي في الاسم فسموا هذا امرا وذاك نهيا
واما المعنى ففي وجهين احدهما ان صيغة لا تفعل وهو هي النهي موجودة في الامر وهذا لا يقوله احد فان
الخصم يدفعه والثاني ان يقال ان الامر نهي عن ضده في المعنى من حيث انه يحرم ضده وهذا يكون من وجوه
احدها ان يقال ان صيغة الامر تقتضي ايقاع الفعل من الاخلال به ومن كل فعل يمنع من فعل المأمور
به في هذه الجهة يكون محرما لضد المأمور به وهو صحيح لما تقدم من ان الامر للوجوب الثاني ان يقال
ان الامر يقتضي الوجوب لانه لا دليل سوى هذا الدليل فاذا تجرد الامر عن دلالة تدل على ان احد اضداد
المأمور به يقوم مقامه في الوجوب اقتضى قبح اضداده اذ كل واحد منها يمنع من فعل المأمور به وما منع
من فعل الواجب فهو قبيح وهو ايضا صحيح اذا ثبت ان الامر للوجوب الثالث ان يقال ان الامر يدل على
ان المأمور به ندبا فيقتضي ان الاولى ان لا يفعل ضده كما ان النهي على طريق التنزيه يقتضي ان الاولى
ان لا يفعل المنهي عنه وهذا لا يأباه القائلون بان الامر للندب غير انه لو سمي الامر بالندب نهيا عن ضده
المأمور به لكنا منهيين عن البيع وغيره من المباحات لانا مأمورون باضدادها من الندب الرابع
ان يقال الامر بالشيء يقتضي حسنه او كونه ندبا وحسن الشيء يقتضي قبح ضده او ان الامر يدل على ارادة
المأمور به وارادة الشيء كراهة ضده او يتبعها لا محالة كراهة ضده اما من جهة الطبع او من جهة الحكمة
والحكيم لا يكره الا القبيح وهذا كله باطل بالنوافل فانها حسنة مرادة وليست قبيحة ولا مكروهة والاقرب
ان نقول الامر بالشيء يستلزم كراهة ضده العام اعني الاخلال به اما كراهة تحريم ان قلنا ان الامر
للوجوب او كراهة تنزيه ان قلنا ان الامر للندب بشرط عدم الغفلة عن الضد العام وبرهانه ان الوجوب
ماهية مركبة من قيدين احدهما طلب الفعل والثاني المنع من الترك ولا يتحقق المركب بدون تحقق
اجزائه فيلزم من ثبوت الامر بالشيء النهي عن تركه الذي هو طلب تركه وايضا فاما ان يمكن اجتماع
الطلب الجازم مع الاذن بالاخلال او لا والاول محال لاستحالة الجمع بين نقيضين والثاني هو المطلوب
فانا لا نعني بقولنا الامر بالشيء نهي عن ضده سوى ذلك واعلم ان الخلاف هنا مع فريقين احدهما القائلون
بعدم الاستلزام كالغزالي والمرتضى والثاني القائلون بالاتحاد كالقائلين ابي بكر اما الاولون
فقد احتجوا بان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده والنهي يستلزم المقصود فان امر ولم يكن ذاهلا
عن اضداد المأمور فلا يقوم بذاته زجر عن اضداده مقصودا لا من حيث العلم بانه لا يمكن فعل المأمور
الا بترك اضداده فيكون ترك الاضداد بفعل المأمور لزم بحكم ضرورة الوجوب لا بحكم ارتباط
الطلب به حتى لو تصور على استحالة الجمع بين القيام والقعود فاذا قيل له قم فجمع كان ممتثلا لانه لم يؤمر
الا بايجاد القيام وقد اوجده وقد الزم الغزالي من ذهب الى هذا المذهب لزوم فضائح الكعبي حيث
انكر المباح وقال ما من مباح الا وهو ترك الحرام فهو واجب فيلزمه وصف الصلاة بانها حرام اذا ترك
بها الكون الواجب ثم اعترض على نفسه بان ما لا يتم الا به فهو واجب ولا يتوصل الى الشيء الا بترك
ضده فيكون واجبا واجاب بانه واجب وانما الخلاف في ان ايجابه هل هو عين ايجاب المأمور به او غيره
فالجواب المنع من ايجاب الشيء حالة الذهول عن الغفلة عن تركه لما بينا من ان الوجوب ماهية مركبة من
امرين احدهما المنع من الترك فلا يتحقق من دونه اما الاضداد الوجودية فانه يمكن الغفلة عنها

وتلك لا تنافي الشيء لذاتها بل لكونها مستلزمة عدم ذلك الشيء فالمنافات بالذات انما هي بين ذلك الشيء وذلك اللازم اما بينه وبينها فانها بالعرض سلمنا ان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده لكن كان الامر بالصلوة ايضا يعتقد منافاتها وان غفل عنها فليجز هنا مثله على ان هذا انما يرد على من قال ان الامر بالشيء نهي عن ضده مطلقا اما عن حيث قيدنا ذلك بشرط حضور الضد فلا والعجب ان الغزالي حكم بان الامر بالشيء نهيا عن ضده ولا يتضمنه ولا يستلزمه ومع ذلك اجاب عن اعتراضه بما ذكر وان الالزام القطيع انما يتم لو قلنا ان المباح منهي عنه لذاته اما اذا قلنا انه منهي عنه لما يستلزم من ترك الواجب فلو امتنع فيه ولا استبعاد ايضا في تحريم الصلوة اذا استلزمته بترك واجب آخر وان كانت واجبة لذاتها لامكان اجتماع الوجوب والتحريم بالنظر الى جهتين على انا نمنع وجوب واجب آخر واما القاضي ابو بكر فقد استدل بوجهين احدهما ان السكون عين ترك الحركة كما ان شغل الجوهر بحيز انتقل اليه عين مفارقته للحيز المنتقل عنه والقرب من المغرب عين البعد من المشرق وهو كون واحد له اضافتان احدهما القرب بالنسبة الى المشرق والاخرى البعد بالنسبة الى المغرب وكون واحد بالاضافة الى حيز منتقل والى آخر تفريغ واذا كان السكون عين ترك الحركة كان طلب السكون عين طلب ترك الحركة فهو طلب واحد بالاضافة الى السكون امر والى الحركة نهي الثاني لو لم يكن اياه لكان ضدا او مثلا او خلافا لانهما اما ان يتساويا في صفات النفس اولا والاول المثلان والثاني اما ان يتنافيا بانفسهما اولا والاول الضدان والثاني المختلفان وان كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا ولو كانا خلافا فيجوز وجود احدهما مع ضد الآخر وخلافه لا حكم الخلاف فيجوز ويستحيل الامر مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لانهما نقيضان او تكليف بغير الممكن والجواب عن الاول بالمنع من الاتحاد وكيف لا والحركة والسكون امران وجوديان فعدم احدهما ليس هو وجود الآخر وعن الثاني لا يلزم من الخلاف جواز الانفكاك بان يوجد احدهما مع ضد الآخر وان جاز ذلك في بعض الصور اما في الجميع فلا **تذنيب** من الناس من طرد البحث في النهي فقال النهي عن الشيء امر بضده وهو اختيار القاضي ابي بكر كما تقدم في وجهيه وبان النهي طلب ترك الفعل والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد وقد تقدم الجواب عن الوجهين وعن الثالث بالمنع من كون الترك فعلا ولو سلم مرجع النزاع لفظيا والتحقيق ان النهي طلب الاخلال بالشيء وهو يستلزم الامر بما لا يصح الاخلال بالمنهي عنه الا معه فان كان للمنهي عنه ضد واحد ولا يمكن الانصراف عنه الا اليه كان النهي دليلا على وجوبه بعينه وان كان له اضداد كثيرة لا يمكن الانصراف عنه الا الى واحد منها كان النهي في حكم الامر **البحث الثالث** في انه ليس تحقق العقاب على الترك شرطا في الوجوب هذا مذهب القاضي ابي بكر خلافا للغزالي لوجهين احدهما العفو عندنا جائز على ما بيناه في علم الكلام فلو كان للعقاب على الترك شرطا في الوجوب كان المعفو عنه غير واجب وهو باطل بالاجماع الثاني ان الواجب يتحقق عند المنع من الاخلال ويكفي فيه ترتب الذم على تركه وان لم يحصل عقاب ومن العجب ان الغزالي زيف حد الواجب لانه هو الذي يعاقب على تركه ورجح انه الذي يذم على تركه ثم ذكر عقيبه بلا فصل ان الوجوب ماهيته لا يتحقق الا بترجيح الفعل على الترك والترجيح لا يحصل الا بالعقاب وهذا تناقض ظاهر **البحث الرابع** في ان الوجوب اذا نسخ هل يبقى الجواز ام لا اختلف الناس هنا فقال الغزالي اذا نسخ الوجوب لا يلزم الجواز وقال الامام فخر الدين الرازي يلزم بقاؤه والتحقيق ان نقول الجواز اما ان يعنى به الاذن في الفعل مطلقا او يعني به ما تساوى فعله وعدمه وخير فيه بينهما فان اريد الثاني فالحق مع الغزالي لان الوجوب والجواز حقيقتان متضادتان لا يلزم من رفع احدهما ثبوت الآخر عند

ولا

ولا عدمها فاذا نسخ الوجوب بقي الحكم كما كان اولا قبل الوجوب من تحريم او اباحة وصار الوجوب بالنسخ في تقدير العدم اولا وان اريد به الاول فالحق ذلك ايضا لنا ان الوجوب ماهية مركبة من الاذن في الفعل والمنع من الترك ورفع المركب قد يكون برفع احد جزئيه وقد يكون برفعهما معا فرفع الوجوب تارة يوجد معه الاذن في الفعل اذا كان رفعه برفع المنع من الترك وقد لا يوجد اذا كان رفعه برفع الاذن في الفعل او برفع الجزئين معا فنسخ الوجوب لا يستلزم بقاء الجواز وايضا الجواز الذي جعل جزءا من الواجب جنس لا يدخل في الوجود الا مع فصل يقومه وهذا اما الحاق الحرج بالترك كما في الوجوب او برفعه كما في المندوب والمباح فيستحيل بقاؤه بدون احد هذين القيدين واذا رفع الفصل ارتفعت حقيقة الجنس المقيد به احتج فخر الدين الرازي بان المقتضي للجواز قائم والمعارض للموجود لا يصلح ان يكون مزيلا فوجب بقاء الجواز اما ان المقتضي للجواز قائم فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لمفرداته اما الاول فلان الجواز رفع الحرج عن الفعل والوجوب رفع الحرج عن الوجوب مع اثبات الحرج في الترك ولا شك ان المفهوم جزء من الثاني واما الثانية فلان المركب هو تلك المفردات فالمقتضي له مقتض لها لا يقال المقتضي للمركب مقتض لمفرداته حال اجتماعها فلم قلت انه مقتض حالة الانفراد لانا نقول تلك المفردات من حيث انها هي غير من حيث انها مفردة وغير ولا ندعي من حيث هي مفردة حالة في المركب لتنافي قيدي الانفراد والتركيب بل نعني من حيث هي داخلة في المركب فالمقتضي للمركب مقتض لها من حيث هي هي واما ان المعارض لا يصلح مزيلا فلان المعارض يقتضي زوال الوجود والوجوب ماهية مركبة فيكفي في زوالها زوال احد قيودها فيكفي في زوال الوجوب ازالة الحرج عن الترك ولا حاجة الى ازالة جواز الفعل والجواب ما ذكرنا ليس يجدي للمنع من بقاء الجواز الذي هو الجنس الشامل للواجب والمباح لما بينا من ان رفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا ومن بقاء المقتضي لان التقدير انه منسوخ فلا يبقى في مقتضاه قطعا قوله يكفي زوال احد الجزئين قلنا مسلم لكن لا يلزم القطع من بقاء الآخر لجواز ان يكون رفع المركب برفعه او برفعه مع الآخر **البحث الخامس** في التضاد بين واجب الفعل وجائز الترك وهذا الحكم ظاهر فان العقل قاض بالتضاد بينهما لان الواجب ما لا يجوز تركه فكيف يجامع جائز الترك ولان الواجب مطلوب فيكون راجحا ولا مرجح في المباح وقد خالف هاهنا فريقان احدهما الكعبي واتباعه فانهم قالوا المباح واجب لان المباح ترك للحرام فترك الحرام واجب فيكون المباح واجبا والجواب المباح ليس عين ترك الحرام بل هو شيء يحصل به وبغيره ترك الحرام ولا يلزم من كون الترك واجبا ان يكون الشيء المعين الذي يحصل به وبغيره الترك واجبا لتحقق الترك بغيره واعترض بان ترك الحرام لا يتم الا باحد اضداده التي من جملتها التلبس بالمباح وذلك يستلزم وجوب احد الاضداد غير معين قبل تعيين المكلف له لكن لا خلاف في وجوبه مع التعيين كما فعله المكلف وهو واجب قطعا كما في الخصال ولا خلاص منه الا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به وفيه نظر لان مكان ترك الحرام بنفي الفعل فان الفاعل لا يجب ان يكون متلبسا بالفعل او بضده وقد التزم الامرين احدهما وقوع الاجماع الدال على تقسيم الاحكام الى الخمسة الثاني كون الصلوة حراما اذا ترك بها واجبا آخر وله الجواب عن الاول بحمله على القسمة بالنسبة الى ذوات الفعل لا بالنسبة الى ما يستلزمه وعن الثاني باستلزامه ولا استبعاد فيه بالنظر الى جهتين والتحقيق ان نقول الواجب وغيره من الاحكام اما ان يعتبر على مذهب المعتزلة او على مذهب الاشاعرة وعلى كلا التقديرين لا يلزم وجوب المباح اما على مذهب المعتزلة هو ما اشتمل على مصلحة خالية عن امارات المفسدة بحيث لو اخل به المكلف استحق الذم وترك الحرام وان كان واجبا لا يلزم اشتمال كل واحد من جزئياته على

وجه الوجوب دون المباح وان حصل بترك الحرام لا يلزم وجوبه لجواز اشتماله على وجه مانع عن الوجوب واما على مذهب الاشاعرة فلان الواجب هو ما امر الشارع بايقاعه امرا مانعا من النقيض وترك الحرام وان حصل المباح لكن لا يجب ان يكون مأمورا به من حيث حصوله لان الامر بالكلي يجب ان يكون حاصلا في جزئي اخر كالواجب المخير الثاني جماعة من الفقهاء حيث حكموا بان الصوم واجب على المسافر والمريض والحائض وما يأتون به عند زوال العذر فيكون قضاء لما وجب والحق منع ذلك فان الوجوب ينافي جواز الترك بل وجوبه ثابت هنا فكيف يجري الفعل والترك احتجوا بقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه اوجب على كل من شهد الصوم معقول اوجبت ولانه ينوي قضاء رمضان وتسميته قضاء محط سبق الوجوب ولانه لا يزيد عليه ولا ينقص منه فيكون بدلا عنه كغرامات المتلفات والجواب ان ما ذكرتموه ظاهر وما ذكرناه قطعي فيكون راجحا لان المقصود من الوجوب المنع من الترك فلو استدللنا بالظواهر والاقيسة على اثبات المنع من الترك عند تسويغه لكنا قد تمسكنا بالظني على اثبات الجمع بين النقيضين على انا نمنع العموم والتسمية لسبق سبب الوجوب لا نفسه والبدلية لا تقتضي وجوب المبدل منه ولو سلمت الى هنا فرع احدها قال القاضي ابو بكر وجماعة من الاشاعرة ان المندوب مأمور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي من الحنفية والتحقيق ان نقول ان جعلنا الامر حقيقة في الوجوب لم يكن المندوب مأمورا به حقيقة وان جعلناه حقيقة في مطلق الترجيح كان مأمورا فالنزاع لفظي الثاني قال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني المندوب تكليف لانه لا يخلو من كلفة ومشقة فانه سبب الثواب لانه ان فعله حصل له المشقة كالواجب فان تركه شق عليه ما فاته من الثواب بفعله وربما كان ذلك اشق عليه من الفعل وخالفه الباقون لان التكليف انما يكون لما فيه كلفة ومشقة والمندوب هنا كالمباح في التخيير بين الفعل والترك فلا يكون تكليفا كالمباح والجواب عما قاله انه يلزم ان يكون حكم الشارع على الفعل بكونه سببا للثواب تكليفا لانه ان اتى به ورغبة في الثواب الذي هو سببه كان مشقا وان تركه شق عليه ما فاته من الثواب وهو خلاف الاجماع والتحقيق ان ابا اسحق ان اراد بالتكليف ما هو سبب المشقة ورد عليه ما قالوه وان يكون الامر من نفسه تكليفا وان اراد ما يحصل المشقة بفعله لم يرد لان الحكم بالقضية ليس من فعلنا الثالث اختلفوا في المندوب هل يصير واجبا بالشروع فيه فعند ابي حنيفة يصير واجبا خلافا للشافعي والامامية رضوان الله عليهم لنا قوله ص القائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر ولانا نفرض البحث فيما اذا نوى صوما معينا وبما يجوز له تركه فعند الشروع يجب ان يقع الصوم على هذا الوجه لقوله ص ولكل امرء ما نوى ولانه لم يكن واجبا قبل الفعل فكذا حاله عملا بالاستصحاب الرابع قال الاستاد ابو اسحق المباح داخل تحت التكليف والحق خلافه كما ذهب اليه الباقون لان التكليف مطلوب منه الفعل ولا بد فيه من الترجيح ولا ترجيح في المباح ولان التكليف مأخوذ من الكلفة والمشقة ولا مشقة في المباح لكونه مخيرا بين الفعل والترك احتج بانه قد ورد التكليف باعتقاد اباحته فيكون تكليفا والجواب ان الاعتقاد مغاير للفعل فالتكليف بالاعتقاد تكليفا بالمباح فان جعله تكليفا بعد الاعتقاد كان مغايرا للمصطلح ونزاعا في العبارة الخامس اختلفوا في المباح هل هو حسن والحق ان الحسن ان كان هو ما رفع الحرج في فعله وتركه او انه الذي للفاعل ان يفعله او انه لا مدح فيه ولا ذم فهو حسن بهذا الاعتبار وان اريد به ما يستحق فاعله بفعله التعظيم والثواب فليس من هذا الباب السادس اختلفوا في المباح هل هو من الشرع اولا فنفاه قوم لان المباح ما لا حرج في فعله وتركه وذلك معلوم قبل الشرع فلا يكون منه بل تكون الاباحة تقريرا للنفي الاصلي لا من تغيير والتحقيق ان النزاع لفظي فان المباح ان عني به ما اذن في فعله وتركه الشارع فهو حكم شرعي وان عني به ما لا يتعلق بفعله ولا بتركه ذم ولا عقاب فليس حكما شرعيا وايضا ان عني بكون الاباحة حكما شرعيا حصول حكم غير الذي كان مستمرا قبل الشرع فليس كذلك

بل

بل الاباحة تقرير لا تغيير وان عني بكونه شرعيا ان كلام الشارع دال على تحققه فهو كذلك لان الاباحة الشرعية تتحقق باحد امور ثلث احدها ان يقول الشارع ان شئتم فافعلوا وان شئتم فلا تفعلوا الثاني ان يدل اخبار على انتفاء الحرج في الفعل والترك الثالث ان لا يتكلم الشارع فيه بامر لكن ينعقد الاجماع مع ذلك بان لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك فالمكلف مخير فيه السابع اختلفوا في المباح هل هو داخل في مسمى الواجب ام لا والحق ان النزاع لفظي فان المباح ان عني به ما لا حرج في فعله فهو جنس للواجب والمباح بالمعنى الاخص ويكون داخلا في الواجب وان عني به ما لا حرج في فعله ولا في تركه فهو مضاد ومباين للواجب احتجوا باطراد العادة في اطلاق الجائز على الواجب كقولهم صلوة جائزة وصوم جائز فلو لا الدخول لزم الاشتراك او المجاز والجواب بمنع الحكم في ترك الحرام حيث يقال الحرام جائز الترك ومسمى الجائز غير متحقق هنا فيلزم المجاز والاشتراك وفيه نظر يعود الجواز الى هنا الى الواجب فان ترك الحرام واجب والتحقيق ان الجواز هنا في الصلوة والصوم بالمعنى الاعم يقال في مقابلة الممتنع منه في الصلوة والصوم **الفصل السادس** في المأمور به وفيه مباحث الاول في امتناع التكليف بالمحال اختلف الناس في ذلك فذهب العدلية كافة الى امتناعه وقالت الاشاعرة كافة بجوازه ثم اختلفوا في الوقوع فذهب ابو الحسن الاشعري تارة الى عدم وقوعه وتارة الى وقوعه وكلاهما قول اصحابه مع انه يلزمه الوقوع وقال بعضهم المحال ان كان لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاب القديم واعدامه استحال التكليف به وان كان لغيره جاز التكليف به واختاره الغزالي وقد هرب عن مقالة شيخه ابو الحسن لما فيها من الشناعات لفظا ويلزمه الوقوع فيها على ما يأتي تقريره لنا وجوه احدها انا نعلم قطعا قبح من كلف الاعمى نقط المصحف والزمن الطيران في السماء والاسود زوال سواده والعاجز نقل الكواكب عن مواطنها الى السفل والجبل والله تنزه عن ذلك واي عاقل يرضى لنفسه تنزيه المخلوق عن امر القبيح وينسبه الى الله تع مع نقص المخلوق وكمال الخالق الثاني المحال غير متصور وكل ما لا يكون متصورا لا يكون مأمورا اما المقدمة الاولى فلانه لو كان متصورا لكان متميزا ولو كان متميزا لكان ثابتا فما لا ثبوت له لا تمييز له وما لا تمييز له لا يكون متصورا واما الثانية فلان غير المتصور لا يكون للعقل اليه اشارة والمأمور به مشار اليه في العقل والجمع بينهما متناقض الثالث لو جوزنا الامر بالمحال لجوزنا امر الجمادات وبعثة الرسل اليها وانزال الكتب عليها وذلك معلوم البطلان بالضرورة الرابع لو صح التكليف بالمحال لكان مستدعيا للحصول لانه معنى الطلب ولا يصح لانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع امكانه لو تصور مثبتا لزم تصور الامر على خلاف ماهيته لا يقال لو لم يتصور لم يعلم احالة الجمع بين الضدين لان بصفة الشيء فرع تصوره لانا نقول الجمع المتصور جمع المختلفات وهو المحكوم ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره مثبتا لا يقال يتصور هنا للحكم عليه لانا نقول فيكون في الخارج مستحيل ولا مستحيل في الخارج وايضا يكون الحكم على ما ليس بمستحيل وايضا الحكم على الخارج يستدعي تصور الخارج الخامس قوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل الله عليكم في الدين من حرج ولا حرج اعظم من التكليف بالمحال السادس التكليف لغير المقدور ظلم فان تكليف الانسان تسكين الكواكب او خرق الافلاك او ايجاد مثل القديم الى غير ذلك من المستحيلات من اعظم الظلم واكبره فيكون الله تع منزها عنه لقوله تع وما الله بظلام للعبيد وقوله وما الله يريد ظلما للعباد وقوله وما الله يريد ظلما وقوله تع ولا يظلمون فتيلا ولا يظلمون نقيرا ولا يظلم ربك احدا لا ظلم اليوم ان الله لا يظلم مثقال ذرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على تنزيه الله عن الظلم احتج المكلف بوجوه احدها ان الله كلف الكافر بالايمان وهو محال منه والا لزم انقلاب علمه جهلا على تقدير وقوعه وانقلاب العلم جهلا محال والمستلزم للمحال لا شك في كونه محالا الثاني انه تع اخبر عن قوم معينين انهم لا يؤمنون كقوله في قصة نوح انه لن يؤمن من قومك الا من

تعالى و قوله تعالى تبت يدا ابي لهب وقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون لقد
حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون فلو امن هؤلاء لانقلب خبره كذبا والكذب عليه غير ممكن لا ما انه الجهل
او الحاجة او لانه لا يقول الا ما شاء والمؤدي الى المحال محال فصدور الايمان عن اولئك يكون محالا الثالث انه تعالى
كلف ابا لهب بالايمان ومن جملته تصديق الله في جميع ما اخبر عنه ومن جملة ما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار مكلفا بانه
يؤمن وبانه لا يؤمن وهو تكليف بالجمع بين الضدين الرابع صدور الايمان عن العبد يتوقف على الداعي وهو مخلوق
الله ومتى حصل الداعي وجب الفعل والا لزم الجبر وهو تكليف ما لا يطاق اما المقدمة الاولى فلان قدرة العبد ان لم تتمكن
من الترك لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح الفاعلية على التاكيد على مرجح لزم ترجيح احد الطرفين المتساويين
لا لمرجح وهذا محال وان توقف فان وجب الفعل فكذلك المرجح ان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان كان من غيره عاد البحث
وان لم يجب عاد البحث وتسلسل الخامس التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان
احدهما على الاخر فان كان الاول لزم تكليف ما لا يطاق لان حال الاستواء يمتنع الرجحان فالتكليف به يكون تكليفا بالمحال
وان كان الثاني فانه توجه الى الراجح كان تكليفا بالواجب وهو تكليف ما لا يطاق فان الواجب يستحيل ان يستند وقوعه
الى شيء اخر فيمتنع ايقاعه بفاعل فلا مرية امرا بما لا يطاق ولئن توجه بالمرجوح كان تكليفا بالممتنع لاستحالة وقوع ذلك
الطرف حال التساوي فحال المرجوحية اولى بالامتناع وهو تكليف ما لا يطاق السادس افعال العباد مخلوقة لله تعالى فيلزم تكليف
ما لا يطاق بالمرجوح اما الصغرى فلانها لو كانت مخلوقة له لكانت معلومة له والتالي باطل لانا نعلم انتفاء العلم باجزاء
الحركة الصادرة عنا وباجزاء المسافة ومقادير السكنات المتخللة بينها فالمقدم مثله واما الكبرى فلان العبد قبل ان يخلق
الله تعالى فيه الفعل استحال منه تحصيل الفعل واذا خلق فيه الفعل استحال منه الامتناع وعلى التقديرين لا قدرة لا يقال ان القدرة
وان انتفت لكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الفعل عند اختياره وعدمه عند عدم اختياره فيكون للعبد اختيار لانا نقول الكلام في
فاعل الاختيار كالكلام في فاعل الفعل السابع الامر موجود قبل الفعل والقدرة لا توجد قبله فالامر قد وجد عند عدم القدرة
وهو تكليف ما لا يطاق واما الصغرى فلان الكافر مكلف بالايمان واما الكبرى فلان القدرة عرض فلو بقيت لزم قيام العرض
بمثله ولان القدرة منه صفة متعلقة فلا بد لها من متعلق والمتعلق اما المعدوم او الموجود والاول محال لانه نفي محض مستمر
والنفي لا يكون مقدورا وكذا المستمر فالنفي المستمر اولى بان لا يكون مقدورا واذا كان موجودا ثبت ان القدرة لا توجد الا عند
وجود الفعل الثامن لو كان العبد قادرا على الفعل لكان اما قادرا على حال وجود الفعل او قبله والاول محال لاستحالة تحصيل
الحاصل وكذا الثاني لان القدرة المتقدمة ان كان لها اثر في الفعل حال تقدمها كان تاثير القدرة في المقدور حاصلا في
الزمان الاول ووجود الفعل غير حاصل في الزمان الاول اذ تاثير القدرة في المقدور مغاير لوجود المقدور ثم ينقل الكلام
الى ذلك المغاير فنقول المؤثر اما ان يكون في ذلك المغاير حال وجوده او قبله فان كان الاول كان ايجادا للموجود
وان كان الثاني تسلسل وان لم يكن لها اثر في الزمان المتقدم وثبت انه لا اثر لها في المقارن فلا اثر لها البتة فليس للعبد
قدرة اصلا التاسع الامر بالمعرفة ثابت لقوله تعالى فاعلم اما ان يتوجه على العارف بالله او على غيره والاول محال
لانه لزم تحصيل الحاصل والجمع بين المثلين والثاني كذلك لان غير العارف بالله ما دام غير عارف استحال ان يعرف
ان الله تعالى امره بشيء لان العلم بان امره مشروط بالعلم به واذا استحال ان الله امره كان توجه الامر عليه في هذه الحالة
توجيها للامر على من يستحيل ان يعلم ذلك الامر وهو تكليف ما لا يطاق العاشر الامر بالنظر ثابت لقوله تعالى قل انظروا
او لم يتفكروا وفي ذلك ما لا يطاق بيانه ان التصور غير مقدور فالقضاء بالنظريه كذلك فالنظر به كذا لانه

لا يكون

لا يكون النظر والفكر مقدورا اما عدم القدرة على اكتساب التصور فلان المكتسب لها اما ان تكون معلومة
له حالة الطلب او لا والاول تحصيل الحاصل والثاني تكون غير خاطرة بباله والذهن غافل عنها فلا تكون مطلوبة للعلم
الضروري بان القاصد ان كان غافلا عن الشيء استحال ان يحاول تحصيله لا يقال انها متصورة من وجه دون اخر لانا
نقول الوجهان متغايران فالمعلوم معلوم بتمامه فلا يطلب لانه تحصيل الحاصل والمجهول مجهول بتمامه فلا يطلب
واذا ثبت كون التصورات غير مكتسبة وكذا البديهيات لان تصوراتها ان كفت في الحكم كان حصوله عقيب حصولها
واجبا باختيار القاصد وان لم يكف افتقرت الى وسط فلا تكون بديهية هذا خلف فالبديهيات غير مقدورة فتكون
النظريات كذلك لان لزومها عن الضروريات اما ان يكون واجبا فلا تكون مقدورة او لا تكون واجبا فلا تكون
يقينية لانا اذا استدللنا بدليل مركب من مقدمات ولم يجب المطلوب عنها كان اعتقاده وجوب ذلك المطلوب
في هذه الحالة اعتقادا تقليديا لا يقينيا والجواب عن الاول بوجوه احدها المنع من استحالة الايمان من الكافر وان
حصوله يقتضي الى انقلاب علم الله تعالى جهلا وذلك لان العلم تابع للمعلوم يتعلق به على ما هو عليه فان كان الشيء واقعا
تعلق العلم بوقوعه وان كان غير واقع تعلق العلم بعدمه والايمان ان وقع علمنا بان الله تعالى كان في الازل عالما بوقوعه
غير واقع مع تعلق العلم بعدمه وان فرضناه غير واقع لزم القطع بان الله تعالى علم عدم وقوعه وفرض الايمان بدلا
عن الكفر لا يقتضي تغيير العلم بل يقتضي ان يكون الحاصل في الازل هو العلم بالايمان بدلا عن العلم بالكفر الثاني
الايمان في نفسه ممكن قبل العلم بعدمه فلو انقلب واجبا بسبب العلم لكان العلم مؤثرا في المعلوم وهو محال فان العلم
تابع فلا يؤثر في متبوعه الثالث سلمنا الوجوب لكنه وجوب لاحق حصل بعد فرض العلم فلا يؤثر في الامكان
الذاتي ولان القدرة كان فرض المعلوم يوجبه وجوبا لاحقا ولا يؤثر في امكان الطرف الاخر والاصل في ذلك ان
العلم والمعلوم متطابقان والاصل في هيئة التطابق المعلوم ولا فرق بين فرض الشيء وفرض مطابقه ولا ينافي
ذلك تاخر المعلوم عن العلم فان العلم حكاية والحكاية قد تتقدم زمانا وتتاخر وهي متاخرة على التقديرين بالذات
عن المحكي وكذا العلم السابق الرابع ان هذا الدليل ينفي قدرته تعالى لان ما فعله تعالى لا بد وان يكون معلوم الوقوع
فيستحيل عدم وقوعه والا لا يكون الترك ههنا ويكون الفعل واجبا فلا يقع مقدورا فيلزم ان لا يقدر سبحانه على
شيء وهو باطل قطعا الخامس لو وجب معلوم الوقوع وامتنع معلوم العدم لم يبق فرق بين حركاتنا الاختيارية
والاضطرارية ولما حكم كل عاقل بالفرق بين حركتنا يمنة ويسرة بحسب اختيارنا وبين حركتنا حال السقوط
من شاهق وبين حركتنا وحركة الاجسام بالرياح وحركة الحجر حال هبوطه من حيث انه لا يكون ذلك باختيارنا
علمنا بطلان ما قلتموه لانه استدلال في معارضة ما علم بطلانه بالضرورة فكان كنسبة السوفسطائية ولو كان
معلوم الوقوع واجبا لكان العالم واجب الوجود في الوقت الذي علم الله تعالى انه يوجد فيه والواجب يستغني عن المؤثر
فيكون حدوثه مستغنيا عن المؤثر فيلزم ان لا يفتقر العالم الى مؤثر ولا غيره من الحوادث وذلك يوجب نفي
القادر المختار وهو كفر السادس تعلق العلم به اما ان يكون سببا لوجوده او لا يكون والاول يقتضي ان يكون العلم
قدرة وارادة اذ معناهما الامر الذي باعتباره يترجح الوجود على العدم فيصير العلم عين القدرة والارادة فيلزم
انقلاب الحقائق وهو محال وان لم يكن سببا سقط دليلكم لابتنائه على ان المعلوم المعلوم فلم قلتم ان المحال
لذاته يجوز وروده الامر به الثامن هذا الدليل يقتضي ان يكون كل تكليف فهو تكليف بما لا يطاق ولم يذهب اليه
احد وان كان لا ان ما لجميع الامة انهم ينكرونه باللسان فما هو نتيجة الدليل لا يقول به الخصم ظاهرا وما يقوله لا

بتقيمه فيكون ساقطا اعترض بانه وان لم نعلم ان علم الله تع تعلق بايمان زيد او بكفره لكنا نعلم ان علمه تع تعلق
باحدهما باليقين وذلك العلم كان حاصلا في الازل فلو لم يحصل متعلقه لزم انقلاب العلم جهلا وهو محال لامتناع
الجهل على الله تع وتغيير الشيء في الماضي ونحن ندعي استحالة خلاف المعلوم وان لم يكن مؤثرا ولا يلزم نفي قدرته تع
لان العلم بالوقوع تبع الوقوع الذي هو تبع القدرة والارادة فلا يكون الفرع منافيا للاصل بل تعلق علمه به
على الوجه المخصوص يكشف عن ان قدرته تعالى وارادته تعلقتا به على ذلك الوجه والجبر الذي جعلتموه لازما ان عنيتم
عدم تمكن العبد من فعل خلاف معلوم الله تع فلم قلتم انه محال ولا يلزم ايجاب العالم وقت حدوثه لان الوقوع
اصل للعلم به وهو تبع القدرة والارادة والفرع لا ينفي ما هو الاصل والعلم ليس سبب الوجوب لكنه كاشف عن
الموجوب ثم لو لم يدل هذا لدل على جواز الجمع بين الضدين قلنا بلى لان علم الله تع بعدم ايمان زيد ينافي وجود ايمانه
فاذا امر بادخال الايمان في الوجود حال العلم بعدمه فقد كلفه بالجمع بين المتنافيين قوله يقتضي ان يكون كل تكليف
فهو بما لا يطاق قلنا الدلائل القاطعة لا تندفع بامثال هذه والجواب لا فرق بين العلم الازلي والحادث في امتناع
انقلابهما واستحالة الوقوع بخلافهما ولما كان العلم الحادث غير مقتض للايجاب السابق ولا معينا للشيء عن حكم
الامكان الذاتي فالازلي كذلك وانقلاب العلم جهلا لازم للايمان بعد فرض العلم بالكفر الذي هو في الحقيقة فرض
الكفر فالمحال نشا لا من فرض الكفر بدلا عن الايمان بل منه ومن فرض تطابق نقيضه ولا يلزم من استلزام المجموع المحال
استلزام جزء منه معين كذلك المحال ومن العجايب اعترافهم بان العلم الازلي بالوقوع الحادث تبع الوقوع في حق الله
تع دون حق العبد واي فارق بينهما وهل يرتضي العاقل لنفسه الاعتذار في مثل هذه المباحث الضيقة بمثل هذا
ولهذا قالوا ان تعلق العلم بايمان زيد يكشف عن ان قدرة زيد وارادته تعلقتا به على ذلك الوجه كما قالوا في
فعله تع والخبر الذي استغربه وادعى امكانه يقتضي ان يكون هناك خبر منتفي الوقوع وليت شعري ماذا للخبر
هل هو غير قدرة العبد وان فعله يجري مجرى سقوط الحجر الى اسفل ثم اعتذارهم عن دفع الايجاب وقت حدوث
العالم لم يكن للعالم تابعا ابتداء في حق العبد كما بينا وكون العلم كاشفا عن الوجوب يلزمه سبق الوجوب من غير فرض
العلم وهو محال لاستلزامه نفي القدرة على الله تع وعن العبد حال فرض الخلو عن العلم ولما عرفت بان العلم لا يقتضي
الايجاب من حيث انه تابع فلا يزيل حكم متبوعه وهو القدرة التي هي اصل الفعل لم يلزم جواز الجمع بين الضدين
الامر بالايمان مع العلم بعدمه واي دليل قاطع اقتضى كون التكاليف تكليفا بما لا يطاق والجواب عن الثاني بالمنع
من الاخبار بعدم ايمان ابي لهب والوعد بانه سيصلى نارا لا يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي لامكان
تعذيب المسلم كالفاسق ويقول انه يصلى النار على تقدير عدم ايمانه وكذا قوله تع في قصة نوح عم انه لن يؤمن
من قومك الا من قد امن اي بتقدير عدم هداية الله تع لهم الى ذلك وهذا لا يدل على الاخبار بعدم الايمان
مطلقا وكذا باقي الايات سلمنا لكن نمنع الوجوب السابق بمجرد الاخبار واللاحق لا يؤثر في القدرة كالعلم
سلمنا لكن نمنع انهم كلفوا بتصديق النبي صم فيما اخبر به من عدم تصديقهم بتكذيبه لجواز وروده حال غفلتهم
او نومهم او بعد التكليف وهو الجواب عن الرابع الثالث مع انا لو سلمنا ان تصديق النبي صم في كل ما اخبر عنه
من الايمان لم يلزم منه الامر بتصديق هذا الخبر عينا اذ ما هو من الايمان من التصديق يجب ان يكون جملة
وعن الرابع المنع من الافتقار الى الداعي فان للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح كما في الهارب
من السبع اذا عن له طريقان والعطشان اذا حضره قدحان والجائع اذا قدم رغيفان سلمنا لكن الداعي هو العلم
بما في

بما في الفعل من المصلحة وهذا العلم ان كان ضروريا فمن الله تع وان كان كسبيا كان مستندا الى العبد بواسطة
اختيار المستند ولا يلزم الجبر على تقدير عدم التمكن من الترك اذا كان الوجوب مستندا الى القدرة والداعي ومع
ذلك فهو وارد في حق الله تع وعن الخامس ان التكليف وارد حال الاستواء بان يوقعه حال الترجيح والتكليف
بالمحال انما يلزم لو قلنا انه مكلف حال الاستواء بان يوقعه في تلك الحال ونحن لا نقول به وهو ايضا وارد في حق الله
تع على انا نمنع الجبر على تقدير الوجوب المستند الى الداعي وعن السادس ان العلم الاجمالي كاف في التاثير وهو حاصل
في حق العبد وعن السابع بان القدرة متقدمة والعرض يقوم بالعرض كالسرعة والحركة على انا نمنع كون البقاء عرضا
سلمنا لكن القدرة تعدم حالا وتوجد اخرى في الحال الثاني وهكذا ولو كان متعلق القدرة موجودا لزم ايجاد الموجود
وتحصيل الحاصل وهو باطل قطعا مع ان ذلك وارد في حقه تع وعن الثامن ان القدرة توجد متقدمة ويبقى مقارنة
للفعل فالقادر في الوقت الاول والثاني نسبته بين القدرة والفعل متقدمة على الفعل ومقارنة له ومع ذلك فهي واردة
في حق الله تع فما هو جوابهم عنهم فهو جوابنا بالغ كل تاثير صدر عن نوع ثم وعن التاسع انه لا يرد علينا لانا نوجب المعرفة
بالفعل لا بالسمع بل يرد على الاشاعرة وقد اجابوا عنه بان استماع الامر بالوجوب وامكانه يوجبان البحث واذا
بحث المكلف حصل له العلم السمعي بالوجوب وامكان معرفة الايجاب لا تتوقف على معرفة الموجب ويكفي مع
الاستماع في تحقق الايجاب ولا يلزم منه تكليف بالمحال على ان الاية على الامر بالعلم بالوحدانية سلمنا لكن
الامر يستلزم العلم بالامر به باعتبارنا وعن العاشر ان التصور معلوم من جهة مجهول من اخرى والوجهان متغايران
وليس المطلوب الوجهين بل الموصوف بهما سلمنا ان التصورات غير مكتسبة وكذا الضروريات لكنها غير كافية في
تحصيل المكتسبات بل لا بد من فكر وترتيب بين تلك العلوم وهو صادر بالاختيار عن المكلف احتج القائلون بجواز
التكليف بالمحال لغيره لا لذاته بقوله ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به سالوا رفع التكليف بما لا يطاق ولو كان ممتنعا
استحال السؤال وان الاجماع على ان الله تع كلف بالايمان من علم انه لا يؤمن كمن مات على كفره والجواب عن الاول
ان الاية انما يصح حملها على سؤال دفع ما لا يطاق لو كان ذلك ممكنا والا لتعذر السؤال لدفع ما لا امكان لوقوعه
كما قلتم وامكانه متوقف على كون الاية ظاهرة فيه فيكون دورا سلمنا لكن يمكن حملها على سؤال رفع ما سبق وان
كان ما لا يطاق بطل فائدة تخصيصهم سلمنا لكن سؤال الداعي لا حجة فيه سلمنا لكن التكاليف ان كانت باسرها
تكليف ما لا يطاق بطل فائدة تخصيصهم بذكر ما لا يطاق بل الواجب ان يقولوا ربنا لا تكلفنا وان كان البعض
لزم خلاف مذهبكم سلمنا لكنه معارض بقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها ما جعل عليكم في الدين من حرج
وعن الثاني ما تقدم من ان العلم تابع ثم تعارض ادلة المجبرة زيادة مما تقدم بالمعقول والمنقول اما المعقول
فوجوه احدها قدرة العبد ثابتة بالاجماع منهم بيننا وبينهم فلو لم تكن هي المؤثرة لانتفى الفرق بين المقدور
وغيره الثاني يكون المؤثر في الفعل غير العبد فيلزم وجود مقدور بين قادرين الثالث يجوز ان تكون القدرة
متعلقة بالجواهر والالوان الرابع يكون العبد مضطرا بما خلق الله فيه من الفعل لا قادرا الخامس يجوز ان يصدر
عن العبد افعال محكمة في غاية الابداع والاتقان وهو لا يشعر بها لانه ينفي الفعل منقسما الى طاعة ومعصية
لانه ليس من فعله السادس يكون الرب تع اجور على العبد من ابليس حيث انه خلق فيه الكفر وعاقبه عليه وابليس
مخيل لا غير السابع لا يحسن شكر العبد ولا ذمه على افعاله ولا امره ولا نهيه ولا عقابه ولا ثوابه الثامن
يكون الرب امر العبد بفعل نفسه وهو قبيح عند العقلاء التاسع يكون الكفر والايمان من قضاء الله وقدره

وهو اما ان يكون حقا او باطلا فان كان حقا فالكفر حق وان كان باطلا فالايمان باطل العاشر يكون
الرب اما راضيا فيلزم منه الرضا بالكفر او غير راض فلا يكون راضيا بالايمان واما المنقول فمن وجوه احدها ما في
القرآن من اضافة الفعل الى العبد كقوله تع فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا
ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم فطوعت له نفسه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين كل نفس بما كسبت رهينة
الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الثاني ما في القرآن من المدح على الايمان والذم على الكفر والوعد على الطاعة والتوعد
على المعصية اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون بما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى الا تزر وازرة وزر
اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل تجزون الا بما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري
اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا ان الذين كفروا بعد ايمانهم الثالث الايات الدالة على تنزيه افعاله عن مماثلة
افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والظلم
والكفر ليس بحسن وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق ان الله تع لا يظلم مثقال ذرة الرابع
الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كيف تكفرون بالله والانكار مع العجز محال وما منع الناس ان يؤمنوا
اذ جاءهم الهدى وماذا عليهم لو آمنوا ما منعك الا تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفى الله عنك
لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله الخامس الايات الدالة على التهديد
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر سيقول الذين اشركوا
لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا قالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم السادس الايات الدالة على امر العباد بالفعل والمسارعة
الى الطاعة وسارعوا الى مغفرة اجيبوا داعي الله والرسول اركعوا واسجدوا واعبدوا فآمنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما
انزل اليكم من ربكم وانيبوا الى ربكم ولا يصح الامر بالطاعة والمسارعة اليها والمأمور ممنوع عاجز عن الاتيان
به السابع الايات الدالة على الاستعانة اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا
بالله واذا كان الله هو الخالق للكفر والمعاصي كيف يستعان به الثامن الايات الدالة على اللطف اولا يرون
انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله
الرزق لعباده فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر واذا كان خالق الفعل هو الله تع
فاي نفع في اللطف وما الذي يحصل له به التاسع اعتراف الانبياء باضافة الفعل اليهم ربنا ظلمنا انفسنا سبحانك
اني كنت من الظالمين رب اني ظلمت نفسي بل سولت لكم انفسكم بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي
اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم العاشر الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة باضافة الفعل اليهم
ولو ترى اذ الظالمون قوله نحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم قوما مجرمين قالوا لم نك من المصلين
وكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون الحادي عشر الايات الدالة على التحير وطلب
الرجعة ربنا اخرجنا منها رب ارجعون فارجعنا نعمل صالحا لو ان لي كرة فاكون من المحسنين وبالجملة فالايات
الدالة على ذلك اكثر من ان تحصى **تذنيب** لا فرق بين الامر والنهي فانه كما استحال الامر بالجمع بين الضدين
كذا يستحيل النهي عنهما اذا لم يكن بينهما متوسط وكما لا يقال تحرك واسكن كذا لا يقال لا تتحرك ولا تسكن
والخلاف هنا مع الاشعري ظاهر وابو هاشم جوز ذلك فان من توسط ارضا مغصوبة يحرم عليه الحركة
والسكون فيها فكما يحرم اللبث فيها كذلك يحرم عليه الخروج عنها اذ كل منهما تصرف في ملك الغير بغير اذنه

فكان

فكان حراما والحق انه مكلف بالخروج وان تضمن التصرف والاضرار بالغير اذ كان الخروج يتضمن افساد
الزرع وكذا اللبث لما في الخروج من تقليل الضرر وفي اللبث من تكثيره كما يكلف المولج في الفرج الحرام النزع وان
كان به مماسا للفرج المحرم لان ارتكاب اقل الضررين قد يجب نظرا الى دفع اكثرهما كما يوجب شرب الخمر دفعا
للغصة وتناول الميتة للمضطر ووجوب الضمان عليه بما يفسده عند الخروج لا ينافي كما يجب الضمان على المضطر
في المخمصة بما يتلفه بالاكل وان كان الاكل واجبا ولو قدر انتفاء الترجيح بين الطرفين احتمل الحكم بالتخيير والخلو
عن حكم شرعي كما لو سقط انسان من شاهق على صبي محفوف بصبيان وهو يعلم انه يقتل من تحته ان استمر وان
انتقل قتل من يليه ويحتمل ان يكون يستمر فان الانتقال فعل مستانف لا يصح الا من حي قادر اما ترك الحركة
فلا يحتاج الى استعمال قدرة قيل الحج الفاسد ان كان اتمامه حراما من حيث يجب القضاء فلم يجب وان كان واجبا
فطاعة فلم وجب القضاء وعصى به واجيب انه يعصي بالوطء المفسد وهو يطيع باتمام الفاسد والقضاء يجب بامر
جديد وقد يجب بما هو طاعة اذا تطرق اليه خلل ومن القى نفسه فكسر رجله لا يعصي بالصلوة قاعدا بل بكسر الرجل
لا بترك الصلوة قائما **البحث الثاني** في انه لا يشترط في التكليف حصول الشرط الشرعي اختلف الناس هنا فقالت
المعتزلة والاشاعرة بذلك وخالف فيه ابو حنيفة وابو حامد الاسفرايني وزعما ان الكفار غير مخاطبين بالفروع
ومنهم من قال انهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر فانه يصح انتهاؤهم عن المنهيات ولا يصح اقدامهم على المأمورات
ولا نزاع في الاختلاف في احكام الدنيا فان الكافر ما دام كافرا يمتنع منه الاقدام على الصلوة واذا اسلم سقط القضاء
وانما النزاع في احكام الاخرة بمعنى ان الكافر كما يعذب على الكفر ويذم عليه كذا يعذب على عصيانه وترك الصلوة ويذم
عليه فهذا هو معنى قولنا انهم مأمورون بالفروع لنا وجوه احدها المقتضي للوجوب قائم وهو الامر العام الشامل لهم
مثل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولله على الناس حج البيت وغيرهما والمانع لا يصلح للمانعية اذ ليس الا الكفر وهو غير
صالح لتمكن الكافر من الاتيان بالصلوة بان يقدم ايمانه الذي هو شرط كما تقدم المحدث طهارته التي هي شرط في
الصلوة وكذا الدهري مكلف بتصديق النبي صلعم واذا ثبت المقتضي وانتفى المانع وجب الحكم بالوجوب الثاني قوله
تع ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين علقوا التعذيب بالكفر وترك الصلوة
وغيرها من الفروع لا يقال قول الكفار ليس بحجة ولا يجب تكذيبهم كما في قوله تع والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل
من سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن التكذيب سبب مستقل في التعذيب فلا يحال على غيره
سلمنا لكن يحتمل لم نك من المؤمنين كما روي نهيت عن قتل المصلين ويقال اهل الصلوة والمراد المسلمون ويؤيده
ان اهل الكتاب داخلون في هذه الجملة مع انهم كانوا يصلون ويتصدقون ويؤمنون بالغيب فلو اراد لم نات
بالصلوة والزكوة كانوا كاذبين فعلم ان المراد ما كنا من اهل الصلوة سلمنا ان التعذيب على ترك الصلوة لكن
جاز ان يكون اخبارا عن قوم ارتدوا بعد ايمانهم مع انهم ما صلوا حال اسلامهم لانه واقعة حال فيكون الصدق
لما كان في رواية قولهم فائدة مع وجوب حمل كلامه تعا على ما هو اكثر فائدة وتلك الايات كذبهم الله فيها اجمع
والعجب ان فخر الدين سلم هذا الاعتراض واعتذر بان عدم التكذيب للظهور عند العقل بخلاف صورة النزاع
فان العقل لا يخفى عليه التكذيب وجوابه انه يكذبهم فيما كانوا كاذبين وليس بجيد فانه تع عقب الاولى بقوله انظر
كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقوله بلى والثالثة بقوله ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون ولا دخول للقيود
في التعليل لم يكن الادخال لها مع انه تع رتب الحكم على الجميع والتكذيب وان استقل في مطلق التعذيب

لكن الحصول في موضع من الجحيم وهو سقر معلل بالجميع لا بمجرد التكذيب الذي هو سبب الدخول مطلق الجحيم
فتأويل لم نك من المصلين بأنا لم نك من اهل الصلوة لا ينافي في قوله تع ولم نك نطعم المسكين واهل الكتاب
وان صلوا لكن المراد في عرف شرعنا وهو الافعال المخصوصة عندنا لا التي في شرع غيرنا والحمل على المرتدين تخصيص
لان قوله لم نك من المصلين جواب المجرمين في قوله يتسائلون عن المجرمين وهو عام في حق الكل لولا ان يكون كل واحد
له مدخل في استحقاق العقاب والا لم يحسن انضمامه وجعله جزء من الموجب الثالث قوله تع والذين لا يدعون مع
الله الها آخر الى قوله يضاعف له العذاب جعله جزء لما تقدم ومن جملته قتل النفس والزنا وقوله تع فلا صدق ولا صلى
ولكن كذب وتولى ذمه على الجميع وقوله فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة الرابع الكافر يتناوله النهي و
يتناوله الامر اما الاول فلانه يحد على الزنا واما الثانية فلان علة تناول النهي تمكنه من استيفاء المصلحة الحاصلة
بسبب الاحتراز عن المنهي عنه للمناسبة والاقتران فوجب ان يكون متمكنا من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الحج فلم
على المأمور لا يقال نمنع تناول النهي والحد وجب لالتزامه باحكامنا سلمنا لكن الفرق بمكنه من الانتهاء مع كفره و
عدم تمكنه من الاتيان بالمأمور به لانا نقول من احكام شرعنا عدم الحد على المباح وتمكنه من المنهيات بان يعني التروك
من غير اعتبار النية فكذا يتمكن من فعل المأمور من غير اعتبارها وان عني التمكن من الانتهاء لغرض امتثال قول الشارع
فلا تمكن حال عدم الايمان وفيه نظر فان المطلوب في النهي مطلق الترك وفي الامر الفعل على وجه الطاعة الى هنا
فان المطلوب في النهي مطلق الترك وفي الامر قال السيد المرتضى ره الكافر يحد على الزنا على وجه العقوبة فلولا انه مخاطب
بالفروع لما حد لا يقال انما عوقب على انه لم يخل نفسه من الكفر فيعرف قبح الزنا لانا نقول هذا تصريح بانه يعاقب
على كفره لا على الزنا وهذا يوجب ان يعاقبه وان لم يزن قال وكان بعض من متقدمي الشافعية وقد استدل على المسئلة
بهذه الطريقة فقال انا اقول ان الكفار مخاطبون بالتروك دون الافعال لافتقارها الى كونها قربة دون التروك
فقلت هذا خلاف الاجماع اذ الناس بين قائلين احدهما قال بانهم مخاطبون بالجميع والثاني انهم غير مخاطبين بشيء
اصلا سلمنا لكن القربة معتبرة في تروك هذه القبائح كما اعتبرت في الافعال لانا امرنا بترك الزنا قربة الى الله
تع ومن لم يتركه لذلك لا يستحق مدحا ولا ثوابا ولا يكون مطيعا لله تعالى ولا ممتثلا لامره واذا لم تصح القربة من الكافر
لم يجز ان يقع منه على الوجه المشروع لا فعلا ولا تركا الخامس لو لم يتعبد الكافر بالشرع لكان معذورا في تكذيب
النبي صلعم والامتناع من تصديقه والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم بيان الشرطية ان الغرض في تصديقه عم
هو المعرفة بشرائعه كما ان الغرض من تعيينه هو اداء الشرائع فمن لم يكلف ما هو الغرض في ايجاب التصديق لا يجوز
ان يكون مكلفا بالتصديق السادس التكليف جائز عقلا وقد وقع اما المقدمة الاولى فلانه لو خاطب الشارع
الكافر المتمكن من فهم الخطاب وقال اوجبت عليك العبادات الخمسة المشروطة صحتها بالايمان مقدما عليها لم
يلزم لذاته منه محال قطعا واما الوقوع فلما تقدم من الآيات ولقوله تع لم يكن الذين كفروا الى قوله ويؤتون
الزكوة السابع لو كان حصول الشرط في الفعل شرطا في التكليف لم يجب صلوة على محدث ولا جنب ولا قبل النية
ولا الله اكبر قبل النية ولا اللام قبل الهمزة وكل ذلك باطل قطعا احتج المخالف بوجوه احدها لو وجبت الصلوة على
الكافر فاما حال كفره وهو محال والحال لا يكون مأمورا به او بعده وهو باطل للاجماع على سقوطها عنه الثاني لو
وجبت عليه لوجب القضاء كالمسلم والجامع تدارك المصلحة المتعلقة بالعبادة الثالث لو وجبت عليه لامكن الامتثال
وهو منفي حال الكفر والجواب عن الاول انه انما يلزم تكليف ما لا يطاق لو قلنا انه حال كفره مكلف بان يأتي

بالعباده

بالعبادة حالة الكفر فنحن لا نقول بذلك بل هو حالة الكفر مكلف بالعبادة في ثاني الحال بان يقدم الايمان
ثم يأتي بالعبادة وايضا فانه لا نزاع انما تظهر في الآخرة كما قدمنا في اول المسئلة لا في احكام الدنيا وعن الثاني بالمنع
من وجوب القضاء لكل امر كالجمعة ولا فرق بينه وبين المسلم ظاهر فان ايجاب القضاء بعد اسلامه يوجب نفرته عن
الاسلام لطول زمان كفره بخلاف المسلم وعن الثالث ان الامتثال ممكن كما بينا بان يسلم ويفعل كالمحدث

البحث الثالث

في ان الامر يقتضي الاجزاء قد عرفت ان المراد من كون الفعل مجزيا هو ان الاتيان به كاف في سقوط
التعبد وانما يتحقق ذلك اذا كان الفعل مجتمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع الامر به وقد فسره قاضي
القضاة بانه ما اسقط القضاء وتقدم ابطاله وقد دخل تحت ما اخترناه من العبادات الواجبة وغير الواجبة وليس
معنى قولنا ان العبادة تجزي انها حسنة لان المباح حسن ولا يوصف بالاجزاء اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس
هنا فالمحققون ذهبوا الى ان الاتيان يقتضي الامر يقتضي الاجزاء بالمعنيين وقال ابو هاشم واتباعه والقاضي عبد الجبار
انه لا يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء وقال السيد المرتضى انه يدل من حيث الشرع لا من حيث اللغة لنا وجوه احدها
انه فعل المأمور به فيخرج عن عهدة التكليفات اما المقدمة الاولى فظاهر واما الثانية فلانه لو بقي مكلفا فاما بالفعل
الذي فعله اولا ويلزم تحصيل الحاصل او بغيره فيلزم ان يكون الامر قد كان متناولا لغير المأتي فلا يكون المأتي به
تمام متعلق الامر وقد فرضناه كذلك هذا خلف الثاني لو بقي في عهدة التكليف بذلك الفعل فاما ان لا يكون في اعادته غرض صحيح
او فيه غرض وكلاهما باطل اما الاول فللترجيح من غير مرجح واما الثاني فللهرج ولزوم النسخ لو كلف بغيرها من العبادات الثالث
اما ان يجب عليه فعله ثانيا وثالثا ويتفصى عن عهدته بفعل ما ينطلق عليه الاسم والاول يستلزم كون الامر للتكرار وهو
باطل والثاني هو المطلوب فانه معنى الاجزاء الرابع لو لم يقتض الاجزاء لجاز ان يقول السيد لعبده افعل واذا فعلت لا
يجزي عنك ولو كان كذلك لكان متناقضا الخامس لو لم يدل على الاجزاء لم يعلم الامتثال والتالي باطل بالاجماع فالمقدم
مثله السادس القضاء استدراك ما فات من الاداء ليكون تحصيلا للحاصل احتجوا بوجوه احدها ان النهي لا يدل على الفساد
بمجرده فالامر لا يقتضي بمجرده الاجزاء الثاني لو وجب الاجزاء لاكتفى باتمام الحج الفاسد والصوم الذي جامع فيه عن القضاء
الثالث الامر بالشيء لا يفيد الا كونه مأمورا به فاما دلالته على سقوط التكليف فلا الرابع لو دل على الاجزاء لكان
المصلي بظن الطهارة آثما او ساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث لانه اما مأمور بالصلوة بطهارة يقينية فيكون عاصيا
حين صلى من غير تيقن بطهارة ظنية وقد امتثل فيخرج عن العهدة فلا يجب القضاء والجواب عن الاول بعد تسليم ان
النهي لا يدل على الفساد انه لا استبعاد في النهي عن فعل وتعلق حكم به لو فعله المنهي عنه وجعله سببا فيه والامر لا يدل
الا على اقتضاء المأمور به رفعه فاذا فعلها المكلف فقد اتى بتمام مقتضاه فلا يبقى الامر مقتضيا وعن الثاني ان الحج
والصوم لم يجزيا بالنسبة الى الامر الاول حيث لم يقعا على الوجه المطلوب شرعا ونحن لا نخالف في ان الفعل اذا اخل
فيه ببعض شروطه او صفاته المطلوبة شرعا فانه غير مجز بالنسبة الى الامر باتمامها وعن الثالث ان الاتيان بتمام
ما اقتضاه الامر يقتضي ان لا يبقى الامر مقتضيا لشيء آخر وهو المراد بالاجزاء وعن الرابع بالمنع من الملازمة فانه
مأمور بالصلوة بظن الطهارة ويجب القضاء ووجوب القضاء عما امر به من الصلوة المظنون طهارتها لانه قد اتى
بالمأمور به على وجهه بل القضاء استدراك المصلحة ما امر به اولا من الصلوة مع الطهارة كما قلنا في الحج الفاسد والتحقيق
المنع من الامر في نفس الامر بل في ظنه فاذا ظهر الحدث علم انتفاء الامر والعصيان منتف بالسهو

البحث الرابع

في ان الاخلال هل يوجب القضاء في هذه المسئلة صورتان احديهما الامر المعيد هل يقتضي الاخلال به القضاء

لنفس الامر لا بل من امر جديد الحق الثاني وهو مذهب محققي المعتزلة والاشاعرة وقال قوم من الفقهاء
وجماعة الحنابلة بالاول لنا وجوه الامر المقيد بالوقت لا يتناول غيره فلا يدل عليه بنفي ولا اثبات اما
المقدمة الاولى فظاهرة فان قوله افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة اللهم الا ان يقال ان معنى قولنا افعل
يوم الجمعة والا ففيما بعدها فيصح ما قلتموه لكنه غير محل النزاع او يبقى على الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس يجوز طلب الفعل
يوم الجمعة بل كون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة وغيره من الايام اما الثانية فظاهرة الثاني لا فرق في نسبته
ما قبل يوم الجمعة الى يوم الجمعة وما بعده وكما لم يدل على حكم ما قبله كذا لا يدل على حكم ما بعده قضية للتسوية وفيه نظر
للفرق اما اولا فلمصاحبة الوقت الثاني للفعل على وجه القضاء وعلى وجه الظن بالبقاء واما ثانيا فلصدق انه مأمور
بعد الوقت للاستصحاب او لكون بقاء وجه الاشتقاق ليس شرطا الثالث الاحكام الشرعية تارة تتعقبها القضاء
وتارة لم تتعقبه فلا اشعار فيه للامر الدال على الاعم بالاخص الرابع قال النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليقضها
اذا ذكرها وقال تعالى فعدة من ايام اخر فاوجب القضاء ولو كان القضاء يجب بالامر الاول لكانت الفائدة التاكيد
لكن فائدة التاسيس اولى لانه اكثر فائدة وفيه نظر فان دلالة الامر على القضاء اكثر فائدة الخامس الاحكام تابعة
للمصالح وهي تختلف باختلاف الاوقات ولهذا اوجبت الصلوة في وقت دون الحج وكذا الصوم وباقي العبادات
للجبازات يكون العبادة في غير وقتها مفسدة كصوم يوم العيد فلا يلزم القضاء بمجرد الامر بالاداء السادس تعلق
الحكم بوقت يستلزم حكمة ترجع الى المكلف اذ هو الحاصل في شرع الاحكام الى هنا سواء ظهرت او خفيت وتلك الحكمة
غير حاصلة في غير ذلك الوقت اذ الاصل العدم ولانها لو حصلت في غيره فان كانت ازيد كان ايجاب الفعل فيه
اولى فكان القضاء اولى من الاداء وان كانت متساوية كان تخصيص احدى الوقتين بالذكر من تجاه من غير مرجح ولانه
صلى الله عليه وآله قال حكاية عن ربه تعالى لم يتقرب المتقربون الى بمثل اداء ما افترضت عليهم والاداء هو الاتيان بالفعل
في وقته واذا لم تكن الحكمة حاصلة في غير ذلك الوقت لم يجب القضاء السابع لو وجب القضاء بالامر لسمي قضاء وصوم
يوم الخميس لا يقتضي يوم الجمعة الثامن لو اقتضاه لكان اداء ولكان سواء والتالي باطل فالمقدم مثله احتج المخالف بوجوه
احدها لو لم يكن موجبا للقضاء لكان ايجاب القضاء خلاف الظاهر الثاني الزمان ظرف فلا يؤثر اخلاله في السقوط
كالدين الثالث الوقت كاجل الدين وكما لا يسقط الدين بالتاخير كذا العبادة الرابع الواجب في المقيد امران الفعل المطلق
والواقع في ذلك الوقت واذا فات الثاني لم يفت الاول اذ وجوب المطلق فلان المقيد واجب والمطلق جزء منه
وايجاب المركب يستلزم ايجاب مفرداته واما التاخر فظاهر الى هنا الخامس قال صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بامر
فاتوا منه ما استطعتم ومن فات الوقت الاول فهو مستطيع للفعل في الوقت السادس المطلوب بالامر هو الفعل لا غير
وليس الزمان مطلوبا لانه ليس من فعل المكلف وانما وقع ذلك ضرورة كونه ظرفا للفعل السابع الغالب من الاوامر
الشرعية القضاء بتقدير فوات الفعل في وقته فيحمل النادر عليه الثامن من الغالب وجوب القضاء فلا بد له من مقتض
والاصل عدم ما سوى الامر السابق فكان هو المقتضي التاسع لو وجب القضاء بامر جديد لم يكن قضاء بل كان
اداء كالامر الاول العاشر لو سقط الفعل بخروج الوقت لسقط الاثم لانه من احكام وجوب الفعل الحادي عشر
الاصل بقاء ما كان على ما كان ولما كان الوجوب ثابتا اولا كان باقيا بعد خروج الوقت عملا بالاستصحاب والجواب
عن الاول المنع خلاف الظاهر لا نسلم من ايجاب عدم القضاء بل لا يقتضي القضاء وعن الثاني بالمنع من كون اخلال
الوقت غير مؤثر في السقوط فانا فرضنا الكلام في مقيد لو قدمه لم يصح ولو اخره لعوقب وهو الجواب عن الثالث
وعن

وعن الرابع بالمنع من ايجاب المطلق في اي صورة اتفقت بل في الجزئي الخاص وعن الخامس ان الاتيان وقع
بالاتيان بما استطاع المكلف من المامور به وهو الفعل في الوقت الاول فانما يفيد ان لو كان الفعل في الوقت
الثاني داخلا تحت الوقت الامر الاول وهو عين المتنازع وعن السادس ان المطلوب هو الفعل في الوقت
المعين لا مطلقا وعن السابع بان الاصل برائة الذمة والحمل على الغالب مناف له فلا يحمل عليه وعن الثامن
ان القضاء انما يجب بامر اخر وادلة اخرى وكما ان الاصل عدمها كذا الاصل عدم دلالة الاول عليه وعن التاسع
انه نزاع لفظي ومع ذلك فانما سمي قضاء لكونه استدراكا لما فات من مصلحة الفعل المامور به اولا وعن العاشر
بان الوجوب لما سقط في الوقت الثاني نكذا اثمه اما الاثم المتعلق بالوجوب في الوقت الاول فلم يسقط
وعن الحادي عشر ان الوجوب موقت فلا يبقى بعد زوال وقته والا لم يكن للتقييد بالوقت فائدة
الصورة الثانية الامر المطلق وهو ان يقول افعل من تقييد بوقت اذا لم يفعله المكلف في اول اوقات الامكان
هل يجب فعله فيما بعد الحق عند ذلك لان الامر لا يقتضي الفور بل طلب الفعل مطلقا فلا يخرج عن العهدة الا به
اما القائلون بالفور فقد اختلفوا فقال ابو بكر الرازي انه يقتضيه وهو اختيار ابي الحسين تفريعا على القول
بالفور وكذا القاضي عبد الجبار وقال اخرون بالمنع وهو اختيار ابي عبد الله البصري وحكاه عن الكرخي والاصل
ان قول القائل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني
من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى اللفظ الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني
لم يقتضه فالمسئلة لغوية احتج الاولون بان لفظ افعل يقتضي كون المامور فاعلا مطلقا وهو يوجب بقاء الامر ما لم
يصر المامور فاعلا ويقتضي ايضا وجوب المامور به ووجوبه يقتضي كونه على الفور واذا امكن الجمع بين موجبيهما لم يكن
لنا ابطال احدهما وقد امكن الجمع بان يوجب الفعل في اول اوقات الامكان كيلا ينقض وجوبه فان لم يفعله اوجبناه
في الثاني لان مقتضى الامر كون المامور فاعلا ولم يحصل بعد احتج ابو عبد الله البصري بان مقتضى الامر يقتضي
ايقاع الفعل في الثاني فلم يتناول ايقاعه في الثالث لانه يتناول فعلا واحدا والفعل المختص بالثاني غير المختص
بالثالث لان افعال العباد لا يجوز عليها التقديم والتاخير واجاب ابو الحسين بان افعال العباد ان كان
هذه سبيلها فان الامر لا يتناول تلك الاعيان وانما يتناول ما له صورة عرفها المكلف فاذا امر الله تعالى بالحج فقد
امر بافعال لها صفة مخصوصة سواء وقعت في هذا الوقت او غيره اذا كان كذلك وكان الامر لا يتخصص
بالاوقات علمنا انه يتناول ما اختص بتلك الصورة من الافعال المخصوصة بتلك الاوقات فاذا بان ان
الوجوب يفيد الفور بان انه قد اختص بالامر ما يقتضي الفور وما يقتضي التاخير ولا يمكن الجمع بينهما الا
على شرط المعصية وفيه نظر فان الايجاب على الفور امر معقول ليمتنع المكلف عن غيره وكما يصح التكليف به لو
نص عليه وكذا مع الاطلاق **البحث الخامس** في ان الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء اذا امر الله تعالى
زيدا بان يامر عمروا بشيء لم يكن الله تعالى امرا لعمرو بذلك الشيء لوجوه احدها لو قال السيد لاحد عبديه مر الاخر
بكذا ثم قال للاخر لا تطعه لم يعد متناقضا ولو كان امرا للاخر لكان بمنزلة ما لو قال اوجبت عليك طاعتي ولا تطعني
وهو يتناقض الثاني ولو كان كذلك لكان مر عبدك بكذا يا مر عبدنا والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم الثالث
قال صلى الله عليه وآله لاولياء الصبيان مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وليس ذلك امرا للصبيان لعدم تكليفهم بالاجماع
وبقوله صلى الله عليه وآله رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وبان الوجوب يستتبع لحوق الذم عند الترك وهو منتف ولو

لا الولي الامر استحق الذم وكون الصبي ان كان اهلا لفهم خطاب الشارع فلا حاجة الى امر الولي
له او يكون تاكيدا والاصل في الخطاب التاسيس وان لم يكن اهلا فامره وخطابه خلاف الاجماع ثم اذا كلف
الله زيدا بان يامر عمرا ثم قال لعمرو كلما اوجب عليك زيد هو واجب عليك كان الامر بالامر بالشيء هنا
امرا بذلك الشيء لا من هذه الحيثية بل من قوله كلما اوجب عليك زيد فهو واجب عليك احتج المخالف بان
ذلك مفهوم من امر الله ورسوله ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل والجواب الفرق فانا نعلم ان
النبي صلعم مبلغ وكذا الوزير تذنيب قوله تع خذ من اموالهم صدقة لا يستلزم وجوب الاعطاء بمجرد الامر
بالاخذ من حيث انه امر لنا بطاعته ومناسبه بعينه لوجوب القبول منه وان انتفت فائدة البعثة
لا يقال وجوب الاخذ انما يتم بالاعطاء وما لا يتم الواجب الا به انما يكون واجبا فهو واجب لانا نقول
الامر هنا ان كان بالطلب لم يتوقف على الاعطاء وان كان بالاخذ لم يكن الاعطاء واجبا لان ما لا يتم الواجب
الا به انما يكون واجبا لو كان مقدورا ولمن وجب الاخذ واعطاء المعطي غير مقدور لمن وجب عليه الاخذ فلا يكون
واجبا البحث السادس في ان المطلوب بالكلي ما اذا اختلف الناس هنا فقال ان الامر بالماهية الكلية لا يقتضي الامر بشيء
من جزئياتها فان الامر بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بالبيع بالغبن الفاحش ولا بالثمن المساوي لاشتراكهما
في مسمى البيع واختصاص كل واحد منهما بما يتميز به عن صاحبه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم
له فالامر بالبيع المطلق الامر بشيء من الخصوصيات بشيء من الدلالات وانما سوغنا البيع بالثمن المساوي لوجود
القرينة الدالة على الرضا به لا لحضار الكلي في هذه الجزئيات ودلالة القرينة على عدم الرضا بالقليل فينحصر بالكثير
وقال اخرون المطلوب احد الجزئيات لان المشترك معنى كلي لا يتصور وجوده عينا واشتراكه باعتبار مطابقة
حق الطبيعة الكلية الطبيعة الجزئية فيستحيل تعلق الامر به لاستدعاء الطلب امكان الفعل فيبقى الامر بالكلي
امرا بالجزئيات وهو خطأ فان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان والا انتفت الحقائق وكونه لا يوجد الا
في شخص لا يقتضي عدمه على الاطلاق ومع ذلك فقولهم المطلوب احد الجزئيات اذا اراد به واحدا معينا فهو باطل
بالاجماع اذ اللفظ لا يقتضي اختصاصه بذلك الجزئي وان لم يكن معينا فهو كلي ايضا فيعود المحذور الذي فروا منه
الفصل السابع في المامور وفيه مباحث الاول في استحالة امر المعدوم خالفت الاشاعرة العقلاء كافة هنا فجوزوا
امر المعدوم لنا ان العقل قاض بقبح ذلك فان من جلس في بيته يامر وينهى من غير حضور مامور ولا منهي يعد
سفيها مجنونا واستبعد منه من ذلك ومن اغرب الاشياء احالتهم الغافل والنائم والصبي والمجنون والسكران بعلة
عدم الفهم وتجويزهم امر المعدوم اعتذروا بان الشاعرة تتم لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما يكون مامورا
وليس كذلك بل نقول انه يجوز ان يكون الامر موجودا في الحال ثم ان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير
مامورا بذلك الامر واستدلوا بان الواحد منا مامور بامر الرسول صلعم مع ان ذلك الامر وجد حال عدم ذلك الواحد
منا ولا يمكن ان يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد حتى لو قدر بقاء ذلك الطلب الى ان وجد
الولد صار الولد مطالبا بذلك الطلب واذا جاز ذلك جاز ان يقوم بذاته تعالى في الازل طلب الفعل من العباد اذا
وجد فاذا خلقه الله تع وا كمل ما عقله صار مامورا بذلك الطلب النفساني القويم والجواب الشناعة لازمة لان
الامر في الحال وكونه يتعلق بالشخص الذي سيوجد يأتي المحال عين السفه لامتناع وجود امر من غير مامور ولان
الصبي والمجنون اقرب من المعدوم في الوقت فاذا جوزنا امر المعدوم لان وجوده في محل الانتظار كان جواز امر
الصبي

الصبي والمجنون اولى لان العقل والبلوغ في محل الانتظار والنبي عم ليس بامر لنا بل هو صلعم اخبر بان
الله تع يامر المكلفين عند وجودهم بما جاء به النبي صلعم فيصير اخباره عن الله بانه سيأمرهم عند وجودهم
ولا يقول الامر حصل عند عدم المامور سلمنا لكن الفرق ظاهر فان امر النبي صلعم حصل في حال امكان
من سمعه ثم بلغه الينا بخلاف ما ذهبتم اليه حيث لم يكن في الازل من يسمع خطابه تع وينقله الينا وقد اعتذر
بعضهم بمساواة امر الله تع لامر الرسول صلعم في كونه خبرا بنزول العقاب على من ترك الفعل وليس بجيد لامتناع
تطرق التصديق والتكذيب وبجواز العفو وانه للكلف في جزائه تع محال ولانه لو كان في الازل مخبرا
فاما النفس وهو عبث تعالى الله عن ذلك وانما الغرض ولا غير هناك فيكون عبثا ايضا واعتذار عبد الله بن سعيد
بان كلامه تع في الازل ليس بامر ونهي ولا خبر ولا استخبار ثم يصير فيما لا يزال كذلك غير معقول اذ
لا يعقل كلام الا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء ثم باي اعتبار ينقسم ذلك المعنى القديم
الى انواع الاساليب واي مخصص في صيرورة البعض امرا والبعض خبرا وبالجملة فنحن لا نعقل من كلامه
تع سوى الامر والنهي والخبر فاذا اعترفتم بحدوثها ثبت حدوث الكلام فان ادعيتم قدم شيء اخر فبينوه
لنتصوره ثم اقيموا الدلالة عليه على اتصافه تع به وعلى قدمه قيل ان عبد الله بن سعيد عنى بالكلام
القدر المشترك قلنا المشترك لا ينفك عن احد القيود ولم يلزم من حدوثها حدوثه وقول ابن سعيد
ليس بجيد لانه تسليم لانتفاء الامر ازلا البحث الثاني في شرائط المكلف وهي خمسة الاول البلوغ فلا
يكلف الصبي لقوله عم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ ولانه ان لم يكن مميزا وهو بالنسبة الى
فهم تفاصيل الخطاب كالحمار والبهيمة بالنسبة الى فهم اصل الخطاب وكما امتنع تكليف الدابة كذا امتنع تكليف
غير المميز الا عند القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق لان التكليف كما توقف مقصوده على فهم اصل
الخطاب كذا يتوقف على فهم تفاصيله وان كان مميزا فهو وان فهم ما لا يفهمه غير المميز الا انه قاصر
الفهم لا يعرف ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تع وبيان صفاته على التفصيل فنسبته الى غير المميز كنسبة
المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة فانه وان كان فهمه
كفهم البالغ غير انه لما كان العقل والفهم خفيا وظهوره يقع على التدريج ولم يكن ضابطا يعرف به جعل
الشرع له ضابطا وهو البلوغ واسقط التكليف عنه قبله تخفيفا عليه لا يقال الصبي يجب عليه الزكوة و
الضمان وهو نوع تكليف ويؤمر المميز بالصلوة لانا نقول الزكوة والضمان لم يتعلقا بفعل الصبي
بل بماله او بوليه المكلف بالاخراج عنه او بذمته فانه اهل الذمة من حيث الانسانية المهيئة لفهم الخطاب
عند البلوغ بخلاف البهيمة وليس ذلك من باب التكليف واما الامر بالصلوة للمميز فليس من جهة الشارع
بل من جهة الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشرع الثاني العقل فلا يصح تكليف المجنون لان التكليف
خطاب وخطاب من لا عقل له قبيح كخطاب الدابة ولقوله صلعم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ و
عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ويلزم بجبره وجواز امره ونهيه وتكليفه بجميع انواع
التكاليف حيث جوزوا تكليف ما لا يطاق الثالث عدم الغفلة فلا يصح تكليف الغافل والا لزم
تكليف ما لا يطاق والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان فعل الشيء مشروط بالعلم
استدللنا بالاحكام عن العلم والغافل غير عالم فلا يمكنه الفعل لا يقال يمنع اشتراط العلم فان

الجاهل يعقل اتفاقا وحكم الشيء حكم مثله فكما جاز صدور الفعل وكما جاز صدوره ثانيا وثالثا
وهكذا وح جاز ان يعلم الله ايقاع الفعل من شخص اتفاقا فلا يكون تكليفه حالة عدم العقل تكليف بالمحال
وكذا الاوامر الواردة بالمعرفة وسيجيء توجهه على المعارف والا لزم تحصيل الحاصل والجمع بين المثلين او
غيره والمأمور جاهل قبل ان يعرف الامر فقد كلف من يستحيل منه العلم بالفعل ولان العلم بوجوب
المعرفة ليس ضروريا فالعلم بوجوب الطلب ان حصل قبل ايقاظه بالنظر وهو ح لا يمكنه ان يعلم ذلك
الوجوب لاشتراطه بالاتيان بذلك النظر فلو وجب عليه ح تحصيل العلم بالوجوب لزم تحصيل الحاصل
او الجمع بين المثلين ولان المجنون والغافل والنائم يوجب افعالهم الضمان ولقوله تع لا تقربوا الصلوة و
انتم سكارى خاطب السكران وهو غافل لانا نقول الضرورة قاضية بان القصد الى الفعل مشروط بالعلم
به والتكليف يستدعي طلب ايقاع الفعل من العبد طاعة وامتثالا للامر بخلاف وقوع الفعل من العبد اتفاقا
من غير قصد وايضا الضرورة فرقت بين تجويز الفعل مرة واحدة اتفاقا وبين تكثيره واشتراط العلم في الثاني
دون الاول ووجوب المعرفة عندنا عقلي لا سمعي ووجوب النظر ظروري وقريب منه بان يكون فطري
القياس لا يقال الامر بالمعرفة ثابت بقوله تع انه لا اله الا هو ولغيره من الايات وكون وجوب المعرفة عقليا
لا ينفعه وح يعود الاشكال لانا نقول نمنع اولا كون هذه الاوامر بالمعرفة بل بالصفات كالوحدانية
وغيرها وثانيا كون هذه الصيغ اوامر وان وردت بصيغة الامر بل الارشاد ووجوب الغرامات متوجهة
على الولي بان يؤدي من ماله او على الصبي بعد صيرورته بالغا والمراد من الاية اما ان لا يسكر وقت الصلوة
مثل لا تتهجد وانت شبعان على معنى لا تشبع وقت التهجد او انه خطاب لمن ظهر منه مبادي النشاط وهو التمكن
وقوله حتى تعلموا اي حتى يتكامل فيكم الفهم ليحصل تمام الخشوع وخطابه وطلاق السكران ممنوع عندنا
وان قلنا به لم يكن من باب التكليف بل من خطاب الوضع وكذا وجوب الحد عليه بالزنا والقتل وغيره الرابع
الاختيار وقد اختلف في المكره على الفعل هل يصح تكليفه والحق ان نقول ان بلغ الاكراه الاخذ الالجاء
وصار نسبة ما يصدر عنه كنسبة حركة الحجر في هبوطه امتنع التكليف به والا جاز لنا ان الفعل بالنسبة اليه ح
يكون واجبا لوجوب هبوط الحجر عند رميه والواجب غير مقدور فيكون تكليفا بما لا يطاق وكذا يكون
ممتنعا فيكون التكليف تكليفا بما لا يطاق وهو قبيح عقلا على ما سلف ولقوله صم رفع عن امتي الخطأ والنسيان
وما استكرهوا عليه والمراد هنا رفع المؤاخذة لامتناع الحقيقة فيصرف الى اقرب مجازاتها وهو ما قلنا ورفع
المؤاخذة يستلزم رفع التكليف قبل الاكراه لا ينافي التكليف لان الفعل ان توقف على الداعي لزم الجبر
لوجوب انتهاء الداعي الى داعية يخلقها الله تع وعندها يجب وبدونها يمتنع والا كان الفعل على الترك
وبالعكس اتفاقيا ولا يتوقف على اختيار المكلف فجاز مثله في الاكراه لا يقال ان عنيت بالاتفاق حصوله
لا بقدرة القادر فهو ممنوع لانه حصل بالقدرة لكن للقادر التي ترجيح من غير مرجح وان عنيت به شيئا اخر
فبينه لانا نقول لما حصلت القدرة مع عدم الفعل ثم وجد فان لم يحدث امر غير كونه قادرا كان حدوث
هذا الفعل في بعض الا منه كونه قادرا دون ما قبله وما بعده ليس لامر حصل من القادر حتى يؤمر به وينهى
عنه بل كان اتفاقيا فيكون التكليف به ح تكليفا بغير المقدور وان حدث امر كان حدوث الفعل عن
القادر متوقفا على امر اخر ورائه وقد فرضناه انه ليس كذلك هذا خلف والجواب ما تقدم من ان الامر ان

الجبر عند لازم على تقدير استناد الفعل الى الداعي وان كان الفعل واجبا لانه وجوب لاحق لا
يؤثر في القدرة السابقة والاتفاقي ان عني به ما يصدر لا عن مؤثر فهو ممنوع وان عني به ما تساوى
طرفاه مع صدوره عن القدرة فاستحالته ممنوعة لكن من صحة القصد فالخاطىء غير مكلف اجماعا فيما هو
مخطىء فيه لقوله صم رفع عن امتي الخطأ والنسيان والاشاعرة خالفوا في جميع ذلك حيث جوزوا تكليف ما لا يطاق
لكن بعضهم ربما دفع الشفاعة عنه باللفظ فانكر لفظا وان لزمه معنا اذا ثبت هذا فالمأمور يجب ان يقصد
ايقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة لقوله صم انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى ولقوله تع
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين والاخلاص انما يكون اذا قصد المكلف ايقاع الفعل لوجهه تع ويخرج
عن هذا الواجب شيئان الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن
لان فاعله لا يعرف وجوبه الا بعد اتيانه به الثاني ارادة الطاعة فانها لو افتقرت الى ارادة اخرى
تسلسل البحث الثالث في وقت توجه الامر اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة المأمور يصير مأمورا بالفعل
قبل وقوعه لا حالة وقوعه وبه قال الجويني وقالت الاشاعرة انه مأمور حالة الفعل لا قبله فانه
يكون قبله اعلاما لانه سيصير مأمورا لا امرا والحق الاول لنا انه لو لم يكن مأمورا بالفعل الا حال وجوده
يكون واجبا والواجب غير مقدور ولان التكليف بتحصيله حال حصوله يستلزم التكليف بحصول الحاصل وهو
محال واما بطلان التالي فلما تقدم وايضا لو لم يتقدم التكليف بالفعل لزم انتفاء فائدة التكليف فيكون
عبثا وهو قبيح فلا يصدر عنه تع بيان الملازمة ان فائدة التكليف هي الابتلاء والاختبار وهو لا يتحقق
حالة الفعل فان الفاعل حال كونه فاعلا يكون فاعلا بالضرورة وايضا قد بينا انه يجب القصد الى ايقاع
الفعل على وجه الطاعة وهو لا يتحقق حال الفعل لان القصد اليه يكون قصد التحصيل الحاصل وايضا قبل
الفعل لو لم يوجد الامر لم يتحقق ترك الامر فلا يتحقق الذم عليه فينتفي الوجوب مطلقا وايضا الكافر قبل
ايمانه ان لم يكن مكلفا لم يعاقب بتركه والا فالمطلوب احتجت الاشاعرة بانه لو امتنع كونه مأمورا حالة حدوث
الفعل لامتنع كونه مأمورا مطلقا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو امر في الوقت الاول بالفعل
ان كان ممكنا فقد صار مأمورا بالفعل حال امكان وقوعه وان لم يكن ممكنا كان تكليفا بما لا يطاق ولا ينفع
الاعتذار بانه في الزمن الاول مأمور بايقاع الفعل في الثاني لا الاول لانه ان عني بكونه في الاول مأمورا بايقاعه
في الثاني ان كونه موقعا بالفعل لا يحصل الا في الثاني ففي الاول لم يكن موقعا وليس هناك الا نفس القدرة فيمتنع
ان يكون في ذلك الزمان مأمورا بشيء وان عني به ان كونه موقعا يحصل في الاول والفعل يحصل في الثاني فكونه
موقعا ان كان نفس القدرة لم يكن لكونه موقعا للفعل معنى الا كونه قادرا فيرجع القسم الاول وان كان امرا
زائدا فلا يكون القدرة مؤثرة في وقوع ذلك الزائد في الاول والامر انما يتوجه عليه في الاول بايقاع ذلك
الزائد وقع في الاول فالامر بالتحصيل انما يكون حال وقوعه والجواب الفعل في الاول ممكن والامر ثابت حال
امكان الفعل لا حال نفس الفعل والتحقيق انه في الاول مأمور بان يوقعه في الثاني والتأثير عند القدرة وهو
متقدم على الفعل والامر لم يتوجه في الاول بايقاع ذلك الزائد بل بايقاع الفعل البحث الرابع في وقت
انقطاع التكليف اختلف الناس هنا والبحث فيه قريب من الاول فقال الاشعري لا ينقطع التكليف بالفعل
حال حدوثه ومنع المعتزلة من ذلك واوجبوا انقطاعه ح وهو اختيار الجويني لنا ما تقدم من انه لو

كان التكليف باقيا لزم تحصيل الحاصل وانتفت فائدة التكليف احتج بانه مقدور لان القدرة مع الفعل
والجواب المنع من الصغرى قيل ان اراد ابو الحسن ان تعلق التكليف لنفسه فلا ينقطع بعده ايضا وهو محال
اجماعا وان اراد ان تحتم التكليف باق لزم تكليف بتحصيل الحاصل وهو محال [illegible] في الامر بالمشروط
اعلم ان الفعل اذا كان مشروطا بشئ فالامر لذلك الفعل اما ان يكون جاهلا بعدم شرطه اولا فالاول كامر
السيد عبده غدا بفعل بانه مشروط ببقاء العبد الى غد وهو مجهول عند الامر فههنا الامر يتحقق في الحال
بشرط بقاء المامور قادرا على الفعل والثاني كامر الله تعالى زيدا بصوم غدا مع علمه بموته فيه والاول جائز
بالاجماع واختلف في الثاني فمنعه جماهير المعتزله وجزم به ابو بكر القاضي والغزالي واكثر الاصوليين
لكن اشترطوا زوال المنع واعلم انه لا خلاف في انه لا يجوز ان يعود المكلف الواحد بالامر بالفعل وهو يعلم
انه يمنع منه قال قاضي القضاة ولم يختلفوا في انه لا يجوز ان يامر من يعلم انه يموت او يعجز او لا يكون المامور
به مصلحه بشرط ان يبقى ويقدر ويكون الفعل مصلحة والحق الاول لنا وجوه احدها ان شرط الامر ان كان
الفعل وشرطه بقاء فالعالم بانتفائه عالم بانتفاء شرط الامر فاستحال عند حصول الامر والا لزم تكليف
ما لا يطاق الثاني انه لو صح لصح مع علم المامور بانتفاء الشرط اجابوا بالفرق بانتفاء فائدة التكليف
هنا بخلاف صورة النزاع فان المامور فيها يطيع ويعصي بالعزم والبشر والكراهية الثالث ان اوجبنا
الفعل مطلقا لزم تكليفه بالفعل مع وجود المانع وان اوجبنا بشرط زوال المنع وقد علم الله تعالى وجوده
لم يكن له داع الى تكليفه به مع وجود المانع وان اوجبنا الرابع او اراد منه الفعل بشرط زوال المنع لزم
الشك ولهذا فان من علم طلوع الشمس لم يقل ان كانت الشمس طالعة دخلت الدار وانما يحسن ذلك مع الشك
قال المجوزون يجوز ان يقال لمن يعلم موته صم غدا ان عشت لما فيه من المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن
نفسه على الامتثال ويحصل بذلك التوطين لطف في الاخرة وفي الدنيا الانزجار عن القبيح كما ان السيد يستصلح
بعض عبيده لا وامر يحجز ها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له وقد يقول الرجل لغيره وكانه في كذا ليفعله
في غد مع علمه بانه سيعزله والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن المصالح تنشا من نفس الامر لا من نفس المامور به
وقد يحسن لمصالح تنشا من المامور به يجوزونه من جوزه لذلك والمانعون قالوا الامر لا يحسن الا لمصلحة تنشا
من المامور به والجواب ان الطلب هنا ليس للفعل لعلم الطالب بامتناعه منه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه
والامتثال له وليس البحث فيه بل في الفعل احتج المجوزون بوجوه احدها لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفاء
شرط وقوعه لم يعص احد ابدا والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطيه ان العاصي تارك للفعل
والتارك غير مريد للفعل والاراده شرطه فلو لم يكن مكلفا به حال عدم الاراده لم يكن عاصيا الثاني لو لم
يصح لم يعلم تكليف البتة لانه بعد الفعل ومعه قد انقطع التكليف وقبله لا يعلم حصول الشرائط فلا يعلم
انه مكلف الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب الذبح الرابع الاجماع واقع على ان كل بالغ
عاقل مامور بالطاعات ومنهي عن المعاصي قبل التمكن مما امر به ونهي عنه وانه يعد متقربا بالعزم على
فعل الطاعه وترك المعصيه وانه يجب عليه الشروع في العبادات الحميلة او قاتها بنية الفرض وان المانع له
عن ذلك معاقب لضله في الواجبات المضيقه لاستحالة العلم بتمام التمكن الا بعد انقضاء الوقت الخامس
لو لم يصح لم يصح مع جهل الامر السادس ان الله تعالى قد كلف الكافر بالصلوة بشرط ان يؤمن ولهذا يعاقبه عليها
انم

يعاقبه

يعاقبه على الكفر مع انه عالم انه لا يؤمن الثامن لو منع المنع التكليف لكان من منع غيره من الصلوة قد حسن
اليه لانه قد اسقط عنه كلفه من غير تعجيه ذم اليه التاسع لو اسقط المنع التكليف على كل حال لم علم الواحد
منا انه مكلف بالصلوة قبل اشتغاله بها وذلك يسقط عنه وجوب التاهب لها والجواب عن الاول ان
الشرط الشرط هنا هو ارادته وهي ممكنه وهو مكلف بها ايضا وعن الثاني انه مع غلبة ظنه ببقائه و
تحصيل شرائطه يظن انه مكلف فاذا انتفى الظن بان يمضي زمان يمكن فيه الفعل علم التكليف والا ظهر بطلان
ظنه بالتكليف كما ظهر بطلانه بحصول الشرط وعن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح وسياتي وعن الرابع
الاجماع ممنوع مع العلم بانتفاء الشرط بل الاجماع على من غلب ظنه البقاء مكلف بما ذكرتم فان استمر البقاء
حصل العلم والا ظهر بطلان الظن وعن الخامس انه مكلف في ظنه فلهذا وجب عليه قصد الامتثال وعن
السابع انه قياس مع الفارق من الجامع مع قيام الفرق فانا الواحد منا غير عالم بان للمكلف حالة سبع لا غرض له في ايقاع
الفعل فيها والباري تعالى عالم بذلك تبين ما قلنا انه يجوز ان يكلف الواحد منا غيره بشرط ان يبقى وان يكون
الفعل مصلحة ولا يجوز ذلك من الله تعالى وعن الثامن ان الله كلفه بالايمان والصلوة جميعا ولم يكلفه فعل
الصلوة مضافه للكفر فلم يدخل الشرط في التكليف وانما دخل الشرط في فعله لانه قيل له افعلهما فاذا لم يفعلهما فقد
اخل بمصلحتين واستحق العقاب عن الاخلال بهما وعن التاسع ان مذهبكم انه لا يلزم الفعل مضافا للمنع وانه يسقط
الفعل عنه من غير ذم فالسؤال لازم لكم لان مذهبكم ان مع المنع لا يلزم الصلوة ولا ارادت من المكلف
في تلك الحال وانما ارادت منه بشرط زوال المنع وهو لا يعلم ان المنع يزول فاذن لمن يعلم الوجوب ولو لزمنا
سقوط التاهب لزمكم ونحن نقول انما يجب التاهب لثبوت امارة بقائه سالما الى وقتها فوجب لهذه الامارة
التحرز من ترك ما لا نامن وجوبه تذنيب ظهر مما قلناه ان الصائم لو تجدد له عذر يبطل الصوم كالحيض
والمرض بعد الطلبين بالصوم وتعمد الافطار لا يجب عليه الكفارة لانه غير مكلف بالصوم في علم الله تعالى وقد
ظهر لهما ذلك بتجدد العذر وهو احد قولي علمائنا الامامية واحد قولي الشافعيه ايضا لا خلاف في انه لا يشترط
في التكليف بالفعل ان يكون شرطه حاصلا في حالة التكليف بل يجوز ورود التكليف بالمشروط وتقديم شرطه عليه
كما قلنا في مسئلة تكليف الكافر بالفروع البحث السادس في جواز الاستنابه اختلف الناس في انه هل يجوز دخول
النيابه فيما كلف به من الافعال البدنيه فذهبت الاشاعره الى جوازه ومنع منه المعتزله والوجه عندي التفصيل
فان كان ذلك مما تعلق به غرض الشارع بايقاعه مباشرة لم يصح دخول النيابه فيه كالصلوة الواجبه والحجة
الاسلام والصوم الواجب مع تمكن المكلف من ذلك كله والا جاز كالحج المندوب لنا انه لا استبعاد في انه يكلف
الانسان غيره بايقاع فعل ويقول ان فعلته انت او استنبت انيبك فان تركتما معا عاقبتك فجاز ورود مثله من
الشارع ولما روي عن النبي ع انه راى شخصا يحرم بالحج عن شبرمه فقال صلى الله عليه واله احججت عن نفسك فقال
لا قال حج لنفسك ثم حج عن شبرمه ولانه يصح قضاء الحج عن الميت بالاجماع وهو نوع استنابه احتجت المعتزله
بان وجوب العباده انما كان لما كان ابتلاء وامتحانا من الله تعالى للعبد وكسر النفس الامارة بالسوء وذلك
مما لا يدخله النيابه كسائر صفات النفس من الالتذاذ والالام والجواب ان الابتلاء والامتحان قد يحصل
بالاستنابه لما فيه من بذل المال العوض للنائب بالمساوي للمباشر او لاشتماله على المنة بتقلد علام
العوض وذلك لا ينفك عن مشقه وكلفه البحث السابع في شروط حسن الامر اعلم ان الامر لما كان

الامر هنا دواعي امر الى مأمور بمأمور به في زمان امكن ان تتجه شروط الحسن اليه والى هذه المتعلقات اما ما
يرجع الى المأمور به فامران احدهما ان يكون صحيحا عنا يشتغل في نفسه خلوه فالارشاد وقد تقدم الثاني
ان يكون للفعل صفة زائدة على حسنه اما بان يكون على صفة الندب او الوجوب او يتعلق به نفع او دفع ضرر
يرجعان الى الدنيا واما ما يرجع الى المأمور فامران احدهما ما يرجع الى تمكنه بان يكون متمكنا من الفعل بحصول
جميع ما احتاج اليه في الوقت الذي يحتاج اليه الفعل انه يوجد فيه فان كان الفعل احتاج في وقت وجوده خاصة
وجب وجوده في ذلك الوقت وان احتاج اليه قبل وجوده وعين وجوده او قبل وجوده وجب وجوده كذلك
وهذه الاشياء منها ما يحتاج اليها جميع الافعال كالقدرة وزوال المانع ومنها ما يحتاج اليه بعض الافعال كالعلم
الذي يحتاج اليه الفعل المحكم وكالالات التي يحتاج اليها بعض الافعال والارادة التي يحتاج اليها الفعل الواقع
على وجه دون آخر وكالسبب المحتاج الى مسبب وكاحتياج العلم الى دلالة والظن الى امارة ويجب ان يتقدم
الدلالة بحيث يتمكن المكلف من النظر فيها فيعلم وجوب الفعل او كونه ندبا وكذا الامارة وهذه الاشياء قد
يتعذر على العبد تفصيلها تحصيلها كالقدرة وكثير من الالات فلا يجوز تفويض تفويض تحصيلها اليه وقد يمكن
كالعلم وبعض الالات فيجوز ان يكلف تحصيله اذا كان مصلحة الثاني ما يرجع الى دواعيه بان يكون متردد
الدواعي بالالطاف وغيرها غير ملجأ ولا مستغن واما ما يرجع الى الامر فاشياء الاول ان يكون ابتداء وجوده
مقارنا لحال الفعل وهو داخل في التمكن الثاني ان يكون متقدما قدرا من التقدم يحتاج اليه في الفعل وهو داخل
في تمكن المكلف الثالث انه لا يكون وارثا داعيا على وجه مفسدة واما ما يرجع الى الامر فان كان هو الله وجب ان يعلم
من حال المكلف والمأمور به والامر ما ذكرناه وان يكون غرضه تعريض المكلف للثواب وان يكون عالما بانه يثيبه
ان اطاع ولم يحبط طاعته وان كان الامر غيره وجب ان يعلم ما امر به وثبوت غرض فيه اما له او لغيره وان
يظن تمكن المكلف من الفعل ويدل على اشتراط ما تقدم انه تع حكيم وحكمته تقتضي ذلك

الفصل الثامن

وفيه مباحث الاول في حقيقة النهي مقابل للامر فحده منعكس من حد الامر لما قلنا ان الامر هو طلب الفعل
بالقول على جهة الاستعلاء ولا يعني المقابل هنا في الطلب لاشتمال النهي عليه ولا في القول كذلك ولا للاستعلاء
لتحققه كما قلنا في الامر فلم يبق الا الفعل فالنهي حينئذ طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء والخلاف في ان له
صيغة تخصه كما قلنا في الامر ومن حد الامر بانه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء حد النهي بانه
اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وينتقض بقولنا كف والكلام في انها تقتضي التحريم او الكراهة او القدر
المشترك او الوقف كما تقدم في الامر ويشترط النهي والامر في امور احدها جواز استعمال كل منهما في خلاف
ما يقتضيه صيغته وصيغة كل منهما يجوز استعمالها في غير ما وضعت له الثاني ان كلا منهما انما يوصف بما يوصف
به بحال فاعله الثالث اعتبار الاستعلاء الرابع كل منهما يتقيد بما قيد به الآخر من شرط او صفة الخامس اعتبار كثير
من الشرائط في حسنهما كان يكون غرض المكلف التعريض للثواب او يكون عالما بانه المطيع وغير ذلك ويفترقان
بامور احدها الصيغة ففي الامر افعل وفي النهي لا تفعل الثاني ما يتميز به كل منهما عن صاحبه الثالث مطلق الامر
لا يقتضي التأبيد ومطلق النهي يقتضيه عند جماعة ولهذا امكن النظر في ان الامر للفور ام لا بخلاف النهي
عندهم الرابع شرط حسن النهي قبح المنهي عنه وشرط حسن الامر انتفاء قبح المأمور به واعلم ان الصيغة لسبعة
امور احدها التحريم الثاني الكراهة الثالث التحقير ولا تمدن عينيك الرابع بيان العاقبة ولا تحسبن الله غافلا

الخامس

٢شرط حسن

الخامس الدعاء لا تكلني الى نفسي السادس اليأس لا تعتذروا اليوم السابع الارشاد لا تسألوا عن
اشياء لكنها حقيقة في التحريم في نظر الشارع لما قلناه في الامر ولقوله تع وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب الانتهاء
لما تقدم من ان الامر للوجوب وهو المراد من قولنا للتحريم ومن جعل الامر للقدر المشترك بين الوجوب
والندب جعل النهي مشتركا بين التحريم والكراهة

البحث الثاني

في ان المطلوب بالنهي ماذا اختلف
الناس فقال ابو هاشم وجماعة كثيرة المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل المنهي عنه وقالت الاشاعرة
فعل ضد المنهي عنه لنا ان من لم يزن مع دعاء الداعي اليه مدحه العقلاء على انه لم يزن ولم يخطر
ببالهم فعل ضد الزنا فوجب ان يكون العدم متعلقا للتكليف احتجت الاشاعرة بان العدم الاصلي لا يمكن
استناده اليها لامتناع تحصيل الحاصل واذا بطل ان يكون العدم متعلق القدرة وجب ان يكون ثبوتيا
وهو الضد والجواب لو لم يكن العدم مقدورا لم يكن الوجود مقدورا لانه يلزم ان يكون صفة القدرة
في الوجود لا غير وذلك وجوب لا قدرة وعدم الفعل امر عقلي يمكن تعلق القدرة به ليتميز عن غيره فان
كان منفيا في الخارج والعدم الازلي وان لم يكن مقدورا لكن المقارن للقدرة امكن تعلقها به فان القادر على
الفعل قادر على ان يتحكم على العدم الاصلي وان لا يغيره فعدم التغيير مقدور له فجاز ان يتناوله التكليف

البحث الثالث

في ان النهي هل يقتضي التكرار اختلف الناس هنا فذهب الاكثر اليه وقال آخرون
بعدمه والاقرب الاول لنا وجوه احدها ان النهي يقتضي منع التكليف من ادخال ماهية المصدر في الوجود
وهو انما يتحقق اذا امتنع من ادخال كل فرد من افرادها في الوجود اذ مع ادخاله يكون قد ادخل تلك الماهية
في الوجود لاشتمال ذلك الفرد على تلك الماهية وهو ينافي قولنا انه منع من ادخال تلك الماهية في الوجود
قيل عليه الامتناع عن ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين التكرار وعدمه ولا دلالة للعام على
ما به يمتاز كل واحد من القسمين عن صاحبه وفيه نظر لان الامتناع عن الادخال انما يتحقق مع الدوام
اذ مع عدمه يمتنع الادخال الممنوع منه الثاني المفهوم في عرف اللغة التناقض بين قولنا لا تضرب وبين قولنا
اضرب لاشتمال لا تضرب على كل مفهوم اضرب وزيادة حرف النهي وقولنا اضرب يفيد المرة فلو كان لا
تضرب كذلك لم يتناقضا فيجب العموم فيه قيل عليه ان اردت بدلالة الامر والنهي على معنيين متناقضين
ودلالة الامر على الاثبات في وقت يستلزم صدق الاثبات وصدق النفي يستلزم صدق النفي وكما لا تناقض
بين الاثبات في وقت والنفي في آخر كذا لا تناقض بين المطلقين الثالث قوله لا تضرب يمكن حمله على
التكرار وقد دل الدليل عليه فوجب المصير اليه اما الاولى فلان امكان امتناع الانسان عن الفعل دائما ممكن
غير عسر واما الثانية فلانتفاء الصيغة على وقت دون وقت فاما ان يحمل على الكل وهو المراد او لا يحمل
على شيء البتة وهو محال او يحمل على البعض دون الآخر ويلزم منه الترجيح من غير مرجح قيل عليه لا دلالة
في النهي الا على مسمى الامتناع بحيث تحقق هذا المسمى وقع الخروج عن عهدة التكليف وفيه نظر لان مسمى
الامتناع انما يتحقق بالدوام الرابع السيد اذا نهى عبده عن فعل فمضت مدة يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعله
صح ذمه وحسن من السيد عقابه والتعليل انه فعل المنهي عنه وليس للعبد ان يقول نهيتني عن الفعل وقد
مضت مدة يمكن ايقاعه فيها ولم افعله فيها ولم يتناول نهيك ما بعد الوقت ولا يقبل العقلاء عذره بذلك
الخامس هنا مقدمتان احدهما ان المنهي عنه هو منشأ المفسدة وان ملاحظة النهي عنه والثانية نحكم ببقاء

ببقاء ما كان الى ان يظهر دليل الازالة و دليله ما ياتي من كون الاستصحاب حجة ومع تسليمها نقول
المنهي عنه قد ظهر انه منشأ مفسدة والاصل بقاء تلك المفسدة في جميع الاوقات فيتعلق النهي بالجميع
السادس لم يزل العلماء في جميع الاوقات تستدل على الدوام بالنهي السابع لولا الدوام لما ثبت دوام تحريم
الزنا وغير ذلك من المنهيات والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وفيه نظر لمنع الملازمة في كل منهي
لا ينفك عن وجه ومنع بطلان التالي فانه المتنازع الثامن الاحتياط يقتضي الانتهاء دائما فيتعين الحمل
عليه لان مع تركه لا يؤمن ارتكاب المحظور احتج المخالف بوجوه بان النهي قد يراد منه التكرار بالاجماع وقد
يراد به المرة الواحدة كقول الطبيب للمريض لا تشرب الماء ولا تاكل اللحم والمراد في هذه الساعة وبقول المنجم
لا تفصد وليس مراده بذلك التعميم والحائض نهيت عن الصلوة والصوم وليس المراد من ذلك في كل الاوقات
والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فيجب جعله حقيقة في القدر المشترك وايضا يصح ان يقيده بالدوام
او نقيضه من غير تكرار ولا نقض في احدهما فيكون موضوعا للقدر المشترك وايضا لو كان للدوام لو كان
عدم الدوام في بعض الصور على خلاف الدليل وهو ممتنع والجواب عن الاول ان عدم الدوام انما يكون
لقرينة حالية او مقالية اما مع تجرده عن القرائن فلا نسلم انه يراد به المرة والقرينة الحالية ثابتة فيما ذكرتم
من صور المريض والمنجم ان المتعارف ان نهيهما ليس للتكرار والمقالية ثابتة في الحائض لدخولها تحت الادلة العامة
بالصلوة والصوم والاصلي فيه ان الطهارة لما كانت شرطا وقد انتفت انتفى التكليف ولهذا قلنا بالتكرار وهنا
ايضا فيجب ترك العبادة كلما جاء الحيض ويدوم بدوامه ولو صلت او صامت وقت الحيض حتى نهيا وعن
الثاني ان القرائن المنضمة الى الالفاظ قد تخرجها عن حقائقها والتاكيد مستعمل في العرف وعن الثالث انه لو لم
يكن للدوام بل للمرة لكان استعماله في الدوام على خلاف الدليل على ان الدليل قد يخالف عند قرائن تقتضي به
ونحن انما قلنا انه لا يفيد التكرار لو وجدت قرينة صارفة له عن التكرار والخلاف انما هو في المجرد تتمة للمبحث
لما ثبت ان النهي للتكرار وجب ان يفيد الفور لاستلزام التكرار ذلك والقائلون بعدمه لم يوجبوا الفور
فيه **البحث الرابع** في امتناع اجتماع الامر والنهي اعلم ان الواحد قد يكون واحدا بالنوع وقد يكون واحدا
بالشخص اما الاول فيمكن توارد الامر والنهي معا اليه بان يكون احد جزئياته مامورا به والاخر منهيا عنه لعدم
التنافي بينهما وذلك كالسجود فانه نوع ينقسم الى السجود لله تع وهو مامور به والى السجود للصنم وهو منهي
عنه وقد خالف في ذلك بعض المعتزلة وتوهم المناقضة من حيث ان السجود نوع واحد وهو مامور به فيستحيل
ان ينهى عنه بل الساجد للصنم عاص بقصد تعظيم الصنم لا بنفس السجود وليس بجيد اذ لا تناقض مع تغاير المحل و
السجود لله تع مغاير للسجود للصنم فان اختلاف الاضافات والصفات توجب المغايرة والشي لا يغاير نفسه
وقد قال الله تع لا تسجدوا للشمس ولا للقمر تم امر بالسجود لله وليس المامور به هو المنهي عنه ولا خلاف في عصيان
الساجد للصنم والشمس بنفس السجود والقصد معا وقولهم السجود نوع واحد قلنا نعم لكنه ينقسم بانقسام
المقاصد فان مقصود هذا السجود تعظيم الصنم دون الله تع واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس الفعل
في حصول الغيرية المانعة من التضاد فان التضاد انما يكون مع الاضافة الى واحد ولا وحدة مع المغايرة
واما الثاني فاما ان يكون ذا جهة واحدة او ذا جهتين فالاول لا خلاف في استحالة توجه الامر والنهي
معا اليه الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما الثاني ففيه النزاع كالصلوة في الدار المغصوبة فانها

قد

قد اشتملت على جهتين احدهما كونها صلوة والاخرى كونها غصبا وفيه النزاع فمنع منه جماعة الامامية
والزيدية والظاهرية والحنابلة وهو مروي عن مالك وهو اختيار فخر الدين الرازي وذهبوا الى ان
الصلوة غير واجبة ولا صحيحة ولا يسقط بها الغرض ولا عندها ووافقهم على ذلك القاضي ابو بكر الرازي
الا في موضع واحد فانه قال يسقط الغرض لا بها بل عندها وهذا الذي اخترناه وهو مذهب الجمهور من المتكلمين
وقال الغزالي وجماعة من الاشاعرة بالجواز لنا ان المامور به مطلوب التحصيل فلا حرج في فعله والمنهي عنه
مطلوب العدم ويتعلق بفعله الحرج والجمع بينهما ممتنع لا يقال انما يمتنع الجمع لو اتحد الوجه اما مع تعدده
كالصلوة في الدار المغصوبة حيث كان لها جهتان صلوة وغصب وكل منهما يصح انفكاكه عن الاخرى فلم لا يجوز
في الامر من حيث انها صلوة والنهي من حيث انها غصب كما لو قال السيد لعبده خط الثوب ولا تدخل الدار
فخاط الثوب في الدار فانه يكون ممتثلا للامر بالخياطة عاصيا لنهي الدخول فاستحق العقوبة باحد اعتباريه
والاحسان بالاخر كذا الصلوة هنا اشتملت على امرين احدهما مطلوب الوجود والاخر مطلوب العدم و
تغايرهما لانا نقول ان الصلوة في الدار المغصوبة صلوة لانها صلوة خاصة بكيفية مخصوصة وثبوت المكيف يقتضي ثبوت
المطلق فالصلوة مامور بها لقوله اقيموا الصلوة ولانا نقول له متعلق الامر والنهي ان اتحد لزم تكليف ما لا يطاق
والخصم يسلم انه ليس من هذا الباب وان تغايرا فان تلازما كان كل منهما من ضرورات الاخر والامر بالشي
امر بما لا يتم ذلك الشي الا به ويعود المحذور وهو كون متعلق الامر والنهي واحدا وان لم يتلازما صح
تعلقهما بهما اجماعا وهو غير صورة النزاع لا يقال يجوز انفكاك احدهما عن الاخر في الحكم الا انهما في الصورة
المعينة يتلازمان لانا نقول فيكون المامور به في الصورة الخاصة منهيا عنه وهو محال واما الصلوة في
الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل اجماعا الا عند من جوز التكليف بالمحال
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها الحركة والسكون وهما مشتركان في حقيقة الكون
اعني الحصول في الحيز وشغله وهذا الشغل منهي عنه فاحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه فيستحيل ان يكون هذه الصلوة
مامورا بها لاستلزام الامر بالمركب الامر باجزائه فيكون هذا الجزء مامورا به منهيا عنه والصلوة والغصب
وان تغايرا لكن مطلق المعين جزء ماهية هذه الصلوة منهي عنه فهذه الصلوة لا يكون مامورا بها نعم الصلوة
مطلقا مامور بها ولا نزاع فيه بل في هذه الصورة تيل عليه لا نزاع في ان الفعل المعين اذا امر به بعينه لا ينهى عنه
وانما النزاع في الفعل المعين اذا كان فردا من افراد الفعل المامور به هل ينهى عنه وبقي ما نختمه وجوازه ظاهر
اذ تعلق الامر بالماهية ليس امرا بشي من افرادها ولانه لو امتنع ذلك لامتنع النهي عن فعل ما لان نفس الفعل مامور
به لكونه جزء من الفعل المامور به وكل منهي عنه فرد من افراد نفس الفعل وفيه نظر لان النزاع في صحة الصلوة في
المغصوب بالشخصية لا في مطلق الصلوة ثم لو كان المعين المعين منهيا عنه كان باطلا وهو خلاف مذهبهم وبين
الصلوة في الدار المغصوبة والمثال الذي ذكروه فرق فان الخياطة غير الدخول ولا تلازم بينهما ولهذا صح
اجتماع الامر والنهي والصلوة المامور بها ليست المطلق بل الواقعة على الوجه المطلوب شرعا بان يستجمع شرائطه ولهذا
لا يصح ان نقول الصلوة بغير طهارة صلوة والصلوة مامور بها احتج المخالف بوجوه احدها قد كرهت الصلوة في الاماكن
المخصوصة والاوقات المخصوصة وكما يتضاد الوجوب والتحريم كذلك يتضاد الوجوب والكراهة الثاني لو لم
تصح الصلوة في الدار المغصوبة لما سقط التكليف به والتالي باطل بالاجماع فان احدا من العلماء لم يامر الظلمة

بقضاء صلوتهم في الاماكن المغصوبة فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فان الباطل غير مسقط للغرض الثالث
لو لم تقع الصلوة لكان البطلان لاتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اجماعا ولا اتحاد فان الامر
بالصلوة والنهي عن الغصب واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما وهو التغاير وعدم التلازم والجواب
عن الاول ان متعلق الاحكام ان اتحد معنى التكليف بمثل هذه الصورة وان تغاير لم يقدر لرجوع النهي الى وصف
منفك مثل التعرض لنقاب الابل في الصلوة في المعاطن وكسيل الوادي في الصلوة في الوادي والتعرض للرشاش في الحمام
وغير ذلك من النظائر وفيه نظر لان التعرض لهذه الاشياء لازم للصلوة المخصوصة الى هنا وعن الثاني بمنع الاجماع
على سقوط القضاء فان الامامية اجمعوا وجوب قضائها وهو مذهب احمد بن حنبل وجماعة من الفقهاء ولو كان ذلك
اجماعا لما خفي عنهم وعن الثالث ما تقدم من ان يكون الذي هو غصب منهيا عنه وهو بعينه صلوة فلا يكون مامورا
بها والكون المطلق وقد ينقسم الى نوعين الغصب والصلوة وهما وان انفك احدهما عن الاخر الا انهما في هذه
الصورة متلازمان اذ فعل العبد هنا الحركة والسكون لا غير وهما منهيان وايضا لو صحت الصلوة لصح صوم يوم
النحر بالجمعين والاعتذار بان نهي التحريم لا يعتبر فيه تعدد الابدال ضعيف وهذه المسئلة قطعية اما من يعتقد
البطلان فلاستلزام الصحة الجمع بين النقيضين وهو مستحيل قطعا واما من يعتقد الصحة فيعتمد على الاجماع تذنيب
قال ابو هاشم من توسط ارضا مغصوبة عصى باللبث والخروج وجعل متعلق الامر والنهي معا وهو خطأ لاستلزامه
التكليف بالمحال فان الخروج متعين عليه للامر فيعلم انتفاء المعصية به بشرطه فلا يكون متعلق النهي وفيه نظر
فان الخروج تصرف في ملك الغير فيكون حراما ويمنع وجوبه بل الواجب ترك التصرف في ذلك وكونه في الزمن
لا يتم الا بالخروج مستند الى فعله الذي هو التوسط فلا يتلو وجوبه **البحث الخامس** في التضاد بين تحريم
الوصف ووصف الاصل اعلم ان الشيء اذا كان حرام الوصف كان مضادا لوجوب اصله وهو مذهب الشافعي
خلافا لابي حنيفة وصورة المسئلة انه اذا وجب الصوم وحرم ايقاعه في يوم العيد او وجب الطواف ونهي عن
ايقاعه مع الحدث والاصل في ذلك ان القائلين بصحة الصلوة في الدار المغصوبة قسموا النهي الى ما يرجع الى ذات
المنهي عنه فيضاد وجوبه والى ما يرجع الى وصف المنهي عنه لا الى اصله وقد اختلفوا فعند ابي حنيفة الصوم من
حيث هو مشروع مطلوب ومن حيث انه واقع في يوم النحر غير مشروع وايقاعه في حال الحدث منهي عنه والبيع
من حيث انه بيع مشروع ومن حيث وقوعه مقرونا بشرط فاسد او زيادة في العوض وفي الربوا منهي عنه والطلاق
من حيث انه طلاق مشروع ومن حيث وقوعه في الحيض منهي عنه ووطي الوالد من حيث انه حراثة مشروع
ومن حيث وقوعه في غير المنكوحة مكروه وجعل ابو حنيفة هذا قسما ثالثا وزعم ان ذلك يوجب فساد الوصف
لا انتفاء الاصل لانه راجع الى الوصف لا الاصل فجعل الحرام هو ايقاع الصوم يوم النحر لا الصوم الواقع
فيه والشافعي الحق هذا بكراهة الاصل ولم يجعله قسما اخر والشافعي خرج عن قاعدته في طلاق الحائض وتاول
ذلك بان صرف النهي عن اصله ووصفه الى تطويل العدة او لحوق الندم عند الشك في الولد وابو حنيفة خرج عن
قاعدته في بطلان صلوة المحدث دون طوافه لان الدليل دل على كون الطهارة شرطا في صحة الصلوة لقوله عم
لا صلوة الا بطهور نفي للصلوة لا نهي لنا انه لا فرق عند اهل اللغة بين قوله حرمت عليك الصوم في هذا اليوم
وبين قوله حرمت عليك ايقاعه فيه اذ لا معنى لايقاع الصوم في اليوم سوى فعله فيه واذا كان فعله فيه محرما
كان ذلك مضادا لوجوبه لا محالة ولو قال السيد الطلب منك الخياطة وانهاك عن ايقاعها وقت الزوال فاذا خاط

وقت

وقت الزوال لم يات بالمطلوب فان المكروه هي الخياطة الواقعة وقت الزوال لا الوقوع في وقت الزوال
مع بقاء الخياطة مطلوبة اذ ليس الوقوع في الوقت شيئا منفصلا عن الواقع والصلوة في الاوقات المكروهة
والاماكن المكروهة ومن الفقهاء من منع من صحتها فلا يرد عليه شيء لترددها في ان النهي نهي عن ايقاع الصلوة
او من امر اخر مقرون ومنهم من صححها وصرف النهي عن اصل الصلوة ووصفها الى غيرها وتفاصيل المسئلة ليست على
الاصولي بل الى نظر المجتهد في الفروع وليس على الاصولي الا حصر الاقسام الثلاثة وهو ما يرجع النهي فيه الى
ذات المنهي او وصفه او خارج وحكمها في التضاد وعدمه **البحث السادس** في ان النهي هل يدل على الفساد اختلف
الناس في ذلك والتحقيق ان نقول المنهي عنه ضربان احدهما ما لا يصح فيه معنى الفساد والصحة والاجزاء
كالجهل والظلم ونحوهما مما لا يتعلق به احكام شرعية وثانيهما ما يصح فيه ذلك كالطلاق والنكاح والبيع والصلوة
فيتعلق الاحكام بذلك فاذا قلت النهي هل يدل على الفساد ام لا فانما نشير بذلك الى الثاني من القسمين
وقد اختلف العلماء فمنهم من قال انه يدل على الفساد ومنهم من منع ومنهم من لم يجعله دالا من حيث اللغة و
يدل من حيث الشرع ونحن نقول ان النهي ان كان من الشرع لغيره لم يدل على الفساد وذلك كالنهي عن البيع وقت
النداء خلافا للشيخ ابي جعفر الطوسي ره من علمائنا ولمالك واحمد وان كان النهي عن الشيء لنفسه او لوصفه فان
كان في العبادات دل على الفساد وان كان من المعاملات لم يدل على الفساد وهو اختيار ابي الحسين البصري
وفخر الدين الرازي وقال الجمهور من فقهاء الشافعية ومالك وابو حنيفة والحنابلة واهل الظاهر كافة وجماعة
من المتكلمين ان النهي يدل على الفساد مطلقا وذهب جماعة من الاشاعرة كالقفال والغزالي وغيرهما وجماعة من
المتكلمين الحنفية وجماعة من المعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار الى انه لا يدل على
الفساد مطلقا ومنهم من قال يدل من حيث الشرع لا من حيث اللغة واليه ميل السيد المرتضى ره فهيهنا مقامان الاول
ان النهي في العبادات يدل على الفساد وبيانه ان المراد بفساد العبادة عدم الاجزاء وهو متحقق مع النهي لانه بعد
الاتيان بالمنهي عنه لم يات بالمامور به فيبقى في عهدة التكليف اما المقدمة الاولى فلان المنهي عنه ليس المامور به فان
المنهي عنه قبيح والمامور به حسن وهو انما اتى بالمنهي عنه فلم يكن اتيا بالمامور به كما لو امر بصلوة متصلة واما الثانية
فظاهرة فان تارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب لما تقدم من ان الامر للوجوب فان قيل يجوز ان يكون
فعل المنهي عنه سببا للخروج عن العهدة فلا استبعاد في ان يقول الشارع لا تصل في الثوب المغصوب وان فعلت
اسقطت عنك الفعل ولان اللفظ لا يدل عليه بمنطوقه اذ لا يفيد الا المنع من الفعل والفساد وعدم الاجزاء وهما
متغايران ولا بمفهومه لانتفاء التلازم فانه لا يلزم من النهي الفساد كما لو قال لا تصل بالثوب المغصوب وان صليت
صحت صلوتك ولو كان الفساد لازما للنهي لزم التناقض ولان النهي لو دل على الفساد لكانت الصلوة في الاوقات
المكروهة والاماكن المكروهة فاسدة والجواب قد بينا ان المنهي عنه مغاير للمامور به فاذا لم يات بالمامور به لم يخرج
عن العهدة فضلا عن ان ياتي بالمنهي عنه فانه اولى بعدم الخروج والمثال الذي ذكره لو وقع لدل على ان النهي ليس عن
الصلوة ولا عن صفتها بل عن وصف منفك كما في الصلوة في الاماكن المكروهة والفرق بينه وبين الصلوة في
المكان المغصوب ان مماسة الانسان ليس من ماهية الصلوة ولا مقدمة لشيء اخر من اجزائها فيكون اتيا بعين
الصلوة المامور بها من غير خلل غير انه ضم الى ذلك الفعل فعلا اخر محرما ولا يقدح ذلك في الخروج عن العهدة
وبه ظهر الجواب عن النهي في الاماكن المكروهة والاوقات المكروهة لرجوع النهي هناك الى وصف خارج عن

ماهية الصلوة ومجموع الامر والنهي دل على الفساد بالالتزام فان النهي دال على المنع وقد ثبت ان النهي عنه مغاير للمامور به فلا يكون فعله اتيا بالمامور به فلا يخرج عن العهدة فلا يكون مجزيا وهو المراد بالفساد هنا المقام الثاني في ان النهي في المعاملات لا يدل على الفساد وقد عرفت ان الفساد في المعاملات يراد به عدم ترتب احكامها عليها فاذا قيل هذا منع فاسد كان معناه لم يفد الملك واذا قيل طلاق فاسد كان معناه انه لم يفد بينونة ولا تحريما واذا قيل نكاح فاسد كان معناه لم يبح اباحة البضع اذا ثبت فنقول لو دل النهي على الفساد بهذا المعنى لدل اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام والكل باطل فانتفت الدلالة اما انتفاء الاولين فظاهر اذ لفظ لا تبع ليس موضوعا للفساد بمعنى عدم ترتب حكم البيع عليه ولا بمعنى هو جزئه واما انتفاء الثالث فلان شرطه هذه الدلالة الملازمة الذهنية وهي منتفية فانه لا يلزم من تصور تحريم البيع تصور عدم ترتب عدم حكمه عليه ولا استبعاد في ان يقول الشارع نهيتك عن البيع وان فعلت تحصل لك الملك كالبيع وقت النداء وكذا نهيتك عن ازالة النجاسة بالماء المغصوب او عن الثوب المغصوب في حصول الطهارة ونهيتك عن الذبح بسكين الغير لكن لو فعلت الذبيحة ولا تناقض في حرمت عليك الطلاق وامرتك به واحمك اياه والوطي في الحيض يلحقه احكام الوطي الصحيح من لحوق الولد ووجوب المهر والتحليل للزوج الاول وايضا النهي عن العقد او الايقاع انما يدل اذا صدر عن حكيم على قبحه ووجوب الاخلال به او على كراهية له وقد يكون الفعل قبيحا مكروها وحكمه ثابت لان قبح البيع لا ينافي ثبوت الملك به فانه قد نهي عن البيع لان الملك لا يقع به تارة ولانه مفسدة في نفسه وان وقع به الملك تارة ولانه يتشاغل به عن واجب نحو البيع مع تعين وجوب التحريم فاذا امكن ذلك امكن ان يكون النهي عن البيع او غيره لغرض مغاير لانتفاء احكامها لا يقال ينتقض ما ذكرتم بالنهي في العبادات بانه يدل على الفساد لانا نقول قد بينا اختلاف الفساد في العبادات والمعاملات احتج القائلون بانه يدل على الفساد بوجوه احدها الفعل المنهي عنه معصية والملك نعمة والمعصية تناسب المنع من النعمة ومحل الاعتبار يعطي هو والمناسبة جميع المناهي الواردة الثاني المنهي عنه لا يجوز ان يكون منشا المصلحة الخالصة او الراجحة والا لزم ان يكون الامر والنهي بخلاف الحكمة ولا منشاء المصلحة المساوية والا لكان النهي عبثا وايضا الاشتغال بالعبث محذور عند العقلاء والقول بالفساد يقضي الى دفع هذا المحذور فوجب القول به فوجب ان يكون منشاء المفسدة الخالصة او الراجحة وعلى كلا التقديرين يجب الحكم بالبطلان لاشتماله على عدم تلك المفسدة الثالث قال ص من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد والمنهي عنه ليس من الدين فيكون مردودا ولو ترتب عليه حكمه لم يكن مردودا الرابع الاجماع منعقد على الفساد فانه لم يزل العلماء يستدلون على فساد الزنا والربا بمجرد النهي الخامس النهي نقيض الامر وقد ثبت انه يدل على الاجزاء فالنهي يدل على الفساد السادس النهي يدل على مفسدة خالصة او راجحة والقول بالفساد سعي في اعدامها فلا يكون مشروعا قياسا على جميع المناهي الفاسدة السابع لو ثبت احكام المنهي عنه لكان طريق ذلك الشرع اما امرا او اباحة او تخييرا وكل ذلك يمنع منه النهي الثامن النهي عن الفعل اذا منع منه وجب ان يكون ما تضمن احكامه التابعة له التاسع الاجزاء يعاقب الفساد فاذا كان النهي ينفي كون الشيء شرعيا قال اخر لا نعلم الا شرعا فليس بعد ذلك الا الفساد العاشر لو لم يعقل من النهي الفساد لم يكن التحريم دليلا عليه فكان لا يعقل من قوله حرمت عليكم امهاتكم فساد هذه الانكحة وبطلانها والجواب عن الاول افادة الملك عن المعصية نعمه ايضا فناسب الشرعية ويمنع الفساد في جميع المناهي الواردة مع انه يجوز ان يكون الحكم عليه بالصحة مناسبا للنهي فان زوال الملك عن البايع لارتكاب المنهي عنه امر مناسب له وعن الثاني ما تقدم من جواز كون الفساد الامر نفس المنهي عنه بل المفعة عن ضل مطلوب الشارع وعن الثالث ان البيع وقت النداء يوصف بامرين احدهما انه غير مطابق لامر الله

تم والثاني انه سبب الملك والقول بالاول ادخال في الدين ما ليس منه فكان ردا واما الثاني فلا نسلم انه ليس من الدين حتى يكون القول به ردا فانه نفس النزاع وايضا انما يكون مدخلا للربا والفعل المباح في الدين ~~فلا يخرج الا ان يريد~~ اذا اعتقد انه من الدين فان الزاني وفاعل المباح لا يكون مدخلا للزنا والفعل المباح في الدين فلم لا يجوز ان يريد وان الفاعل لما نهي عنه مدخلا للفعل في الدين او لاحكامه والاول باطل فان المزيل للنجاسة بالماء المغصوب لا يعتقد ان ذلك من الدين بل يعتقد انه بدعة وان ارادوا الثاني منعنا انه ليس من الدين لا يقال فح لو فعل الانسان ذلك معتقدا انه من الدين لزم ان يكون مردودا عليه فلا يثبت احكامه لانا نقول انما يجب ان يكون رد من الدين لا غير وانما يكون كذلك اذا جعلناه بخلاف ما اعتقده كما لو قال انسان من رام الدخول الى داري فهو مردود افاد انه مردود من الدار ولا يلزم عدم ثبوت احكامه واجاب قاضي القضاة بوجوه الف لفظ الرد يفيد نفي استحقاق الثواب لان الرد ضد القبول والقبول يفيد استحقاق الثواب فلفظ الرد كالنهي في اقتضاء القبح ونفي استحقاق الثواب ونحن نقول ان المنهي عنه لا يستحق به الثواب ب يجب ان يبين ان الحكم باجزاء الفعل ليس من الدين ثم ترده وهذا انما يتوجه على من قال في استدلاله ان الاجزاء ليس من الدين لا الى من قال ان الفعل نفسه ليس من الدين ثم استدل بذلك على انتفاء احكامه ج النهي ابلغ من لفظ الرد لان طاعات الكافر مردودة وليست منهيا عنها فاذا لم تظهر دلالة النهي على الفساد فلفظ الرد اولى بذلك د هذا خبر واحد لا يصح التعلق به في ذلك وعن الرابع بالمنع من رجوع الصحابة الى النهي في الجمع ولهذا حكموا في كثير من المنهيات بالصحة فلا بد وان يكون احد الحكمين للقرينة فعليكم الترجيح وهو معنا لانا لو حكمنا بالفساد لكان الحكم بعلمه في بعض الصور تابعا للظاهر ولو قلنا انه لا يقتضي الفساد كان اثباته في البعض لدليل منفصل لا يكون تابعا للظاهر وعن الخامس لا يلزم من دلالة الامر على الاجزاء دلالة النهي على الفساد لامكان اشتراك الاشياء المتضادة في الاحكام سلمنا لكن لما دل الامر على الاجزاء وجب ان لا يدل النهي عليه لا ان يدل على الفساد وعن السادس ما تقدم من ان النهي قد يكون لوصف عارض لا لفساد في الماهية وعن السابع لا نسلم انحصار طريق دلالته ثبوت الاحكام في الامر والايجاب والاباحة فانه لا نقول نهيتكم عن البيع واذا بعتم على هذا الوجه فقد ملكتم او بالعقل وعن الثامن بالمنع من الملازمة والاحكام تابعة لوجود الفعل او لصحته في نوع وعن التاسع ان اردتم بان النهي ينفي كونه شرعيا انه ينفي كونه مرادا او طاعة او قربة فصحيح وان اردتم نفي الاحكام الشرعية فممنوع واذا كان له الاجزاء والفساد لا يعلمان الا شرعا فيجب ان لا يستفيد احدهما من مطلق الامر لاحتمال الامرين ولا يعلم الا شرعا ولا شرع فيه فيكون فاسدا لانا نقول وفساده لا يعلم الا شرعا ولا شرع فيه فيكون صحيحا والصواب التوقف عن حكم بصحة او فساد على دليل منفصل وعن العاشر ان مطلق التحريم لا يدل على الفساد كما قلنا في النهي وانما علم فساد نكاح الامهات بغير وضع النهي في اللغة وعلى الجهل بدليل **البحث السابع** في مواضع من هذا الباب وقع فيها الخلاف الاول قال ابو عبد الله البصري المنهي عنه اذا كان متى فعل على الوجه المنهي عنه انتفى عنه شرط من شرائط الشرعية فانه يجب ان يفسد كبيع العرب ومتى لم ينتف عنه شرط من شرائطه لم يفسد اعترضه ابو الحسين بان الفساد يجب لو كان ذلك شرطا في صحته ولو لم يكن شرطا في صحته لم يجب فساده ولا فرق بين الشرط الشرعي وغيره فلا معنى للتقييد بكونه شرعيا وايضا اذا فسد لانتفاء شرط الشرعي فان علمتم علم ذلك بظاهر النهي فقد سلمتم ان ظاهر النهي يدل على الفساد وان علمتم بقرينة فاخبرونا عن ذلك القرينة ليكون قد اشرتم الى الفرق بين ما يدل على الفساد في النهي وبين ما لا يدل وان قالوا علمنا ان ذلك شرط في الصحة بدليل غير النهي نحو ان يعلم ان الوضوء شرط في الصلوة ثم

بنهي النبي صلعم عن الصلوة بغير وضوء فنعلم انها فاسدة بغير وضوء وقد اشار قاضي القضاة الى ذلك
قلنا فنحن نعلم الفساد بما دل على ان الوضوء شرط في صحتها فانا اذا علمنا ذلك علمنا فساد الصلوة اذا لم يكن
الوضوء سوا نهى عن الصلوة بغير وضوء او لا قالت المنهي عنه الفاسد هو ما توصل به الى تحليل محرم في الاصل
كاكل الميتة واستحلال الفروج وغير الفاسد ما لم يكن وصلة الى محرم في الاصل وهذا باطل فان مرادهم ان
كان ان الحرام صار به حلالا على التحقيق فهي مناقضة لانه اذا صار به حلالا فهو صحيح غير فاسد اذ لا
معنى لكون الوصلة صحيحة الا انها وصلة الى تحليل هذا المحرم من الفروج ثم هنا امور نهي عنها وهي وصلة الى
تحليل ما كان حراما وهي غير فاسدة كبيع حاضر لباد وهو منهي عنه وقد صار به ملك الغير حلالا للمشتري
وان ارادوا بذلك انه اذا توصل بالمنهي عنه الى تحليل ما هو حرام في نفسه لا يجوز ان يصير حلالا لزم
تعليل الشيء بنفسه لان معنى كون هذه الوصلة المنهي عنها فاسدة كونها لا يوصل الى تحليل هذا المحرم فكانهم
قالوا انما لم يوصل الى اباحة هذا المحرم لانه لا يوصل الى اباحته مع ان النهي عن الفعل اذا كان لمعنى يخصه
اقتضى فساده كبيع الحر فاذا لم يكن لمعنى يخصه لم يقتضي فسادا كالبيع في وقت النداء وهو باطل فان المقتضي
للفساد هو فقد شرط من شرائط الصحة ولا يمنع ان يرجع ذلك تارة الى الشيء المنهي عنه كالا يمتنع ان يرجع
الى غيره فان بيع المحجور عليه منهي عنه لمعنى في العاقد لا في العقد ومع ذلك فهو فاسد لا يقال ما يخص العاقد
والمعقود عليه يتعلق بالعقد ويرجع اليه لانا نقول فيجب بيع حاضر لباد لان النهي عن ذلك انما كان لمعنى
في المتعاقدين وفيه نظر الرابع قال بعضهم ما نهى عنه لحق الغير لا يفسد وما نهى عنه بشرط شرعي فانه يفسد و
هذا باطل فان الانسان قد نهي عن بيع ملك غيره لحق ذلك الغير فانه لو اذن فيه جاز ومع ذلك يفسد العقد
لو لم ياذن وفيه نظر ويدل على هذه الصلوة في الدار المغصوبة فقال جل الفقهاء وابو اسحق النظام الصلوة
مجزية مسقطة للغرض ومنع الجبائيان والامامية والظاهرية والزيدية من ذلك لما تقدم ولان صحة
الصلوة اما ان يراد بها انها داخلة تحت التعبد او انها تقوم مقام ما يدخل تحت التعبد والاول باطل لاستحالة
التعبد بالقبيح والثاني يكفي في نفيه ان لا يدل دليل على انها تقوم مقام ما تدخل تحت التكليف واذا لم
يدل دليل على ذلك ولا هي داخلة تحت التكليف وجب اعادتها لبقاء التعبد وعلى هذا المقرر لا
يجوز صلوة من ستر عورته بثوب مغصوب وعليه المعتزلة واختلفوا في سترها بثوب مملوك اذا لبس فوقه
ثوبا مغصوبا فجوزها بعضهم لان صلته في الثوب الاعلى ليس من الصلوة ومنعها الاخرون لان قيامه
وقعوده تصرف في كلا الثوبين وهو الحق عندي وقالت المعتزلة ايضا ان المودع والغاصب اذا طولب
برد الوديعة والغصب فتشاغل بالصلوة مع اتساع الوقت لا يصح صلوته وان ضاق الوقت بحيث يخاف
الفوات لو تشاغل بالرد لم تبطل الصلوة ان لم يتضرر المالك بالتاخير ضررا شديدا وان تضرر بطلت صلوته
وكذا المصلي وهو يرى من يغرق او يهلك بنار ويرجو تخليصه بطلت وهو حق لقبح الصلوة في هذه
المواطن اجمع اما ايمان الغاصب في الدار المغصوبة فانه حق وطاعة لان ذلك ليس تصرفا في الدار فلا
يكون قبيحا وكذا لو منع من الخروج عن الدار التي غصبها فان صلوته صحيحة لانه مع المنع ينتفي تحريم القعود
واذا جاز له القعود صحت صلوته وكذا لو صلى في ملكه وقبض يده على رجل فمنعه من التصرف لان ذلك
وان كان قبيحا فليس من الصلوة قالوا والذبح بسكين مغصوبة لا يقتضي تحريم الذبيحة لان الذبح منهي عنه

وقبيح

وقبيح الا انه لما كان وصلة الى اباحة اللحم كان كالبيع الذي هو وصلة الى اباحة التصرف والنهي
لا يدل على فساده مثل ذلك لانه نهي عنه لقبحه في نفسه لانه ليس وصلة الى اباحة اللحم ولو
كان الذبح مما تعبدنا به وكذلك لانا اذا علمنا ان الغرض بالذبح التصدق باللحم وعلمنا ان اللحم يصير مباحا
بالذبح بسكين مغصوبة جاز التصدق به والماء المغصوب اذا ازيل به النجاسة والسكين المغصوبة اذا
وقع به الختان كالمملوك في ازالة النجاسة وازالة ذلك القدر من اللحم فلم يبق بعد ازالتها وبعد قطع ما
يجب قطعه في الختان ما يتوجه الامر اليه فيتمثل قالوا والصوم في شهر رمضان مع الخوف على النفس يسقط
به الغرض لانه لم يوجب عليه في الصوم امتثال وانما اخذ عليه الكف عن المفطرات وليس بجيد عند الامامية
لانه قد اخذ عليه فعل نية الصوم ومن حقها ان تكون طاعة وكلف الكف في هذه الافعال ومن حق الكف
عنها ان يكون طاعة حتى يكون صوما والكف مع الخوف على النفس معصية وكلف ان ينوي الصوم وفي
ضمن كونه صوما كونه طاعة واذا كان الصوم معصية لم يمكن ان ينوي به الطاعة لا يقال نية الصوم لا
يدخل في ضمنها نية الطاعة ولا من حق الصوم ان يكون طاعة لانا نقول نمنع ذلك لانه يجب ان يوقعه متقربا
الى الله وايضا يلزمكم مثله في الصلوة وادعاء الاجماع في احدهما كادعائه في الاخر وقد سئل المعتزلة انفسهم
فقالوا كما لم يبق بعد ازالة النجاسة بالماء المغصوب نجاسة زال فلم لا يبقى مثله في الصلوة المغصوبة وان كانت
قبيحة فانها تقوم مقام الصلوة الواجبة في المصلحة فلا يبقى بعدها مصلحة واجاب قاضي القضاة بان الامة
اجمعت بان الذي يسقط فرض الصلوة هو ما دخل تحت التكليف ولهذا لما كانت الصلوة بغير الطهارة غير داخلة
تحت التكليف لم يقم مقامها الواجب والصلوة في الدار المغصوبة لم تدخل تحت التكليف قال المرتضى تصح الصلوة
في الصفة المغصوبة لقضاء العادة بان صاحبها لا يحظر الصلوة على حارفيها والتعارف كالاذن وكذا من ليس
بغاصب لو دخل الدار مختارا للعادة بان الناس يسوغون الصلوة لغير الغاصب اما من صلى وهو يدافع
الاجنبي فان صلوته صحيحة لان وجه النهي ما يتنافى المدافعة في التثبت والخشوع والطمانينة الكاملة ويجب نعلم
صحة الصلوة وان قصدت وهو يدافع الاجنبي ومضى على اداء ما يجب عليه ثم قال الايمان اذا جعلناه اعتقادا
بالقلب او قولا باللسان صح في الدار المغصوبة لانه لا تعلق له بالدار على كلا التفسيرين بخلاف الصلوة حيث
كان بها عاصيا ومتصرفا في ملك غيره وفيه نظر فان الايمان اذا جعلناه اقرارا باللسان كان تصرفا في ملك الغير
باحداث كون في بعض اعضائه وهو منهي عنه لو لم يجوز صلوة الموي باجفانه لشدة مرضه

البحث الثامن

في ان النهي هل يدل على الصحة ام لا نقل ابو زيد عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن ان النهي يدل على الصحة وخالفهما
جماهير المحققين والاشاعرة احتج الجمهور بوجهين الاول لو دل اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه باطل فالمقدم
مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان الثاني ان الصحة عبارة عن ترتب احكام الفعل عليه والنهي لغة انما يدل
على طلب ترك الفعل فلا اشعار له بغير ذلك نفيا ولا اثباتا بشيء من الدلالة ليس الثاني اجمعنا على وجود
النهي من غير صحة كما في بيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وقوله صلعم دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فلو كان النهي يدل على الصحة لزم صحة هذه المنهيات وليس كذلك بالاجماع او وجود
الدليل من غير وجود مدلوله وهو خلاف الاصل احتجا بان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والتالي باطل اما
الاول فلان الالفاظ الموضوعة اذا اطلقت انما يراد ما وضعت له ظاهرا سواء كان الوضع من اللغة او الشرع

او العرف ولهذا اذا اطلق لفظا وكان وضعه لمعنى حملناه على متعارفه الشرعي والعرفي عوض من اللغة والعرف واما ثانيا فلانا نعلم انه لم ينه في صوم يوم النحر عن الامساك المطلق ولا في نكاح الامهات عن الالتقاء وكذا باقي الالفاظ فلم يبق النهي متوجها الا الى الشرعي فنقول ذلك المعنى الشرعي اما ان يكون تحققه او لا والثاني باطل والا لزم تكليف ما لا يطاق فثبت الاول واذا امكن تحقق الصوم الشرعي في يوم النحر ثبت المطلوب فان الشرعي هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع فالنهي عن صوم يوم النحر يدل على انعقاده اذ لو استحال انعقاده لما نهي عنه فان المحال لا يؤمر به ولا ينهى عنه فلا يقال للاعمى لا تبصر كما لا يقال له ابصر والنهي عن الزنا يدل على انعقاده واجيب عنه بوجوه احدها المنع من وجود عرف الشرع في هذه الاسماء وليس بجيد لما بيناه من ثبوت حقائق الشرعية الثاني سلمنا ان له عرفا لكن في الاوامر والنواهي ممنوع وعلى هذا فالنهي انما هو عن التصرف اللغوي دون الشرعي وليس بجيد فانا قد بينا ان النهي لم يقع في هذه المنهيات عن اللغوي بل عن الشرعي فان الحائض لم تنه عن الصلوة اللغوية لجواز ان تدعو اجماعا الثالث نمنع ان يكون عرف الشرع المنعقد بل ما يمكن صحته فيحمل عليه جمعا بين الادلة ولا يلزم من كون التصرف ممكن الصحة وقوع الصحة وليس بجيد فان امكن الصحة انما هو الصحيح اذ ما لا صحة فيه شرعا لا يمكن صحته شرعا الرابع ما ذكرتموه يقتضي صرف النهي عن ذات المنهي عنه الى غيره فانه لو كان منهيا عنه في عينه استحال ان يكون عبادة منعقدة ومطلق النهي عن الشيء يدل على النهي عن عينه الا ان يدل دليل فلا معنى لترك الظاهر من غير ضرورة وليس بجيد لدلالة ما قلناه على صرف النهي الى غيره الخامس ولو كانت الصلوة عبارة عن الصحيحة لدخل الوضوء وغيره فيهما والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وليس بجيد فان الشرط ليس جزءا من المسمى ولو قيدنا الصلوة بالصحيحة لم يدخل الوضوء فيها ولا غيره من الشرائط فكذا مع الاطلاق السادس النقض بالمناهي المذكورة كبيع الملاقيح والمضامين وصلوة الحائض اما بان قوله صلعم دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم محمل فيه الصلوة والنكاح على المعنى اللغوي على خلاف الوضع لدليل دل عليه وقوله صلعم لا صلوة الا بطهور نفي لا نهي السابع يجوز حمل النهي على النسخ كما اذا قال للوكيل لا تبع فانه وان كان نفيا في الصيغة لكنه نسخ في الحقيقة والتحقيق ان الشرعي ليس منحصرا في الصحيح المعتبر في نظر الشرع اذ ليس المراد به المامور به لاستحالة النهي عنه بل ما وضع اللفظ بازائه سواء كان صحيحا او باطلا وبالجملة فالمسألة لا تخلو من تعسف ما **البحث التاسع** في التخيير في النهي فصل ابو الحسين هنا تفصيلا جيدا فقال النهي عن الاشياء اما ان يكون نهيا عنها على الجمع او عن الجمع بينها او نهيا عنها على البدل او عن البدل فالاقسام اربعة الاول النهي على الجمع بان يقول الناهي للمخاطب لا تفعل هذا ولا ذاك ويوجب عليه الخلو عنها اجمع وتلك الاشياء قسمان احدهما ان يمكن الخلو اجمع فيصح النهي الثاني ان يمتنع فيقبح الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق ولا فرق بين ان يكون ايجابا للخلو من الشيء ونقيضه او منه ومن ضده اذا لم يكن هناك ضد غير المنهي عنها الثاني النهي عن الجمع مثل لا تجمع بين كذا وكذا فان كان الجمع ممكنا جاز النهي اجماعا الا ان يكون ملجأ الى الجمع بينهما فلا يحسن نهيه وان لم يكن الجمع ممكنا استحال النهي عنه لانه عبث الا عند من جوزه كالاشعرية الثالث النهي عن البدل مثل لا تفعل هذا ان فعلت ذاك او فعلت هذا بان يكون كل واحد منهما مفسدة عند الآخر وهو يرجع الى النهي عن الجمع بينهما الرابع النهي عن البدل ويفهم منه امران احدهما ان ينهى عن ان يفعل شيئا ويجعله بدلا عن غيره وذلك يرجع الى النهي عن ان

يوصل

يقصد به البدل وهو غير ممتنع الثاني ان ينهى عن ان يفعل احدهما دون الآخر بل يجمع بينهما وهو قبيح ان تعذر الجمع وحسن مع امكانه وامكان الاخلال به واعلم ان جماعة من المعتزلة جوزوا امكان خلو المكلف من الافعال اجمع كالمستند والمستلقي وكانت الاكوان باقية والباقي مستغن عن المؤثر فان امكن قبح جميع افعال الجوارح جاز تناول النهي لها اجمع اما اذا كانت الحال بحالة لا يصح خلوه فيها من الافعال فلا يمكن قبح جميعها والاولى ان لا ينفك عن القبيح وان يكون معذورا فيه وقد يصح ان يقبح منه كل افعاله على وجه ويحسن على آخر فمن دخل زرع غيره على سبيل الغصب فله الخروج بنية التخلص وليس له التصرف بنية الفساد ويصح ان يقبح بعض بتصرفه على كل حال والنهي عن الضدين على الجميع يقبح من حيث يستحيل وجودهما معا فلا يقع من حكيم قال السيد المرتضى واعلم انه غير ممتنع في فعل ان يقبح لكون ما يتحد مثله معدوما ولا يمتنع ان يكون صلاحا اذا كان غيره معدوما فغير ممتنع على هذه الجملة ان ينهى الحكيم عن فعلين مختلفين على التخيير والبدل بان يقبح كل واحد منهما بشرط عدم الآخر فلا يمكن القول بقبحهما جميعا على الاطلاق لان الاشتراط الذي ذكرناه يقتضي انهما متى وجدا لم يقبح واحد منهما ومتى وجد احدهما قبح لا محالة فالنهي عن المختلفين اذا صح ما ذكرناه على سبيل التخيير صحيح جائز وليس يجري المختلفان في هذا الحكم مجرى الضدين لان كل واحد من الضدين متى وجد وجب عدم الآخر وما يجب يتعذر كونه شرطا في قبحه وهذا في المختلفين اشبه وكذا المتماثلات واعلم ان بعضهم منع من تحريم احد امرين لا بعينه وهو خطأ لامكانه مثل لا تكلم زيدا او عمرا فقد حرمت عليك كلام احدهما لا بعينه ولست احرم عليك الجميع ولا واحدا بعينه وهذا امر معقول لا شك فيه احتج بان ورد النهي للجمع دون التخيير كقوله تع ولا تطع منهم آثما او كفورا وليس بشيء لان التعميم هنا من خارج الامر الزائد

المقصد الخامس في العموم والخصوص وفيه ابواب الباب الاول في العموم وفيه فصول الاول في الفاظه وفيه مباحث الاول في تعريفه قال ابو الحسين العام كلام مستغرق لجميع ما يصلح له لانه المعقول من كون الكلام عاما فان قولنا الرجال عام من حيث استغرق جميع ما يصلح له وكذا لفظة من في الاستفهام فانها تستغرق كل عاقل ولا يرد التثنية مثل رجلان ولفظ العدد كثلاثة رجال فان ذلك لا يستغرق كل ما يصلح له فانه يصلح لهذين الرجلين ولهذين الآخرين وكذا ثلثة يصلح لكل ثلثة ثلثة من الرجال ولا يستغرقهما اجمع ولفظ النكرة عام على البدل من حيث الجمع ويتناوله من حيث البدل لانه يتناول كل رجل على البدل قال وقد زاد قاضي القضاة ما احترز به عن التثنية والجمع فقال لفظ استغرق لجميع ما يصلح له في اصل اللغة من غير زيادة فان التثنية والجمع انما يكونان بزيادة تدخل على الواحد واعترضه ابو الحسين بانه ينتقض بالعدد فان قولنا عشرة تستغرق احادها بلا زيادة وايضا يخرج منه اسم الجنس اذا دخله اللام مثل الرجل والرجال فان لام الجنس زيادة دخلت على الاسم وفيه نظر فان العشرة وان استغرقت اجزاءها الا انها لا تستغرق جزئياتها ولا فرق بين العشرة وكل لفظ يدل على معنى مركب والغالب استعمال الزيادة في اجزاء الجملة واعترض على ابي الحسين في حده بوجوه احدها انه عرف العام بالمستغرق وهو مرادف وليس المراد تعريف اللفظ الثاني انه غير مانع لدخول ضرب زيد عمرا فانه لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح وليس بعام الثالث يدخل فيه عشرة وفيه نظر

للمنع من الترادف في العام والمستغرق وقولنا ضرب زيد عمرا جمله والمحدود المفرد وعشرة وان استغرقت احادها لكنها لا تستغرق كل عشرة فهي بمنزلة رجل ورجال وقال السيد المرتضى العموم ما تناول لفظه شيئين فصاعدا وينتقض بالمثنى والمجموع المنكر واسماء العدد الا ان نجعلها عامة بالنسبة الى ما يندرج تحتها وقال الفرا العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا واحترز بقولنا من جهة واحدة عن قولهم ضرب زيد عمرا وعن قولهم ضرب زيد وعمرو فانه قد دال على شيئين ولكن بلفظين لا بلفظ واحد ومن جهتين لا من جهة واحدة واعترض بخروج المعدوم والمستحيل فان مدلولهما ليس بشيء والموصولات لانها ليست بلفظ واحد ويدخل فيه المثنى واسماء العدد فان عشرة ليست عامة وهي مع اتحادها تدل على شيئين وقيل العام هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعدا مطلقا معا فقولنا اللفظ وان اشترك بين العام والخاص الا انه يفيد اختصاص العموم بالالفاظ لكونه من عوارضها وقولنا الواحد احتراز عن مثل ضرب زيد عمرا وقولنا الدال على المسميين ليندرج تحته الموجود والمعدوم ويخرج عنه المطلق كرجل ودرهم واسماء الاعلام فان النكرة وان اصلحت الا انها لا تتناول الجميع معا على البدل وقولنا فصاعدا احتراز عن اثنين وقولنا مطلقا احتراز عن عشرة وفائدة نحوها ولا حاجة الى قولنا من جهة واحدة في الاحتراز به عن المشتركة والمجازية اما من يعتقد العموم فيهما فلا يكون الحد مع هذا القيد جامعا واما من لا يعتقده فلان المشترك غير دال على مسمياته معا بل على طريق البدل وكذا الحقيقة والمجاز وفي الحد ما يمنع النقض بهما وهو قولنا الدال على مسميين معا وقيل ما مسميات باعتبار امر مشترك فيه مطلقا ضربة فقولنا اشتركت فيه يخرج به نحو عشرة ومطلقا ليخرج المعهودون وحيث ليخرج نحو رجل وفيه نظر فانه تعريف بالاخفى ومع ذلك فهو يرد لان قوله مسميات ان عنى بها انها مسميات باسم العلم فهو خطاء وان عنى به مطلق التسميه دخل فيه نحو عشرة ولا يخرج باعتبار امر مشترك فيه فان العشرة دلت على مسميات باعتبار امر مشترك فيه وهو الانضمام وقال الامام فخر الدين العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فان الرجال مستغرق لجميع ما يصلح له ولا يدخل عليه النكرات لعدم الاستغراق وكذا التثنيه والجمع لصلوحهما لكل رجلين ولكل ثلثه والالفاظ العدد الاستغراق الخمسة كل خمسة ويخرج بحسب وضع واحد المشترك والحقيقة والمجاز فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا وفيه نظر فان المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح له وكذا الحقيقة والمجاز وقيل انه اللفظة الداله على شيئين فصاعدا من غير حصر فخرج باللفظة المعاني العامة والالفاظ المركبة وبالداله الجمع المنكر فانه يتناول جميع الاعداد على وجه الصلاحية لا الدلالة وعلى شيئين المثنية ومن غير الحصر اسماء العدد وفيه نظر فان الجمع المنكر يدل على شيئين فصاعدا والاقرب ان العام هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده فخرج بالواحد نحو ضرب زيد عمرو وبالباقي النكرة ومع تعدد موارده الدال على معنى واحد ولا ينتقض باسماء العدد لتناولها ما لا يتناهى من مراتبها قوة وعدمه فعلا **البحث الثاني** في معروضه اختلف الناس هنا في ان العموم هل هو من عوارض المعاني بعد اتفاقهم على انه من عوارض الالفاظ حقيقة فقال قوم وهو الاكثر انه ليس حقيقة فيها وهو اختيار ابي الحسين البصري والغزالي والسيد المرتضى وجماعة من المحققين وقال الاقل انه حقيقة فيها والذين منعوا الاطلاق حقيقة

اختلفوا

اختلفوا في الاطلاق مجازا فنفاه قوم واثبته الاخرون لنا انه لو كان حقيقة في المعنى لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطيه لكونه من علامات الحقيقه واما بطلان التالي فظاهر اذ لا يوصف شيء من المعاني الخاصه الواقعة في امتداد الاشارة كزيد وعمرو بكونه عاما لا حقيقه ولا مجازا وفيه نظر فانا لم نجعل العموم من عوارض كل معنى حتى ينتقض بمثل زيد وعمرو بل جعلناه عارضا لكل كلي ذي افراد متعددة فلا يرد ما ذكر نقضا وايضا فان اسماء هذه المعاني لا يعرض لها العموم حقيقه ولا مجازا فان كان عدم اطراده في المعاني يبطل عروضه لها حقيقه كان عدم اطراده في الالفاظ يبطل عروضه لها حقيقه ايضا احتج المثبتون بان اهل اللغه اطلقوا اطلاقا شائعا عم العطا والانعام والخصب والخير والمطر وغيرها وهذه الامور من المعاني لا من الالفاظ والاصل في الاطلاق الحقيقه اجيب بان من لوازم العام ان يكون متحدا ومع اتحاده متناولا لامور متعدده من جهة واحدة والعطا الحاصل لزيد غير الحاصل لعمرو وكذا المطر وغيره بخلاف اللفظ الواحد كالانسان وحقيقة عموم المطر والخصب ان يكون بجملته حاصلا لكل واحد منهم وهو يستحيل بل جملة المطر يحصل بجملة الناس واجزاؤه لاجزائهم اما لفظ المشركين فان تناوله لهذا ولهذا على حد واحد وليس يتناول جزء منه لشخص وجزء منه لاخر وليس في الوجود فعل واحد هو عطا ويكون نسبته الى زيد وعمرو واحده وان كانت حقيقته واحده في العقل وكذا الرجل له وجود في الاعيان وفي الاذهان وفي اللسان فالعيني لا عموم فيه اذ ليس في الوجود رجل مطلق بل اما زيد وعمرو وليس يشملهما شيء واحد وهو الرجولية واما في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلاله ونسبته الى عمرو وزيد في الدلالة واحدة فيسمى عاما باعتبار نسبته دلالته الى المدلولات واما الذهني فالرجل يسمى كليا من حيث ان العقل اذا شاهد صورة زيد استفاد معنى الرجل فاذا راى عمرا لم يستفد منه صورة اخرى وكان ما اخذه اولا نسبته الى عمرو المتجدد كنسبته الى الاول فهذا معنى كليه ويجوز ان يكون عاما بهذا الاعتبار من حيث انه يتحد ويطابق بماهيته بمعاني الجزئيات المندرجه تحته من جهة واحده كمطابقة اللفظ العام لمدلولاته واذا كان عروض العموم للفظ انما كان لمطابقته مع اتحاده للمعاني من جهة واحده فهذا بعينه متحقق في المعاني الكليه بالنسبه الى جزئياتها فصح اطلاق العموم عليها لكن بنوع من المجاز **البحث الثالث** في الفرق بين المطلق والعام اعلم ان كل شيء متحقق في الاعيان او متصور في الاذهان فان له ماهية وحقيقه يتميز بها عما عداه ويكون هو به ما هو لا يشاركه فيها غيره ثم تلك الحقيقه قد يعرض لها عوارض وتتصف بامور وتلك العوارض والامور غير داخله في الحقيقه بل خارجة عنها والمفهوم من تلك الحقيقه يكون مغايرا للمفهوم من تلك الامور سواء كانت تلك الامور من اللوازم او من العوارض المفارقه وسواء كانت ايجابا او سلبا فاذا تقرر هذا فنقول المطلق هو اللفظ الدال على تلك الحقيقه من حيث هي هي لا باعتبار كونها واحدة او كثيرة او عامه او خاصه بل ولا من حيث هي مجرده عن تلك الاعتبارات فان اعتبار تجردها مغاير لاعتبارها من حيث هي هي فالانسان من حيث هو انسان لا واحد ولا كثير ولا لا واحد ولا كثير ولا عام ولا خاص بل هو صالح لعروض اي هذه الامور عرض فالحيوان اذا اخذ من حيث هو كان مطلقا واذا اخذ باعتبار عروض العموم كان عاما ان تكن معينة وكانت شاملة وان كانت معينة فهو اسم العدد وان لم تكن معينة ولا شاملة فهو الجمع المنكر فاذن العام اخص من المطلق والفرق بينهما فرق بين اخذ

الماهية صالحة للعروض واخذها مع العروض والفرق بين المطلق والنكرة ظاهر فان المطلق هو اللفظ
الدال على الماهية لا باعتبار الوحدة ولا الكثرة وان كانت لا تنفك عنها والنكرة لفظ دال على الماهية بقيد
وحدة غير معينة ويسمى الشخص المنتشر وبهذا ظهر فساد قول من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه
فان كونه واحدا او كونه غير معين قيدان زائدان على الماهية **البحث الرابع** في اقسام العام المفيد للعموم
اما ان يكون افادته لغة او عرفا او عقلا والاول اما ان يفيده على الجمع او على البدل والذي يفيده على
البدل اما ان يفيده لكونه اسما موضوعا للعموم او لانه اقترن به ما اوجب والموضوع للعموم اما ان
يتناول العالمين وكلا انتم عابدون ما اعبد والبعض كمتى المختصة بالزمان واين وحيث المختصين بالمكان
او يتناولهما معا كلفظة كل واما المفيد للعموم باعتبار الداخل عليه فاما في الثبوت وهو لام الجنس الداخلة
على الجمع كالرجال والاضافة كعبيدي واما في العدم كالنكرة المنفية واما المفيد للعموم على البدل فالنكرة
المثبتة على اختلاف مراتبها في العموم والخصوص والمفيد للعموم عرفا كقوله تع حرمت عليكم امهاتكم فانه
يفيد عرفا تحريم وجوه جميع الاستمتاع والمفيد عقلا ثلثة احدها ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته فيقتضي
ثبوت الحكم اينما وجدت العلة الثاني ان يكون المفيد للعموم ما يرجع الى سؤال السائل مثل ان يسال صلى الله عليه وآله
عمن افطر فيقول عليه الكفارة فيعلم العموم لكل مفطر الثالث دليل الخطاب عند من يقول به كقوله ع في سائمة
الغنم زكوة فانه يدل على النفي في كل ما ليس بسائمة واعلم ان اللفظ اما خاص مطلقا وهو ما يمنع فيه الشركة
كزيد وعمرو واما عام مطلقا كالمعلوم والمذكور اذ لا يخرج منه معدوم ولا موجود واما عام وخاص بالاضافة
كالمؤمنين فانه عام باعتبار شموله لاحاد المؤمنين خاص بالاضافة الى جملتهم فانه يتناولهم خاصة دون
المشركين فهو عام باعتبار الالفاظ عام مطلق فان المعلوم لا يتناول المجهول والمذكور لا يتناول المسكوت عنه
في اثبات صيغته اختلف الناس في ذلك فذهبت المرجئة الى ان العموم لا صيغة له تخصه في لغة العرب وهو
مذهب السيد المرتضى وذهب جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء الى ان للعموم صيغة تخصه وهي
اقسام ثاتي ان شاء الله تع وذهب الاخرون الى كل صيغة يدعى فيها العموم فهي للخصوص حقيقة ومجاز فيما
علاه ونقل عن الاشعري مذهبان الاشتراك بين العموم والخصوص والوقف ووافقه القاضي ابو بكر على الوقف
ومن الواقفية من فصل بين الاخبار والوعد والوعيد والامر والنهي فقال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد
دون الامر والنهي لنا المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان الاول القدرة على وضع الالفاظ للعموم
ثابتة بالضرورة والداعي موجود فان الحاجة ماسة الى اعلام الغير معنى العموم والى التعبير عنه ليفهم السامع
ان المتكلم قصده وهو معنى ظاهر مشهور بين الناس يكثر تداولهم له ويحتاجون في اكثر محاوراتهم اليه ولا
مفسدة فيه ولا مانع من عقلي او نقلي واذا ثبت القدرة على الفعل والداعي وانتفى الصارف وجب وجود الفعل
اعترض الغزالي عليه بانه قياس في اللغة سلمنا الوجوب لكن نمنع عصمة الواضع حتى لا يخالف الحكمة سلمنا
لكن نمنع عدم الوضع فان المشترك موضوع ولا يخرج عن الوضع باشتراكه والجواب انا لم نستدل بما ذكرناه
على انه قياس بل استدللنا بوجود العلة على وجود المعلول ولا نعني بالواجب هنا الذي يستحق الذم تاركه
حتى يشترط العصمة واذا ضممنا الى دليلنا ان الاصل عدم الاشتراك تم المطلوب الثاني معنى العموم ظاهر
مشهور ويجري مجرى السماء والارض وغيرهما في ظهورهما وشدة الحاجة الى العبارة عنهما ولا مانع هناك

من

من الوضع فكما لم يجز مع هذه الاوصاف ان يتولى الاعصار لاهل اللغة ولا يضعوا للسماء والارض
لفظا يخص كل واحد منهما مع انهم قد وضعوا الاسماء للمعاني ولا لا حاجة شديدة اليه بل وضعوا للمعنى
الواحد الفاظا كثيرة كذا لا يجوز ان يهملوا الاستغراق ولا يضعوا له اسما يدل عليه وكيف يجوز من الامم
العظيمة في الاعصار المتمادية ان يضعوا الاسماء الكثيرة للمعنى الواحد وان يضعوا الفاظا لاصطلاحات
خاصة ويبعد لواعي وضع لفظ يختص معنى ظاهر الا يقال لا يمتنع من ذلك لهم اهمال ذلك فان العرب مع
كثرة تداولهم لم يضعوا الفعل للحال عبارة تخصه دون وضع الفعل المستقبل ولا وضعوا للاعتماد سفلا ولا للاعتماد
علوا ولا لرائحة الكافور ولا للكون يمنة ويسرة الفاظا تخصها مع ظهورها وشدة الحاجة الى التعبير عنها لانا
نقول اجاب قاضي القضاة بمنع ظهورها فلذلك لم يضعوا لها الفاظا اعترضه ابو الحسين بانه لا شيء اظهر
من رائحة الكافور ومفارقتها لرائحة المسك والاعتماد والملاقية ثم اجاب بانا اوجبنا للشيء الظاهر عبارة
تدل على التعبير عنه اما مفردة او مركبة وعند خصومنا ليس في اللغة كلام مفرد ولا مركب يدل على الاستغراق
وحده وهذه الاشياء لها عبارات يعرف بها وهي اسماء مضافة فاذا قلنا رائحة المسك والاعتماد سفلا او
علوا ويضرب الاذن يتميز هذه المعاني عن غيرها ثم اعترض نفسه بان الاشتراك بين الاستغراق
والبعض معنى معقول يشتد الحاجة الى التعبير عنه وتدعو الضرورة الى ان يجعل المتكلم غيره في تلك من
استغراق كلا مه او قصره على البعض فينبغي ان يكون في اللغة لفظ يفيده واجاب بحصول ذلك بالترديد
فنقول جاءني اما كل الناس او بعضهم فان قالوا ان في اللغة ما يفيد الاستغراق فهو قولنا استغراق قلنا
من مذهبكم خلاف ذلك وهو ان حسن الاستفهام والتاكيد والاستثناء يدل على عدم الاستغراق ونحن
نعلم حسن استغرقت اكل الخبز الا هذا الرغيف ويحسن الاستفهام والتاكيد فنقول استغرقت اكل الخبز
كله لا يقال الاستغراق يستغنى عنه بان يعدد المتكلم الاشخاص الداخلين تحت حكمه لانا نقول قد يريد الانسان
ان يعبر عن جميع الناس ليدل على حكم شامل لهم ويمتنع ان يعددهم واحدا واحدا ولا يكفي التقليل مثل كل من
دخل داري ضربته لانه دخل داري لحفاء على اكثر الاحكام كما اذا اراد ان يخبر بان كل انسان في الدار نائم
او ضارب او غيرهما مما يكثر تعدده ولم يعرف علة ذلك وقد يختلف بالنسبة الى الاشخاص فلا يمكن التعميم العلة
فيهم لا يقال انما يلزم ذلك لو كانت اللغة وضعية حتى اذا وضعوا اسما لعرض هو قائم في الاستغراق
وجب ان يضعوا له كلاما ايض ولا يلزم لو كانت توقيفية لانا نقول على تقدير التوقيف يجب اذا لم
يتوقفوا على وضع كلام لمعنى تشتد حاجتهم الى التعبير عنه ان يضعوا له كما ان المستحدث الصناعة
يلتجي الى وضع اسم لها وان كان اصل الوضع به وكذا من ولد له ولد واذا وجب ذلك في الشخص الواحد
فالامم الكثيرة في الازمنة المتطاولة المتصلة اوجب وجوب ذلك واما المنقول فوجوه احدها لو كانت
الالفاظ التي يدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص كما ذهب اليه القائلون بانه لا صيغة للعموم
تخصه لكان التاكيد يزيد الاشتباه والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية انه اذا قال رايت
القوم كلهم اجمعين يكون قد اكد لفظ كل وهي مشتركة بين الاستغراق وما تحته من المجموع والتاكيد
يفيد تقوية المعنى فيلزم زيادة الالتباس والابهام وهو باطل قطعا للعلم بانه مقاصد اهل اللغة
في ذلك الايضاح دون تاكيد الاشتراك ولو ارادوا تاكيد الابهام لم يعدوا الى هذا التوكيد ولفظة

التقليل نخه

اجمعين عندهم مشتركة ايضا وكل من دل على شيء بدلالة ثم تابع بين الادلة عليه فانه يتاكد ذلك المدلول
وجرى قولنا رايت القوم كلهم اجمعين مجرى رايت جمعا اما كل القوم او بعضهم ثم تكرر هذا الكلام مرة بعد
اخرى في انه يكون موكدا للالتباس الثاني لو كان لفظة كل وما اشبهها من الفاظ العموم للاشتراك بين الاستغراق
والبعض لجاز ان يكون لفظة كل موكدة للبعض كما جاز ان يكون موكدة للاستغراق والتالي باطل بالاجماع فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان كل واحدة من هذه الالفاظ حقيقة في الكل وحقيقة في البعض فلو جاز ان يتاكد بلفظة
كل جاز ان يتاكد بها البعض لا يقال ان لفظة كل واجمعين اكثر استعمالا في الاستغراق من غيره لانا نقول ان كانت
حقيقتها الاستغراق خاصة فهو مذهبنا وان كانت مشتركة لزم ما قلناه ولا يلزم من غلبتها زوال الاشتراك
والا فهو مطلوبنا لا يقال اذا رايت الناس كلهم اجمعين علمنا انه راى اكثر مما لو قال رايت كلهم اجمعين لانا
نقول اذا كان كل واحدة من لفظتي كل واجمعين لا يفيد هذه الكثرة وجب عليه الاجتماع مثله لان المركب
من الكلام انما يفيد تركيب معاني مفرده فقط ودستي زاين الثالث قال قاضي القضاة الذي يفسد قول المذاهبين
الى ان لفظ العموم مشترك بين الاستغراق وبين ما دونه ان اهل اللغة فصلوا بين لفظة العموم وبين النكرة
المثبتة كرجل ولم يتم ذلك الا مع القول بان في العموم صيغة من الاستغراق واعترض بان ذلك انما يدل على
فرق ما ذكرتم لان النكرة في الاثبات يتناول واحدا غير معين ولفظ العموم يفيد الجمع المستغرق وغير المستغرق
على البدل الرابع فرق اهل اللغة بين تاكيد العموم وتاكيد الخصوص فقالوا رايت زيدا نفسه ولم يقولوا اجمعين و
قالوا رايت القوم اجمعين ولم يقولوا نفسه فلما اختلف التاكيد لا بالقصد كذا يجب اختلاف المؤكد لا بالقصد
وهذه الدلالة من مبطل لما قول من جعل اللفظ التام للخصوص خاصة لا للجمع المشترك بين كل مجموع ولا يقع على
الواحد الا مجازا الخامس كل من اراد ان يخبر عن الاستغراق فلا بد له من استعمال هذه الالفاظ التي يدعي انها
للعموم لانه لا مندوحة له عنها وجرى مجرى كل الحقائق التي تفزع الى العبارات الموضوعة احتج منكر العموم
بان العلم بكون هذه الصيغ موضوعة للعموم اما ان يكون عقليا وهو محال اذ لا مجال للعقل في الوضع واما ان
يكون نقليا وهو باطل اذ لا تواتر والا لعرفه الكل والاحاد لا يفيد اليقين بل الظن والمسئلة علمية فلا يجوز
الاستدلال فيها بالظن والجواب المنع من كونه غير معلوم فان كل من استقرا اللغات علم بالضرورة كون لفظ
كل واجمع اجمعين للعموم سلمنا لكن نعلم بالعقل وله مجال في اللغة اللغات بواسطة مقدمات نقلية سلمنا لكن جاز التمسك
في هذه بالاحاد ونمنع كونها علمية واحتج القائلون بالخصوص بوجوه احدها ان الخصوص متيقن والعموم محتمل
فحمله على اليقين اولى الثاني غالب استعمال هذه الصيغ في الخصوص كما يقال جمع السلطان النجار والصياغ وكل صاحب
حرفة وانفقت دراهمي وعندي ذلك والاصل صرف الاغلب الى الحقيقة الثالث اذا قال السيد لعبده اكرم الرجال
ومن دخل داري فاعطه درهما فانه لا يحسن منه الاستفسار عنه اوفى مما يحسن لان الاستفهام طلب الفهم وطلب الفهم
عند حصول المقتضي للفهم عبث لكن من المعلوم حسن ان يقول العبد كل الرجال اكرمهم وكل داخل اعطيه او بعضهم حتى
الفساق الرابع لو كان قوله رايت الرجال مثلا للعموم لكان اذا اريد به الخصوص يلزم كذب الخبر كما لو قال
رايت عشرين وكان قد راى عشرة بخلاف ما اذا كان للخصوص واريد بها العموم الخامس لو كانت للعموم لم يفد تاكيدها
شيئا فيه ما افادت وذلك عبث السادس لو كانت للعموم لم يفد تاكيدها شيئا غير ما افادت وحللت لكان الاستثناء
نقضا لافادة الاستغراق باول الكلام ثم بالاستثناء رجع عن تلك الافادة كما قال ضربت كل من في الدار ثم نقول

لم اضرب

لم اضرب كل من في الدار ولان العموم لو استغرق لكان قوله ضربت الكل بمنزلة ضربت زيدا وعمرا
وخالدا ثم يقول الا زيدا ولما يحسن هنا فكذا ثم ولما حسن ثم دل على انها ليست للاستغراق السابع لو كانت
للعموم لما صح جمعها فان الجمع يفيد ما لا يفيده الواحد والاكثر بعد الاستغراق فلا يصح والتالي باطل لقولهم
منان ومنون الثامن يصح ادخال لفظتي كل وبعض على ما ادعيتم عمومه مثل كل من دخل داري اكرمه وبعض
من دخل داري من تكرير ولا نقض والجواب عن الاول المنع من تيقن الخصوص والا لم يكن العموم محتملا
وانتم قد ادعيتم به سلمنا لكن ذلك لا يدل على انه حقيقة في الخصوص فان التثنية متيقنة الارادة من
العشرة والا يلزم كون لفظة العشرة حقيقة في الثلاثة ومجازا في الزايد لا يقال الزيادة على الثلاثة في العشرة
متيقنة لانا نقول لو كانت متيقنة لامتنع الاستثناء والحاصل ان الخصوص ان كان كل المراد لم يكن متيقنا
وان كان مرادا في الجملة لم يدل على الوضع له سلمنا لكن يمنع عليها الاستعمال وما ذكرتموه من الامثلة وغيرها نادر
بالنسبة الى مظان العموم في هذه الصيغ سلمنا لكن الغلبة لا تدل على الحقيقة فان المجازات العرفية غالبة و
لم يخرج من كونها مجازات فيما غلب استعمالها فيه وعن الثالث حسن الاستفهام عن ارادة العموم لا يخرج
الصيغة عن كونها حقيقة في العموم ان التاكيد امر مطلوب كما اذا قال رايت السلطان حسن ان يستفهم
هل رايت السلطان نفسه او اتباعه وعدم حسن الاستفهام عن البعض لتيقنه لا يقتضي كونه حقيقة فيه
ولو كان حسن الاستفهام لاجل الاشتراك لوجب ان لا يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام
الممكنة ثم نقول الاستفهام اما ان يقع ممن يجوز عليه السهو او ممن لا يجوز عليه والاول قد يحسن لغير ما ذكرتم
الاول ربما ظن ان القائل غير متحفظ في كلامه وهو كالساهي فيستفهمه حتى ان كان ساهيا زال سهوه فاخبر
عن تيقن ولهذا اذا قال رايت كل من في الدار فيقال رايت زيدا فيهم فاذا قال نعم زالت البهمة لقلة
احتمال الخاص وقد لا يتحقق فيدعوا معرفته بشدة اهتمام السائل الى ان يقول لا التحقق رؤيته الثالث
قد يستفهم طلبا لقوة الظن الرابع ان يوجد قرينة تقتضي التخصيص مثل ما لو قال ضربت كل من في الدار وكان
فيها الوزير فان الظن يقتضي بعدم ضربه ومع المعارض يحتاج الى الاستفهام ليقع الجواب بخاص لا يقبل
التخصيص واما ان وقع ممن لا يجوز عليه السهو فذلك لان دلالة الخاص اقوى فيطلب الخاص بعد العام تحصيلا
لتلك القوة وعن الرابع ان الكذب انما يلزم لو لم يرد المجاز مع صلوحه كما لو قال رايت اسدا بخلاف العشرة والعشرين
فان لفظ العشرين لم يوضع للعشرة حقيقة ولا مجازا وعن الخامس ان المراد بالتاكيد التقوية والعلم بعدم
مجاز فيه المتكلم وعدم ارادة المخصص وايضا المتكلم اما ان يجوز عليه السهو فيحسن التاكيد لما تقدم او لا يجوز
فيفيد قوة الظن ويعارض بجواز المخصص مثل جاء زيد نفسه وتاكيد الفاظ العدد مثل عشرة كاملة ولان التاكيد
تقوية ما كان حاصلا فلو كان الحاصل هو الاشتراك لما كان ذلك الاشتراك على ما هو تقريره لا يقال التاكيد
يعين اللفظ لاحد مفهوميه لانا نقول انه يكون بيانا لا تاكيدا وعن السادس النقض بالفاظ العدد فانها
صريحة في ذلك العدد مع صحة الاستثناء والفرق بين الاستثناء والنقض ان الاستثناء متصل كالجزء من
الكلام لعدم استقلاله فيجب تعلقه بما تقدم فيصير الجملة شيئا واحدا يفيد ارادة ما عدا المستثنى بخلاف ضربت
كل من في الدار لاستقلال كل من الكلامين بنفسه فلا حاجة الى تعلقه بما تقدم عليه واذا لم يتعلق به افاد

الاول ضرب الجميع والاخر نفيه واما الثاني فلا جامع فيه ثم الفرق ان الاستثناء اخراج بعض من كل بخلاف ضربت زيدا وعمرا الا زيدا لانصراف الا زيدا الى زيد لا الى عمرو ولان زيدا ليس بجزء منه ولا اليهما معا لاستقلال كل منهما بنفسه فلا يشملهما لفظ واحد هو لهما فيكون الاستثناء قد دل على ان لفظه لكل مستعمله فيما عداه فصار نقضا بخلاف رايت كل الناس الا زيدا وايضا كونه حقيقة في الاستغراق لا ينافي جواز التجوز بغيره والاستثناء دليل على استعمال المجاز منه ثم نقول ظاهر العموم الاستغراق مع التجرد عن الاستثناء او مع عدمه فان قالوا بالاول ولم يتجرد في الاستثناء فلا يكون نقضا وان قالوا بالثاني منعناه لا على ان العموم انما يستغرق ما دخل عليه فاذا كان معه استثناء فهو داخل على ما عدا المستثنى وهو مستغرق له ولم يكن الاستثناء نقضا فانه لا فرق بين قولنا كل من في الدار الا بني تميم وبين قولنا كل من في الدار من غير بني تميم لان كل واحد منهما يفيد عموم الحكم فيمن عدا بني تميم وح لم يستعمل كل في غير ظاهرها ولا يكون الاستثناء نقضا والحاصل ان العموم فيما عدا المستثنى عنه كالمقيد بالشرط والصفة وكما لا يصح العموم المشروط كذا العموم المستثنى نقضه وعن السابع انه ليس بجمع في الحقيقة على ما اتفق عليه اهل اللغة وانما هو اشباع لحركة والحاق زيادة النون سلمنا كونه جمعا لكن قال سيبويه انه انما يجمع حالة الوقف اذا حكى لجمع المنكر وح لا تكون للعموم وعن الثامن ان لفظ العموم قد يستعمل في غيره مجازا من غير نقض وقد لا كذا لا يكون مكررا احتج القائلون بالاشتراك بوجهين احدهما ان الالفاظ التي يدعى عمومها قد استعملت في العموم تارة ولا نزاع فيه وفي الخصوص اخرى فان من قال من دخل داري وهبته قد يراد به العموم والاستعمال دليل الحقيقة في كلا المعنيين فيكون مشتركا فان الظاهر من استعمال اللفظ في شيء كونه حقيقة فيه لانه الاصل والا لتعذر علينا الحكم بكون اللفظ حقيقة في شيء اذ لا طريق سواه ولانه لو لم يكن حقيقة في العموم والخصوص لكان مجازا في احدهما واللفظ لا يستعمل في المجاز الا مع قرينة والاصل بخلافه ولو كان القرينة لعرفت ضرورة امتنع وقوع الخلاف فيها ولانا نعرف بنظر لانا لما نظرنا في ادلة المثبتين لهذه القرينة لم نجد فيها ما نصوا عليه الثاني حسن الاستفهام عن ارادة الجميع او البعض يدل على اشتراكه فيهما والجواب عن الاول ان ادعيت ان الاستعمال لا يكون الا مع الحقيقة بطل المجاز وان سلمت جوازه مع المجاز لم يبق مطلق الاستعمال دليلا على الحقيقة لا يقال الاستعمال مع كون المجاز على خلاف الاصل وعدم القرينة دليل على الحقيقة لانا نقول قولك المجاز على خلاف الاصل ظني والمسئلة علمية وايضا فالاشتراك على خلاف الاصل ايضا والمجاز خير منه عند التعارض ونمنع عدم القرينة ونسند طريق اخر على كون اللفظ حقيقة لا يدل على صحة هذا الطريق اعني الاستعمال لانا قد بينا فساده فلا يصير صحيحا لفساد غيره ونمنع انحصار الطريق والفرق قد ينازع فيه الاقل والاكثر اهل اللغة سلموا العموم سلمنا لكن لا نسلم انه لم يوجد ما يدل على المجاز في الخصوص وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود والسيد المرتضى على هذا عول وكلامه يدل على المطالبة بالادلة على كون هذه الصيغة مجازا في الخصوص مع انه شرع في الاستدلال على كونها مشتركة بين العموم والخصوص وعن الثاني ما تقدم من ان حسن الاستفهام لا يدل على الاشتراك احتج القائلون بالتعميم في الامر والنهي دون الخبر بانعقاد الاجماع على التكليف باوامر عامة ونواهي عامة فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما عم التكليف او كان تكليفا بما لا يطاق واما الخبر فليس بتكليف فلانه يجوز وروده بالمجهول من غير بيان كقوله تع ما اهلكنا

قبلهم

قبلهم من قرن والجواب لا فرق بين الامر والخبر فانه كما وقع التكليف باوامر عامة كذا وقع التكليف بالاخبار العامة مثل الله خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم وكذا عمومات الوعد والوعيد للانزجار عن المعاصي والانقياد الى فعل الطاعات واذا تساوى التكليف فلا فائدة في الفرق بين الامر والخبر وفيه نظر فان العموم قد يجامع الخبر

البحث السادس في صيغ العموم وفيه مطالب الاول في ان لفظتي كل وجميع للعموم ويدل عليه وجوه الاول

قولنا جائني كل فقيه يناقضه عرفا ما جاءني كل فقيه ولهذا يستعمل كل منهما في تكذيب الاخر وانما يتحقق التناقض اذا افاد كل الاستغراق لان النفي عن الكل لا يناقض الثبوت في البعض وفيه نظر لان التناقض لا يتوقف على ان يكون كل للعموم فانه على تقدير ان يكون موجبا جزئيا لا يكون نفيه سوى سلب كلي كما في قولنا واحد من الناس كاتب ليس واحد من الناس كاتبا التناقض اتحاد المورد الثاني لفظ الكل والبعض متقابلان وانما يحصل التقابل لو كانت لفظة الكل غير محتملة للبعض وفيه نظر فان القائلين بالخصوص يمنعون من التقابل بينهما سلمنا لكن يبقى في التقابل احتمال كل للعموم دون البعض الثالث سبق الفهم دليل الحقيقة واذا قال رايت كل من في الدار سبق الفهم الى ادراك الجميع ولو كان لفظ الكل مشتركا بين الجميع والبعض لما حصل السبق كما في الالفاظ المشتركة الرابع لو قال السيد لعبده كل من دخل فاعطه درهما فلو اعطى العبد كل داخل لم يتوجه عليه ذم ولو اعطى طويلة فقال السيد لم اعطيته مع اني اردت القصار كان للعبد ان يقول انك امرتني باعطاء الجميع دون القصار وهذا قد دخل وكل من سمعه لام السيد على تعنيفه وعذر العبد على فعله ولو انعكس الحال فاعطى العبد الطوال خاصة ومنع القصار كان للسيد لومه على منع القصار ولا يقبل عذر العبد بان فلانا قصير ولفظ السيد عام فلعله اراد الطوال واستحق العبد المواخذة وفيه نظر لان القائل بعدم العموم يمنع من عدم توجه الذم باعطاء الجميع ما قبل الاستفهام ولوم السيد على منع القصار لا باعتبار العموم بل باعتبار التخصيص مع احتمال اللفظ على السوية الخامس لو قال اعتقت كل عبيدي وكل نسائي طوالق حكم بعتق الجميع وطلاق النسوة بخلاف ما لو قال غانم حر وله عبدان اسم كل منهما غانم فانه يجب ان يستفهم منه مراده ولو كان لفظ الكل مشتركا لما افترقت البابان ولوجب الاستفسار فيه كما في غانم السادس الفرق واقع بين جائني فقهاء وجاءني الفقهاء ولولا دلالة الثاني على الاستغراق لما بقي فرق وفيه نظر لان الاشتراك في الثاني دون الاول كاف فيه والسابع التجاء اهل اللغة عند ارادة التعبير عن الاستغراق الى استعمال لفظتي الكل والجميع دون الجمع المنكر يدل على العمومية وكل ما فرض من القرائن يمكن فرض عدمه حتى انه لو كتب كتابا وقال اعملوا بكل ما فيه عم مع عدم القرينة والاعمى يفهم العموم مع عدم وقوعه على القرائن البصرية لفقد آلته والسمعية لفرض عدمها الثامن سمع عثمان قول لبيد وكل نعيم لا محالة زائل فقال له كذبت فان نعيم اهل الجنة لا يزول ولولا انه فهم العموم لما كان كاذبا وفيه نظر لمعارضة قول عثمان بقول الشاعر التاسع لو قال رايت كل من في البلد عد كاذبا بتقدير عدم رؤية البعض وفيه نظر للمنع من تكذيبه العاشر لو قال كل الناس علماء كذب به كل الناس علماء كذب به كل الناس ليسوا علماء ولو لم يكن كل للعموم لما صح التكذيب لجواز تناول كل واحد منهما غير ما تناوله الاخر الحادي عشر لو كان قول القائل كل لا يفيد العموم ولكن لا يعبر به تارة عن البعض وتارة عن العموم حقيقة لكان قول القائل كلهم بيانا لاحد الامرين لا تاكيدا له كما لو قال رايت عينا باصرة الثاني عشر لو قال اعط كل من دخل درهما حسن استثناء كل عدد شاء سوى الجميع واستثناء اي واحد شاء على الاطلاق والعلم بحسن الاستثناء معلوم من

من عادة اهل اللغة والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل لوجوه احدها المستثنى من الجنس لا بد وان
يحسن دخوله تحت المستثنى منه فاما ان يعتبر الوجوب مع هذه الصحة اولا والثاني باطل والا لما بقي الفرق بين
الاستثناء من الجمع المنكر والمعرف لاشتراكهما في الصحة والثاني باطل للعلم من اهل اللغة بالفرق فالمقدم
مثله فوجب ان يكون الجمع المستغرق يفيد العموم والثاني الاستثناء اخراج وانما يتحقق مع الدخول الثالث اكثر
اهل اللغة عليه وقول الاكثر حجة ولا جماعهم على انه اخراج جزء من كل والجزء يجب كونه جزءاً لكله الرابع الاستثناء
من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيكون في غيره كذلك اما الصغرى فبالاجماع فانه لو قال له علي
عشرة الا درهما لزمه تسعة ولو قال عشرة ولم يستثن لزمه عشرة واما الثانية فلانه لولاه لزم اما الاشتراك او المجاز
وكلاهما خلاف الاصل الخامس لو صح الاستثناء لاخراج ما يصح لا ما يجب لصح اضرب رجلا الا زيدا لصلاحية
دخوله تحت لفظه رجل ولصح رايت رجلا الا زيدا وفيه نظر لبطلان الاستثناء المستغرق وعدم دلالة رجل على
التعدد فان قيل الاستثناء لا يوجب التعميم فانه يصح من جمع القلة كالافعل والافعال والافعلة والفعلة
وجمع السلامة اي فرد شئنا مع ان شيئا من هذه لا يقتضي العموم بالاجماع ولانه يصح اصحب جماعة من الفقهاء الا زيدا
ومعلوم ان المستثنى هنا لا يجب دخوله تحت المستثنى منه المنكر ولانه يصح صل الا في اليوم الفلاني ولنا ان نستثني
ما شئنا من الايام ولو كان الاستثناء يخرج ما لولاه لوجب دخوله لكان الامر يقتضي الدوام والفور وقد
تقدم بطلانهما سلمنا لكن نمنع استثناء كل واحد من قوله من دخل داري اكرمه فانه لا يحسن منه استثناء الملائكة
والجن واللصوص ولا ملك الهند وملك الصين وهو كثير النظائر سلمنا لكن لا نسلم ان الاستثناء يقتضي وجوب
الدخول لولاه فانه يصح الاستثناء من غير الجنس اجماعا مع عدم الدخول وجوبا وصلاحية سلمنا لكن لا نسلم
انه لولا الوجوب لم يبق فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر والمعرف لجواز ان يكون الفرق غير ما ذكرتم سلمنا
لكن معنا ما يدل على الاكتفاء بالصحة وهو ان الصحة اعم من الوجوب فحمل اللفظ على الصحة حمل على الاعم
فائدة لحسن اكرم جماعة من العلماء الا زيدا واقتل فرقة من الكفار الا فلانا مع عدم وجوب الدخول والا لكان
المنكر للاستغراق سلمنا لكن ما ذكرتم انما يتم لو لم يتم المناقضة على الاستدلال حتى يتم الاستدلال بالمقدمتين
النقليتين على النتيجة نعم لو ثبت ان اللغات توقيفية تم ذلك لكن ذلك غير معلوم سلمنا دلالة الاستثناء
على العموم لكنه يدل على عدمه لانه لو كان للعموم لكان الاستثناء نقضا والجواب نمنع استثناء اي عدد شئنا
من جمع القلة فانه يصح اكلت الا الف رغيف ولا يصح اكلت كل الا رغيفة الا الف رغيف وفيه نظر لان الاستقباح
هنا لخصوص المادة وكون الاستثناء في اصحب جماعة من الفقهاء الا زيدا يخرج ما لولاه لصح فلم قلت انه في سائر
الصور كذلك على انا نمنع حسن ذلك في اللغة ولهذا يتأولونه ويقولون في اصحب رجالا الا زيدا ان الا بمنزلة
ليس كانه قال ليس زيدا منهم والامر وان كان لذاته لا يقتضي التكرار ولا الفور لكن لا يمنع منهما فيجوز ان يكون
اقتران الاستثناء به يوجب دلالته عليهما ولهم يحسن استثناء الملائكة والجن وملك الهند وملك الصين للعلم بخروجهم
عن الحكم والمقصود من الاستثناء الاخراج ولهذا يحسن استثناؤهم في المشتبه دخولهم فيه ولهذا يحسن من الله
استثناؤهم مثل الحمد لمن خلقت الا الملائكة ونظرت بعين الرحمة الى جميع الخلق الا الملوك المتكبرين على انه
مشترك الالزام فان الاستثناء لو كان يخرج من الكلام ما لولاه لصح لحسن استثناء الملائكة والجن لصحة
تناول الخطاب لهم ايضا ضعف قلنا الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب ولم نقل كل ما لولاه لوجب

يصح

يصح استثناؤه وفيه نظر فانه لو وجب دخولهم لقبح استثناؤهم لان المانع من الاستثناء عدم الدخول
الى هنا والاستثناء من غير الجنس ممنوع فان جماعة من الفضلاء منعوه سلمنا لكنه مجاز لان الاستثناء
مشتق من الثني والعرف وانما يحتاج الى العرف لو كان بحيث لولا الصارف لدخل ثم انه مشترك الالزام
فانه لولا الاستثناء لم يصح الدخول وانما قلنا بنفي المفارق بين الجمع المنكر والمعرف لان الجمع المنكر هو الذي
يدل على جمع يصلح ان يتناول كل واحد من الاشخاص فلو كان الجمع المعرف كذلك لانتفى الفرق وحمل الاستثناء
على الصحة وان كان اولى من حيث العموم لكنه معارض بان الصحة جزء من الوجوب فلو حملناه على الوجوب
لكنا قد افدنا به الصحة ولو حملناه على الصحة لم يفد به الوجوب والجمع بين الدليلين اولى سلمنا ان الاستثناء
من الجمع المنكر كان لدفع الصحة فلم لا يكون في كل ذلك والاصل عدم التناقض خصوصا قد قررنا ذلك
الوضع والاستثناء ليس بنقض على ما يأتي واعلم ان في هذه الوجوه الخمسة التي ذكرناها نظرا اما الاول فلانا
لو سلمنا الفرق فلم قلتم انه بالعموم وعدمه ولم لا يجوز ان يكون تكثر هذه الافراد وقلتها كما فرقوا بين جمع
الكثرة وجمع القلة وان لم يفد العموم اجماعا جاز ان يكون الجمع المعرف يقبله ما يفيده جمع الا العموم وبان
المنكر ليس بمشترك والمعرف مشترك واما الثاني فان الاخراج متحقق مع الصحة وعدمها كما يتحقق مع الوجوب
فانك اذا قلت رايت رجالا صح دخول زيد فاذا قلت الا زيدا خرج زيد من الصلاحية كما يخرج عنه كم في
المعرف من الوجوب واما الثالث ان ادعيتم انه اخراج ما لولاه لدخل قطعا منعنا دعواكم ولا برهان عليها وان
ادعيتم ما لولاه لدخل قطعا بحيث يدخل فعلا وصلاحية سلمناه والشيء قد يكون جزءا على طريق الصحة
وعلى طريق الوجوب فالاول نحو اضرب رجلا فانه يجوز ان يكون زيد جزءا منهم والثاني كالاعداد ورجح
فليس جزءا في نص اهل اللغة ان الاستثناء يخرج ما يجب ان يكون جزءا من كل واما الرابع فان الاستثناء من
العشرة انما يحسن لانه لولاه يصح دخوله في الخطاب لا لوجوب دخوله فان وجوب الدخول لا يمنع صحته لا يقال
كيف يجتمع فيه صحة دخوله ووجوبه لانا نقول صحة دخوله تحت العشرة يعني بها ان اسم العشرة يتناوله مع غيره
على سبيل الحقيقة ووجوب دخوله يعني بها انه لا يكون الخطاب حقيقة الا اذا دخل تحته ومعلوم ان الاول
داخل تحت الثاني واما الخامس فلان قوله اضرب رجلا الا زيدا يخصه لانا لا نسلم لكم انه يتناول كل رجل على البدل
على سبيل الوجوب لا سبيل الصحة فكان ينبغي ان يحسن استثناء زيد منه ليخرج من وجوب تناول الخطاب
له على البدل لا يقال انما لم يحسن ذلك لان قوله اضرب رجلا لا يتناول كل رجل على جهة الشمول والاستثناء يخرج ما
لولاه لصح دخوله تحته على جهة الشمول وما رايت رجلا الا زيدا فانه لا يستعمل لانه وان لم يفد رجلا بعينه فانا
نعلم ان رؤيته ما تناولت الا شخصا معينا عندنا والشيء المعين الواحد لا يجوز ان يستثنى عنه لانه لم يدخل معه
غيره على جهة الشمول ولا على جهة البدل فبطل الاستثناء لان رجلا لا يدل على التعدد والمستغرق يبطل

المطلب الثاني في ان من وما واين ومتى في الاستفهام للعموم هذه الصيغ اما ان تكون للعموم فقط او للخصوص
فقط او لهما على سبيل الاشتراك او للواحد منهما والجميع باطل الا الاول اما الثاني فلانه لو كان كذلك لما حسن
الجواب بذكر الكل لوجوب المطابقة بين السؤال والجواب والثاني باطل بالاجماع فكذا المقدم اما الثالث
فلانه لو كان للاشتراك لما حسن الجواب بعد الاستفهام عن الامكنة كما لو سأل من عندك لكان يجب
ان يقول تسألني عن الرجال او النساء فاذا قال عن الرجال قال عن العرب او العجم قال عن ربيعة او مضر وهلم

جزا الى ان يستوفي الممكن اذ ليس مشتركا بين الاستغراق وبين مرتبة معينة من مراتب الخصوص لعدم
القائل به لكن لا يحسن السؤال عن جميع المراتب لعدم تناهيها فيستحيل السؤال عنها مفصلا ولانا نعلم
استقباح اهل اللسان مثل هذا السؤال ولان الاصل عدم الاشتراك واما الرابع فهو باطل بالاجماع
وايضا يحسن في المجازات الاستثناء مثل من دخل داري اكرمه الا فلانا وفلانا وايضا لو قال اكرم من دخل
داري فاخذ العبد باكرام البعض استحق اللوم فان قيل لا نسلم انها ليست موضوعة للخصوص ويحسن الجواب
بذكر الجميع اذا وجد مع اللفظ قرينة تجعلها للعموم وحكم المركب يخالف حكم المفرد سلمنا لكنه مشترك ولا
يحسن جميع الاستفهامات لوجود قرينة المراد سلمنا عدم القرائن لكن انما يصح ذكر الكل لو لم يكن مفيدا للمطلوب
ولا شك في افادته المطلوب وغيره لان كان السؤال عن البعض وللمطلوب قطعا ان كان السؤال عن الجميع
بخلاف ذكر البعض فكان ذكر الجميع اولى سلمنا لكن نمنع قبح الاستفهام ولهذا يحسن الجواب عن قوله من
عندك اعن الرجال تسالني ام عن النساء وعن الاحرار او عن العبيد غاية ما يقال ان الاستفهام عن كل الاقسام
يقبح لكن ليس الاستدلال بعض تلك الاستفهامات على عدم الاشتراك اولى من الاستدلال بحسن
بعضها على الاشتراك وعليكم الترجيح سلمنا لكن نعارض بانها لو كانت للعموم فقط لما حسن الجواب الا
بقوله لا او نعم فان من عندك في تقدير اكل الناس عندك والجواب على تقدير عدم تلك القرينة لا يحسن
الجواب بذكر الجميع ونحن نعلم عدمه ولا عبرة لعدم تعلقه في غير اللفظ والا شاذه المنفية في حق الاعمى مع
حسن جوابه بالجميع ولانا لو كتبنا من عندك من الجواب بالجميع مع عدم جميع القرائن وهو لكان بعض قرينة
الاشتراك ولان الاجماع وضع على جواز تخلق المشترك عن جميع القرائن المعينة وذكرها هو اعم من المطلوب
يقتضي حسن الجواب عن الرجال مثل من عندك من الرجال لان تخصيص السؤال عن الرجال لا يدل على عدم
الحاجة الى السؤال عن النساء محتمل كما احتمل كون غرضه بالسؤال ذكر الجميع احتمل ان يكون غرضه السؤال
عن البعض والسكوت عن الباقي قوله ليس الاستدلال بقبح البعض على نفي الاشتراك اولى من الاستدلال
بحسن البعض على الاشتراك قلنا الاجماع على ان هذه الصيغة ليست مخصوصة ببعض المراتب دون بعض
فلو كان حقيقة في الخصوص لكانت حقيقة في جميع مراتبه فكان يجب الاستفهام عن جميعها ولما لم يكن علمنا
بطلان الاشتراك وحسن بعض الاستفهامات ما يدل على وقوع الاشتراك لما في الاستفهام من الفوائد
غير الاشتراك والسؤال لم يقع عن بقع التصديق حتى يجيب له الجواب بلا ونعم بل عن التصور وقوله من
عندك معناه اذكر الجميع ولا تخل احدا عندك الا واذكره وهنا لا يحسن الجواب بلا ونعم في ان صيغتي
من وما في المجازات للعموم ويدل عليه وجوه احدها لو كان مشتركا لما حسن العقل الا عند الاستفهام عن
جميع الاقسام الممكنة لكنه حسن فدل على عدم الاشتراك الثاني يحسن استثناء كل واحد من العقلاء عن
قوله من دخل داري فاكرمه الثالث لما نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعري لاخصمن
محمدا ثم جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة اليس قد عبد عيسى فتمسك بالعموم ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم
حتى نزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لا يقال السؤال خطا لان لفظ ما لما لا يعقل لانا نمنع ذلك لقوله
والسماء وما بناها في النكرة المنفية النكرة المنفية في معرض النفي للعموم لوجوه احدها صحة الاستثناء
الثاني العقلاء اذا ارادوا تكذيب ما اكلت شيئا قالوا قد اكلت شيئا فاراد اثبات الجزئي قطعا ولو كان السلب
لم ينافقا

لم ينافضا لما عرفت من عدم التناقض بين الجزئيين ولهذا اذا اراد الله تكذيب الكفار في السلب
الكلي حيث قالوا ما انزل الله من شيء جاء بموجبه جزئية فقال قد انزل الله الكتاب الذي جاء به موسى
الثالث لو لم يكون للعموم لم يكن قولنا لا اله الا الله نفيا لجميع الالهة ما عدا الله الرابع الاجماع من العلماء
على التمسك بتحريم نكاح كل عمة وكل خالة بقوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وتحريم قتل كل صيد
بقوله ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم ولا يورث القاتل ولا يقتل والد بولدها ولا يقتل مؤمن بكافر الى غير
ما لا يحصى كثرة ولما نزل قوله لا يستوي القاعدون الاية قال ابن ام مكتوم ولو كان ضريرا قال فنزل غير
اولي الضرر ففصل للضرر وغير عموم لفظ المؤمنين ولما نزل ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قالت الصحابة فاينا
لم يظلم نفسه فبين انه اراد ظلم النفاق والكفر الخامس النكرة المثبتة اما ان يقال يتحقق انها للعموم على سبيل
الجمع او الخصوص او مطلقا والاول باطل بالاجماع فلهذا احد لم يقل ان رايت رجلا مستغرق لكل رجل جمعا
واما الثاني والثالث فنقول ان كان موضوعا لشخص بعينه كان علما لا نكرة وان كان موضوعا للواحد
غير معين فنفيه انما يحصل باستغراق النفي وعمومه لعدم التغاير بين اثبات الحكم لشخص ما ونفيه عن شخص
ما في هذا الموضع بحيث ذكرنا في كتبنا المنطقية النكرة المثبتة في معرض الخبر ليست عامة لا على
الجمع ولا على البدل مثل جاءني رجل اما الجمع فظاهر واما البدل فلان الاخبار وقع عن مجيء شخص بعينه
فلا يعم واما في معرض الامر فللعموم على البدل لقوله اعتق رقبة للاجماع عن الخروج عن العهدة باي رقبة
كان ولان العموم البدلي لما كان كذلك في ان الجمع المعرف بلام الجنس للعموم الجمع اذا دخل عليه
لام العهد انصرف الى المعهود اجماعا وان دخل عليه لام الجنس افاد العموم خلافا للواقفية ولبعض الحاكم
لنا وجوه احدها لما طلب الانصار الامامة من قريش الثاني لما قاتل ابو بكر مانعي
الزكوة انكر عليه عمر رضي الله عنه بقوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج عليه لعموم اللفظ ولم ينكر
ابو بكر ولا غيره من الصحابة ذلك بل عدل ابو بكر الى الاستثناء قال اليس قد قال الا بحقها والزكوة من حقها
الثالث هذا الجمع يؤكد بما يقتضي العموم فوجب ان يفيده اما الاولى فظاهر لقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون واما الثانية فلانه يفيد التاكيد للاستغراق بالاجماع واذا كان كذلك وجب ان يكون كذلك قبل
التاكيد لان التاكيد يفيد تقوية المعنى الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا وانما
يحصل بالاستغراق لكان ثابت هذا اللفظ في اثبات حكم جديد وابتداء وصفي مستانف لا في تقوية الاول
فلا يكون مؤكدا لا يقال ينتقض بتاكيد جمع القلة بهذه المؤكدات بل وبالنكرة عند الكوفيين فانهم نقلوا
قد صرت البكرة يوما اجمعا وذلك كله لا يفيد الاستغراق فلو كان التاكيد يدل عليه لخرجت اللفظة عن مدلولها
بالتاكيد فيكون نقضا لا تاكيدا ولان سيبويه نص على ان جمع السلامة للقلة لانا نقول نمنع توكيد جمع القلة
والنكرة على قول البصريين ولا قوله في تاكيد القوم لافادته جميع اجزائه ونص سيبويه محمول على الجمع الخالي
من اللام الجنسية ولو لم يكن للعموم لم يفد اللام تعريفا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه على
تقدير الخصوص لا يحصل المعرفة فانه ليس بعض المجموع اولى من بعض فكان مجهولا فيجب صرفه الى الكل
ليحصل المعرفة لانه معلوم المخاطب واما بطلان التالي فلان اهل اللغة قالوا ان الالف واللام اذا دخلا
على الاسم صار معرفة لا يقال اذا افاد المنكر جمعا من الجنس افاد اللام تعريف ذلك الجنس لانا نقول هذه

الفاعدة كانت حاصلة قبل اللام فان قولك رايت رجالا افادت جنس الرجال فلم يبق للالف واللام فائدة
سوى الاستغراق الرابع يصح استثناء اي عدد شئنا وهو يفيد العموم على ما تقدم الخامس كثرة المعرف
اكثر من كثرة المنكر فتكون للعموم اما الصغرى فلصحة جاء رجال من الرجال دون العكس والمسمع فيه اكثر من المسمع
واما الثانيه فلان المفهوم من المعرف اما الجميع وهو المطلوب واما دونه وهو باطل فانه لا عددا اقل من الكل
الا ويصح ابدا له من الكل فثبت انه للكل الثاني اللام العهديه تعم فكذا الجنسيه اما الاولى فلانه من عهد
في ذكر رجال معينين ثم قال احدنا تلك من الرجال عقل منه جميعهم لان الذي جرى ذكره هو الجميع فليس
انصرافه الى البعض اولى من انصرافه الى الاخر واما الثانيه فلان الجنس هو المتعارف فاذا لم يكن عهد
وكان الجميع لعدم اولويه البعض احتج المانعون من وجوه احدها لو كانت للعموم لكان استعمالها في العهد
مجازا او اشتراكا وهما على خلاف الاصل الثاني يلزم التكرير في جاءني كل الناس والبعض في بعضهم الثالث
يوجب جمع الادمي الكتاب مع انه ما جمع الناس والاصل الحقيقه فهذه الصيغه حقيقة فيما دون الاستغراق
فلا يكون حقيقه فيه دفعا للاشتراك الرابع جاءني رجال اقتضى جمعا من الرجال غير مستغرق واللام افادت
التعريف بمن ابن جاء الاستغراق الخامس لو افاد الاستغراق لكان قولنا فلان يلبس الثياب بمنزلة
قولنا يلبس كل الثياب ومعلوم ان اهل اللغه لا يستحسنون ذلك الا على من لا يلبس شيئا من الثياب
فعلمنا ان قولنا فلان يلبس الثياب يفيد الجنس فنفيه يفيد نفي الجنس اصلا فلا للعموم وكذا ينبغي ان يوصف
كل واحد بانه لا يباشر النساء ولا ياكل الطعام لعدم مباشرته لجميع النساء والجواب عن الاول ان اللام للتعريف
فينصرف الى ما السامع به اعرف فان كان هناك معهود حمل عليه فان السامع به اعرف والا حمل على الجميع لانه
بالكلي اعرف من البعض لتعدد داله بعامه ووحدة الكل سلمنا لكنه مجاز في العهد لافتقار الحمل عليه الى قرينه
وهو من علامات المجاز وعن الثاني انه تاكيد وتخصيص لا تكرير ونقض وعن الثالث انه تخصيص بالعرف
مثل من دخل داري اكرمه فان العرف اخرج اللص وعن الرابع لا منافات بين افادة التعريف والاستغراق
خصوصا وقد بينا انه متى حمل على بعض غير معين نقض ذلك التعريف بجهالته وافادت الجنس حصلت بعد اللام
وعن الخامس ان النفي ورد على المثبت للكل وهو سلب جزئي يمكن معه صدق السلب الجزئي فيحمل عليه فيما عهد
سلب الكلي وما ذكرتموه قد عهد فيه السلب الكلي وكان محمولا عليه الشعب السادس في بقايا صيغ العموم منها
الجمع المضاف مثل عبيدي احرار وعبيد زيد لما تقدم من الاستثناء وغيره ولقوله تع ونادى نوح ربه فقال رب
ان ابني من اهلي متمسكا منه بقوله واهلك واقره على ذلك واجاب بما دل على انه ليس من اهله فلولا ان
اضافة الاهل الى نوح للعموم لما صح ذلك ولقوله انا مهلكوا اهل هذه القريه فهم ابراهيم من اهل القريه العموم
حيث قال ان فيها لوطا والملائكه اقروه على ذلك واجابوا بتخصيص لوط واهله بالاستثناء واستثناء امراته
من الناجين وايضا احتجت فاطمه ع على ابي بكر حيث منعها من فدك والعوالي في توريثها من ابيها بقوله تع
يوصيكم الله في اولادكم ولم ينكر عليها احد من الصحابه بل عدل ابو بكر الى روايته رواها عن النبي ص وهي
نحن معاشر الانبياء لا نورث وايضا لو قال عبيدي احرار دعتق جميع عبيده وكذا نسائي طوالق يطلق كل امراته
بالاجماع ولو لم يكن للعموم لم يجب ومنها الكنايه كقوله فعلوا فانها تقتضي مكنيا عنه والمكنى قد يكون للاستغراق
وقد لا يكون والكنايه تابعه ومنها اذا امر جمعا بصيغة جمع افاد الاستغراق فيهم لان السيد اذا امر

غلمانه

غلمانه بقوله قوموا استحق من يتخلف عن القيام الذم ولولا العموم لما كان كذلك ولا يجوز استفادة ذلك
من القرينه لو تهاان كانت من لوازم الصيغه ثبت المطلوب وان كانت من عوارضها فرضنا تجردها

فيما لحق بالعام وليس منه وفيه مباحث الاول

وفيه مباحث في ان الواحد المعرف بلام الجنس للعموم ذهب ابو علي الجبائي والمبرد و
جماعة من الفقهاء الى ان المعرف باللام للعموم سواء كان مشتقا او غير مشتق وذهب ابو هاشم وجماعة من
المحققين الى انها الجنس لا للعموم لنا وجوه احدها عدم تبادر العموم الى الفهم لو قال اكلت الخبز وشربت
الماء وفيه نظر للقرينه الثاني لا يجوز تاكيده بما يؤكد به الجمع فلا يقال جاء الرجل كلهم ولا اجمعون ولو كان
للعموم لصح كما جاز جاءني الرجال كلهم اجمعون وفيه نظر لاحتمال اشتراك تطابق الصيغ الثالث لا ينعت
الجمع فلا يقال جاءني الرجل العاقلون وقولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض مجاز لعدم الاطراد
ولانه لو كان حقيقه لكان الدينار الا صفر مجازا كما ان الدنانير الصفر لما كان حقيقة كان الدنانير الاصفر
خطأ او مجازا الرابع البيع من حيث هو جزء من مفهوم هذا البيع فيستلزم حل جزئه فلو كان لزم اباحة كل بيع
وهو معلوم البطلان لا يقال اللفظ المطابق انما يفيد العموم لو تجرد عن لفظ اليقين او انه يقتضي العموم
لكن لفظ التعيين يقتضي خصوصيته لانا نقول العدم لا مدخل له في التاثير وفيه نظر لانه شرط لا مؤثر
والاجود ان عدم الشرط يستلزم نافي العموم والاصل عدم التعارض وهو الجواب عن الثاني الرابع المطلق انما
يدل على الماهيه من حيث هي هي والماهيه غير وحدتها وكثرتها وتلك الماهيه كما توجد مع العموم
كذا توجد مع الخصوص فان هذا الانسان مشتمل على الانسان مع قيد هذا الانسان مشتمل على الانسانيه فالاتي
بهذا المفردات بالماهيه يخرج عن عهدة التكليف بالعمل بذلك النص فلا دلالة للفظ على العموم احتجوا بوجوه
احدها يجوز الاستثناء فيكون للعموم اما الاولى فلقوله تع ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واما الثانيه
فلان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب لما تقدم الثاني الالف واللام للتعريف وليس لتعريف الماهيه
لحصوله باصل الاسم ولا لواحد بعينه لعدم دلالة اللفظ عليه ولا لبعض مراتب الخصوص لعدم الاولويه فيكون
للجميع الثالث ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعليه لان قوله تع والسارق والسارقة يشعر بان استحقاق القطع
لمجرد السرقه وكذا واحل البيع مشعر بانه انما كان حلالا لكونه بيعا وهو يقتضي العموم في الحكم لعموم علته
الرابع اختلف الناس بين قائلين بثبوت العموم في الواحد والجمع وبين قائلين بعدمه فيهما فالقول بالفصل
خارق للاجماع وقد ثبت ان الجمع للعموم فيكون المفرد كذلك والجواب عن الاول انه مجاز لعدم الاطراد لقبح
رايت الانسان الا المؤمنين الخيار لما لزم جميع افراد النوع الا المؤمنين لجاز الاستثناء وعن الثاني ان
لام الجنس يفيد تبيين الماهيه ونفس الماهيه لا تقتضي الكليه وفيه نظر لان تعيين الماهيه قد استفيد من
المنكر والاجود ان يقال ان المنكر يفيد واحدا من الجنس غير معين والالف واللام ونحوه على ارادة الوحدة
والكثره وعن الثالث بالمنع من الاشعار بالعليه سلمنا لكن ذلك يكون دليلا غير لازم ولا نزاع فيه
وعن الرابع بالمنع من الاجماع وانما يعلم ما ذكرتم من قول التنصيص وفي مبعثهما فقط على انا نمنع الفرق بين
المسئلتين اذ جمعهما طريق واحد ولا طريق واحد هنا البحث الثاني في الجمع المنكر وفيه مطلبان الاول
في ان اقل الجمع ثلثه وهو قول ابي حنيفه والشافعي واليه ذهب ابن عباس ومشايخ المعتزله وجماعة
من اصحاب الشافعي وقال الغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي انه اقله اثنان وهو مذهب زيد

ابن ثابت ومالك وداود والقاضي ابي بكر والاستاد ابي اسحق وقال الجويني يمكن رد لفظ الجمع الى
الواحد والتحقيق هنا امران احدهما ان قولنا جمع ما الذي يفيد والثاني ان يقال الالفاظ الموصوفة
بانها جمع هل يفيد الاثنين حقيقة او لا نحو قولنا جماعة ورجال اما قولنا جمع فانه يفيد من حيث الاشتقاق
ضم الشيء الى الشيء وفي عرف اللغة الفاظ مخصوصة نحو هذا اللفظ جمع وهذا تثنية واما قولنا جماعة ورجال
فانه يفيد ثلثة والجمع فصاعدا ولا يفيدا الاثنين الا مجازا والثاني هو المتنازع فيه لنا وجوه احدها فرق
اهل اللغة بين التثنية والجمع كما فرقوا بين الواحد والجمع والواحد والتثنية الثاني فرقوا بين الضميرين فقالوا
في التثنية قاما ويقوما وفي الجمع فعلوا ويفعلون وفي الامر للاثنين افعلا وفي الثلاثة افعلوا ومنهما نظر للعرق
بعدم ثلثة وقبول التثنية الزائد بخلاف الجمع الثالث بنعت الجمع بالثلثة فما زاد دون التثنية وبالعكس فيقال
رجال ثلثة وثلثة رجال ولا يقال رجال اثنان ولا اثنان رجال ولا رجال عاقلان ولا رجلان عاقلون
وفيه نظر لارادة التطابق لفظا الرابع يصح ما رايت رجالا بل رجلين ولو كان حقيقة فيهما لم يصح نفيه
وفيه نظر لدلالة قرينة الاضراب على الجمع الخامس لو قال له علي دراهم لزمه ثلثة فما زاد وكذا لو اوصى او نذر
وفيه نظر للمنع السادس روي ابن عباس انه قال لعثمان لما رد الام عن الثلث الى السدس باخوين قال الله تعالى
فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي
ولولا ان ذلك مقتضى اللغة لما احتج ابن عباس على عثمان وانكر عليه مع انه كان من فصحاء العرب احتجوا بوجوه
احدها قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين والمراد داود وسليمان عليهما السلام اذ تسوروا المحراب وكانا اثنين لقوله تعالى هذان
خصمان اختصموا اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان انا معكم مستمعون واراد به موسى وهرون
عسى الله ان ياتيني بهم جميعا والمراد يوسف واخوه وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ان تتوبا الى الله فقد
صغت قلوبكما فان كان له اخوة فلامه السدس واراد به الاخوين الثاني ما روي عنه صلى الله عليه وسلم الاثنان جماعة فما
فوقهما فقال معنى الاجتماع حاصل بالاثنين الرابع لو اخذ الاثنان عن فعلهما القالا قمنا ولا قعدنا كما يقول
الثلاثة بلفظ الجمع الخامس لو اقبل عليه رجلان في مخافة قال اقبل الرجال والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب
عن الاول ان الحكم مصدر يضاف تارة الى الفاعل واخرى الى المفعول واذا اعتبر المتحاكمين مع الحاكم كانوا ثلثة
والكناية وقعت عن الجميع وفيه نظر فانا نمنع صحة اضافته الى الفاعل والمفعول دفعة وان صح اضافته الى كل
واحد منهما بانفراده والجواب الاول للسيد المرتضى ونقل عمن تقدم جوابين احدهما انه للتعظيم باستعمال النون
دون غيره ولم تجر العادة بان يقول عن اثنين قاموا ويضيفا اليهما بالياء وفيه نظر فان التعظيم باعتبار اقامة
الواحد مقام الجمع وهو غير مختص بالنون وقد ورد الذين قال لهم الناس الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون وغيرهما والخصم مصدر يقع على الواحد والكثير تقول هذا خصم وهذان خصم وهؤلاء خصم بلفظ
واحد وفيه نظر فانا نسلم صدق المصدر على الواحد والكثير لكن القضية تقتضي انهما اثنان للتثنية وحكاية
حالهما فصدق ضمير الجمع في تسوروا يعطي صدق الجمع على اثنين وكذا فزع منهم ثم يصلح ما ذكر جوابا عن
قوله هذان خصمان فرعون فراد من قوله انا معكم مستمعون والاخ الثالث شمعون الذي قال لن ابرح الارض
حتى ياذن لي ربي فراد من قوله ان ياتيني بهم جميعا والطائفة تصدق على الجمع والقلب يطلق على الجارحة
بالحقيقة وعلى المبدا الموجود فيه بالمجاز فيقال للمنافق ذو قلبين كما يقال ذو وجهين ولسانين وطوله

يميل

يميل قلبه الى واحد له قلب واحد ولسان واحد ولما خالف الجوامح الرسول بما يامره وقع في قلبها دواع مختلفة
وافكار فما طلق عليها اسم القلوب لان القلب الواحد يوصف بالصغي بل يوصف بالميل والجحب مع الاخوين
للاجماع لا للاية والحديث يراد ادراك فضله بجماعة او انه نهي عن الفراد في جماعة ثم قال الاثنان فما فوقهما
جماعة بجواز الفراد والبحث ولم يقع فيما يفسد لفظ الجمع بل عما تينا وله فضل الرجال وواحدهما من الاحض وايضا
فان ما منه اشتقاق لفظ الجماعة في الثلثة فان وجب الاثنين الا انه لا يلزم الاطلاق لانه قياس في
اللغة ولهذا لم يجب في القارورة ولفظ قبيلا لا يدل على الجمع فان الواحد يصح ان يتولى الكل وان كان
واحدا في الحقيقة بخلاف المثنى في هذه الصيغة والاطلاق الثاني صادق في الواحد فيقول جاء الرجال
مجازا في الاثنين المطلب الثاني في ان الجمع المنكر ليس للعموم بل الحمل على اقلة الخلاف هنا مع ابي علي
فانه قال انه للعموم لنا ان لفظه رجال يمكن نعته باي جمع شئنا فيقال رجال الثلثة واربعة وهكذا
ويمكن تقسيمه اليها ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ومغاير لكل واحد منها وغير مستلزم لها فاللفظ الواحد
على ذلك المورد لا اشعار له البتة بشيء منها اما الثلثة فانها واجبة الدخول قطعا لانه اذا قصدت الاكثر
دخلت قطعا احتج بوجوه احدها حمله على الاستغراق حمله على جميع حقائقه فيكون اولى من حمله على البعض
لعدم الاولوية الثاني لو اراد المتكلم البعض لعينه والا كان مراده منها ولما بطل التعيين ثبت انه العموم الثالث
يصح استثناء كل عدد منه سوى الاستغراق والاستثناء اخراج جزء من كل والجواب عن الاول ان حقيقة
هذا الجمع الثلثة من غير بيان عدم الزيادة ووجوده وهذا امر مشترك بين الثلثة لا غير وبين الثلثة مع
غيرها واللفظ الدال على القدر المشترك لا دلالة له البتة على شيء من جزئياته فضلا عن ان يكون حقيقة فيها
وعن الثاني المراد بالجمع المنكر كالمراد بالنكرة فكما لا يجب التعيين هناك الا مع ارادة المعين كذا هنا وعن
الثالث بالمنع من صحة الاستثناء لكل عدد سلمنا لكن الفائدة هنا عدم الصلاحية [illegible] في نفي
الاستواء ذهب اكثر فقهاء الشافعية الى انه للعموم كما في قوله تعالى يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فانه
يقتضي نفي المساواة في جميع الامور ومنعه ابو حنيفة فقال اذا وقع التفاوت ولو من وجه واحد صدق
نفي المساواة ويتفرع على الخلاف القصاص للذمي من المسلم فعند الشافعي لا يثبت والا لزم تساويهما واثبته
ابو حنيفة والقائل الاول احتج بوجهين الاول انه نكرة وقد دخل عليها النفي فتكون عامة كغيرها الثاني
اذا قلنا لا مساواة بين زيد وعمرو فقد دخل النفي على مسمى المساواة فلو وجدت المساواة من وجه لكان
مسمى المساواة منتفيا وهو خلاف مقتضى اللفظ احتج الاخرون بوجوه احدها ان نفي المساواة اعم من نفي المساواة
من كل وجه او بعضها فالدال على القدر المشترك لا اشعار باحد الجزئيات الثاني اطلاق لفظ المساواة
انما يصح على تقدير الاستواء من كل الوجوه والا لوجب صدقها على اي شيء فرضنا حتى المتناقضين اذ ما من
شيء الا ويصدق مساواتهما في بعض الاشياء كالسببية والمعلومية وسلب ما عداهما عنهما واذا صدقت
المساواة بين شيئين لم يصدق نقيضها بينهما وح يكفي في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه لان نقيض
الكلي جزئي فقولنا لا يستويان لا يفيد نفي الاستواء من كل الوجوه الثالث لو كان نفي المساواة يقتضي نفي
المساواة من كل وجه لما صدق نفي المساواة حقيقة على شيئين اصلا لان كل شيئين لا بد وان يستويا في
شيء ما حتى النقيضين لكن الاصل في الاطلاق الحقيقة الرابع المساواة في الاثبات للعموم والا لم يستقم اخبار بمساوات

لعدم الاختصاص ونقيض الكلي الموجب جزئي سالب والتحقيق ان تقول المساواة من الامور الاضافية
لا تتعقل الا مضافة الى غيرها وكما يمكن اضافتها الى بعض الصفات يمكن اضافتها الى الجميع فان كان العرف
يقضي بان الاطلاق عائد الى الجميع فنفيه لا يوجب الجميع والا وجب الوجوه التي قبلت من الطرفين لا تخلو اما
دخل اما الاول فان الاستواء وان كان لكون الاوان متعلقه وان كان جزئيا لم يقم النفي بل عموم نفي الاستواء
من ذلك الوجه فان قولنا لم يضرب زيد عمروا يقتضي عموم نفي ضرب زيد لعمرو لا مطلق ضرب زيد واما الثاني
فكذلك فان نفي مطلق المساواة يقتضي عمومه لا عموم المضاف اليه واما الثالث فلان المساواة اعم من المساواة
من كل وجه من المساواة من بعضها والدال على المشترك لا اشعار له باحد الجزئيات فنفيه يكون للعموم واما الرابع
فلانه معارض بمثله فان نفي المساواة انما يصح على تقدير نفيها من كل الوجوه فانه ما من شيئين الا وهما غير
متساويين من وجه ما واذا صدق النفي كليا كان نقيضه جزئيا واما الخامس فان الحقيقة اذا تعذرت وجب
الحمل على المجاز وهنا نقول اذا امكن نفي المساواة من كل وجه بطل منعكم والا لوجب الحمل على المجاز وكون
الحقيقي ممتنع الوجود لا يخرج اللفظ عن وضعه واما الخامس في المعارضة كما مرت من ان نفي المساواة للعموم
والا لم يستقم اخبار بنفي المساواة لعدم الاختصاص قيل لانه يمكن ان يكون المراد لا يستويان في حقه من الصفات
اجيب بان نفي الاستواء علق باصحاب الجنة واصحاب النار ولم يعلق بصفاتهم واذا علق بالفريقين كفى في
في امتيازهما اذا تباينا في بعض الصفات وقد اجاب قاضي القضاة عن تمسك الشافعي بالاية بما قد علمنا استواءهم
في صفات الذات فعلمنا انه اراد لا يستويان في بعض الصفات فاذا لم يذكر ذلك البعض صارت الاية مجملة
وقد ذكر في الاية وقد ذكر في الاية الاقوان في العقود فيجب حمل الاية عليه واعترضه ابو الحسين بانا لو سلمنا
ان الاية تفيد نفي اشتراكهم في كل الصفات اجمع لم يضرهم اشتراكهم في كثير من الصفات لان العموم اذا خرج
بعضه لم يمنع من المتعلق بباقيه البحث الثالث في الخطاب المصدر بالنبي ص اذا ورد خطاب صدر بالنبي ص
مثل يا ايها النبي يا ايها الرسول يا ايها المزمل ابن اشركت لا يعم الامة الا بدليل منفصل وهو قول الشافعية
وقال ابو حنيفة واحمد ابن حنبل واصحابهما انه يكون خطابا بالامة الا ما دل الدليل فيه على الفرق لنا ان الخطاب
المخصوص لواحد لا يدل على حكم غيره في عرف اللغة فان من خاطب بعض عبيده بخطاب موجه اليه لا يكون
ثابتا في حق الباقي وليس للسيد ذمهم على ترك ما امر به ذلك البعض وايضا لو تناول غيره لكان اخراج ذلك
لغير تخصيصا وليس كذلك اتفاقا وايضا يحتمل ان يكون الامر للواحد المعين مصلحة له وهو مفسدة في حق
غيره كما خص النبي ص باحكام لم يشاركه فيه احد من امته ومع امتناع الاتحاد الخطاب وجواز الاختلاف
في الحكم والمقصود يمتنع التشريك الا لدليل خارجي والمخالفون في ذلك ان ادعوا ان مساواة حكم غيره له
مستفاده من هذا اللفظ فهو جهالة وان ادعوا انه مستفاد من دليل آخر مثل ما اتاكم الرسول فخذوه وما
شابهه فخروج عن هذه المسئلة لان الحكم لم يجب على الامة بمجرد خطاب النبي بل بدليل آخر واذا ثبت ذلك
ثبت ايضا ان خطاب الامة خاصة لا يتناوله ص احتجوا بان العادة قاضية من كان مقدما على قوم فان
امره امر لاولئك القوم ولهذا امر السلطان الوزير بالركوب الى مناجزة العدو فان اهل اللغة يعدون
امرا لاتباعه وكذا اذا اخبر عنه بانه قد فتح البلاد وكسر العدو فانه يكون اخبارا عن اتباعه والنبي ص قدوة امته
ومتبوع لهم فامره ونهيه يكون امرا لاتباعه ويزيده وضوحا قوله تع يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن

لعدتهن ولم يقل اذا طلقت النساء فطلقهن لعدتهن وهو يدل على ان خطابه خطاب امته وايضا قال
الله تع فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج اخبر بانه اباحه ذلك ليكون
مباحا لامته فلو كانت الاباحة مختصة لم ينتف الحرج عن الامة وايضا لو لم يتعلق الخطاب لم يكن
لقوله خالصة لك نافلة لك فائدة والجواب عن الاول بالمنع من كون امر المقدم امرا لاتباعه لغة ولهذا
امر المقدم ولم يؤمر الاتباع ولو حلف انه لا يحرمهم بالاتباع لم يحنث وما ذكر من الامثلة امور
جزئية استفيد منها مشاركة الاتباع لخصوصية الوقائع ولزوم توقف المقصود على امر الاتباع بخلاف امر
النبي ص بشيء من العبادات او بتحريم شيء من الافعال واية الطلاق ذكر فيها اولا للتشريف وعن الثاني
ان قوله فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لا حجة فيه على المقصود لكيلا يكون على المؤمنين حرج لا يدل
على نفي الحرج عن المؤمنين في ازواج ادعيائهم مدلول لقوله زوجناكها بل غايته ان رفع الحرج عن النبي ص
كان المقصود رفع الحرج عن المؤمنين وذلك حاصل لقياسهم عليه بواسطة رفع الحاجة وحصول المصلحة
وعموم الخطاب غير متعين لذلك وعن الثالث ان الفائدة نفي الالحاق البحث الرابع في الخطاب بالنسبة
الى المذكر والمؤنث اللفظ ان اختص وصفا باحدهما لم يتناول الآخر فلفظ الرجال لا يتناول الاناث
وكذا النساء لا يتناول الذكور والا حمل عليهما ان لم يقترن به ما يدل على احدهما كالناس ومن مثل من دخل الدار
من ارقائي فهو حر وكذا الواو وهي بهذه الصيغة او ربطها توكيدا وقيل انه مختص بالذكور لقولهم من وبنات
منون منات وليس بصحيح لما بينا من ان ذلك ليس جمعا وان قرن به ما يدل على التانيث مثل قمن لا يتناول
الذكور اجماعا وان اقترن به ما يدل على التذكير مثل قاموا والمسلمون لم يتناول الاناث على المذهب
الحق لنا ان الجمع تضعيف الواحد وقولنا قام والمسلم لا يتناول المؤنث على جمع المذكر ولو كان داخلا
فيهم لم يحسن العطف لعدم الفائدة وفيه نظر لجواز عطف الخاص على العام كقوله وجبريل والقصد التخصيص
وايضا قالت ام سلمة رض ان النساء قلن ان الله لم يذكر الا الرجال فانزل الله تع ان المسلمين والمسلمات
ولو دخلن امتنع السؤال والتقرير عليه وايضا روي انه قال ص ويل للذين يمسون فروجهم ثم يصلون ولا
يتوضؤن فقالت عائشة هذا للرجال فما للنساء ولولا خروجهن من الجمع لما صح السؤال ولا التقرير عليه
احتجوا بنص اهل اللغة على تغليب التذكير عند الاجتماع والجواب لا نزاع فيما نص عليه اهل اللغة وليس محل
النزاع فان اهل اللغة قالوا اذا اجتمعا غلب المذكر وليس في ذلك دلالة على ان صيغة المذكر توجب دخول
المؤنث فيها قالوا اكثر خطاب الشرع بلفظ التذكير مع وقوع الاجماع على دخول النساء في تلك الاوامر ولولا
في الخطاب لما كان كذلك قلنا وكذا اكثر اختصاص المذكرين بخطاب التذكير كالجهاد واحكام الجمعة
فلو كان خطاب المذكر يتناولهن لكان اخراجهن من هذه الاحكام خلاف الاصل البحث الخامس في ان
المقتضى لا عموم له اعلم ان المقتضى هو ما اضمر لضرورة صدق المتكلم وذلك بان يكون اللفظ لا يمكن اجراؤه
على ظاهره الا باضمار شيء فيه اذا عرفت هذا فنقول اذا كان ما يمكن اضماره متعددا يجب اضمار واحد منها فرض
اضماره صدق الكلام وتم هل يجوز اضمار الجميع ام لا والحق انه لا يجوز وهذا معنى قول الفقهاء المقتضى
لا عموم له ومثاله قوله ص رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فانه اخبر عن رفع الخطأ والنسيان
ويتعذر حمله على الحقيقة ضرورة تحقق الخطأ والنسيان عن الامة فلا بد من اضمار حكم يمكن نفيه من الاحكام

فكذا التغيير وهو قاموا والمسلمون وايضا قوله ان المسلمين والمسلمات عطف صح

الا ثنين او الا جوبة بجزويه صدقه ع بحكم المغير قد يكون في الدنيا كما يجاب الضمان وقد يكون في الاخرى كرفع
التاثيم ولا يمكن اضمارهما لان الدليل ينفي جواز الاضمار خالفناه في الحكم الواحد للضرورة ولا ضرورة
في غيره فيبقى على اصل المنع لا يقال اللفظ يدل على رفع الجميع لان رفعها مستلزم جميع احكامها واذا تعذر
الحمل في نفي الحقيقة تعين الحمل بنفي نفي الاحكام سلمنا انه لا يدل وضعا فلم لا يدل عرفا بيانه ان يقال ليس للسيد
سلطان وليس له ناظر وليس له مدبر يراد به نفي الصفات سلمنا لكن يجب اضمار الجميع لانه يجب وجود الخطأ كعدمه
ولعدم اولوية البعض قلت ان لا يمتنع ثبوت البته وهو باطل بالاجماع او بعض الجميع اوهو المراد لانا نقول انما يستلزم
اللفظ نفي جميع الاحكام بواسطة حقيقة الخطأ فاذا لم يكن منفيا لم يكن مستلزما لنفي الجميع والا صلح الكلام
الحقيقة وفيه نظر لتعذر الحقيقة هنا فيحمل على اقرب مجاز لها وهو الجميع والتحقيق رجوع هذا الى التعارض
بين المجاز والاضمار والعرف طار وليس المراد بقولنا ليس للسيد سلطان نفي الجميع والا لم يكن موجودا وعالما ولا
قادرا ونفي الجميع وان كان اقرب الى الحقيقة لكن يوجب كثرة مخالفة الدليل المقتضي للاحكام وهو وجود الخطأ
والنسيان وعدم الاولوية انما يستلزم لو اضمرنا واحدا ولسنا نقول به بل نضمر واحدا لا بعينه والتعيين من الشارع
لا يقال يلزم الاجمال وهو خلاف الاصل لانا نقول واضمار الكل يستلزم زيادة الاضمار وتكثير مخالفة الدليل
على ما تقدم وكل منها على خلاف الاصل ثم اصولنا ان كانت راجحة على ما ذكروه لزم العمل بها وان كانت مساوية
فهو كاف في هذا المقام في نفي زيادة الاضمار وهما تقديران وما ذكروه ممكن التمسك به لو كان راجحا وما يمكن
التمسك به على تقديرين ارجح مما لا يمكن التمسك به الا على تقدير واحد وايضا الاجمال انما يلزم لو لم يظهر
اولوية اضمار البعض ونحن نمنع ذلك فان الاكثر مما يجب اضمار شيء فيه يعرف من حيث العادة ما هو المضمر ولا اجمال
في الفعل المتعدي اعلم ان الفعل المتعدي مثل والله لا اكلت وان اكلت فانت حر لا بد له
من مفعول وقد اختلفوا فذهبت الاشاعرة الى تعقله بمفهوم عام يعم جميع المأكولات وبه قال ابو يوسف وقال
ابو حنيفة انه لا يعم للجميع ويظهر فائدة التخصيص انه لو نوى مأكولا معينا قبل عند الاشاعرة والامامية حتى
انه لا يحنث باكل غيره لان اللفظ عام يقبل التخصيص ببعض مدلولاته وقال ابو حنيفة لا يقبل التخصيص لان التخصيص
من توابع العموم ولا عموم هنا حجة القائلين بالتعميم اما في النفي كما في قوله والله لا اكلت ان الفعل فيه لا بد له من
مفعول ويتعدى اليه بصيغته ووضعه فاذا قلت لا اكلت فقد نفى حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم منه
نفيه بالنسبة الى كل مأكول والا لم يكن نفيا لحقيقة الاكل من حيث هو اكل وهو خلاف دلالة لفظه واذا ثبت
دلالة لفظه على نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل مأكول فكان قابلا للتخصيص واما في طرف الاثبات وهو ان
اكلت فانت حر فلان وقوع الاكل المطلق يستدعي مأكولا مطلقا لكونه متعديا اليه والمطلق ما كان شايعا
في جنس المقيدات الداخلة تحته فكان صالحا للتقسيم وتقييده باي واحد منها كان ولهذا لو قال الشارع اعتق
رقبة صح تقييدها بالمؤمنة ولولا دلالة المطلق على المقيد لما صح تفسيره به وايضا اجمعنا على انه لو قال ان اكلت
اكلا صحت نية التخصيص فكذا لو قال ان اكلت لان الفعل مشتق من المصدر موجود فيه لا يقال لا نسلم الاول
انه حقيقة الاول لا تتم نفيا ولا اثباتا الا بالنسبة الى الزمان والمكان ومع ذلك فلو نوى بلفظه مكانا
معينا لم يعمل وعلى الثاني ان المصدر هو الماهية وهو لا يقبل التخصيص ولما قولنا اكلا فليس في الحقيقة مصدرا
لانه يفيد اكلا واحدا منكرا والمصدر ماهية الاكل وقيد التكثير والوحدة خارجان عن الماهية وكونه منكرا

ليس

ليس وصفا قائما به بل معناه ان القائل ما عينه والذي يكون معينا نفسه لكن المتكلم ما عينه قابل للتعيين
فقد نوى ما يحتمله الملفوظ لانا نجيب عن الاول بالمنع من عدم قبول التخصيص في الظرفين بالعوق فان الفعل
غير متعد اليهما بل هما من ضروريات فلم يكن اللفظ دالا عليه بالوضع فلذلك لم يقبل التخصيص لفظه بل لان
التخصيص هو حمل اللفظ على بعض مدلولاته لا غير بخلاف المأكول وفيه نظر لان الدلالة اعم من الالتزامية وعن هذا
والجميع قابل للتخصيص وعن الثاني بان المحكوم عليه ليس هو المفهوم من الاكل الكلي الذي لا وجود له في الاذهان
والا لما حنث بالاكل الخاص اذ هو غير المحلوف عليه فلم يبق الا الاكل مقيدا من جملة المأكولات المقيدة التي يمكن
وقوعها في الاعيان اي واحد منها كان واذا كان لفظه لا اشعار له بغير المقيد صح تفسيره به حجة القائل بعدم التعميم
ان نية التخصيص لو صحت لصحت اما في الملفوظ او غيره والقسمان باطلان فبطل تلك النية اما بطلان الملفوظ فلانه
هو الاكل وهو ماهية واحدة لانه مشترك من اكل هذا الطعام واكل ذلك الطعام وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فماهية الاكل من حيث هي تقييد هذا وذاك غير مستلزم لهما المذكور انما هو الماهية وهي لا تقبل العدد فلا تقبل التخصيص
نعم الماهية انما اقترنت هذا او ذاك وما عداهما من العوارض الخارجية تعددت بعلة التخصيص لكنها قبل تلك
العوارض لا تكون متعددة فلا تحتمل التخصيص لكن تلك الزوائد غير ملفوظة فالمجموع الحاصل من تلك الماهية
غير ملفوظ واما الثاني وهو ان يكون التخصيص في غير الملفوظ فانه وان كان جائزا عقلا لكن الدليل الشرعي
منع منه لان اضافة ماهية الاكل الى مأكول معين تارة والى غيره اخرى اضافات عارضة بحسب اختلاف
المفعول فيه ثم الاجماع على قبول التخصيص في المكان والزمان فكذا في المفعول به والجامع عايتنا الاحتياط في تعظيم
اليمين وما تقدم يعرف الجواب على التقديرين البحث السابع في ترك الاستفصال اعلم ان ترك الاستفصال في
حكاية الحال مع قيام الاحتمال يقوم مقام العموم في المقال كقوله صلعم لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا
منهن وفارق سائرهن ولم يسأل عن كيفية العقد عليهن هل وقع دفعة او مرتبا فكان اطلاق القول دالا
على عدم الفرق بين ان تتفق العقود بين حصولها دفعة او التفصيل فنقول ان علم وظن انه صلعم لم يعلم خصوص
الحال وجب القول بالعموم والا لبين من الفرق وان لم يعلم ذلك لم يحكم بالعموم لاحتمال انه صلعم عرف خصوصية
الواقعة فيترك الاستفصال بناء على معرفته البحث الثامن في العطف على العام العطف على العام لا يقتضي العموم
لان مقتضاه الجمع مطلقا ولذا لا جاز بين الخاص والعام قال الله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
وهذا عام ثم قال وبعولتهن احق بردهن وهذا خاص وفيه نظر فان الكناية هنا عائدة الى المطلقات المذكورة اولا
وانما يتحقق حكم المعطوف في الرجعيات فيكون المعطوف عليه بين الرجعيات ايضا على ان المانع ان يمنع كونه عطفا
على المطلقات لاحتمال كونه عطف جملة على اخرى فليطلب غير هذا المثال البحث العاشر في الخطاب الشفاهي اختلف
الناس في ذلك نحو قوله تعالى يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا هل هو خطاب للموجودين في عصره صلعم او هو عام لهم
ولمن بعدهم فذهب المعتزلة واكثر الاشاعرة واكثر الحنفية الى انه مختص بالموجودين في عصره صلعم ولا يثبت حكمه في
حق الموجودين بعده الا بدليل اخر وذهبت الحنابلة وجماعة من الفقهاء الى ان ذلك يتناول من بعدهم حجة الاوائل
وجهان الاول الذين سيوجدون لم يكونوا موجودين في ذلك الوقت ومن لم يكن موجودا في ذلك الوقت لم يكن
انسانا ولا مؤمنا فلا يتناوله خطاب المؤمنين الثاني الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب لوجودهما واتصافهما بالانسانية
واصل الفهم وقبولهما للتاديب بالضرب وغيره مع ان الخاطب لهما سفيه فكيف المعدوم الذي هو عما ذكرناه ابعد حجة

١٢ الاسود

الاخرين وجوه احدها قوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله ص بعثت الى الاحمر والاسود وقوله ص حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة الثاني لو لم يكن خطابه ص هنا ولنا لم يكن رسولا الينا والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله الثالث
اجماع الصحابة ومن بعدهم من التابعين وغيرهم قرنا بعد قرن على الاحتجاج في المسائل الشرعية على من وجد بعد
النبي ص بالايات والاخبار المنقولة عنه ولولا عموم تلك الدلائل اللفظية لمن وجد بعدهم ذلك لم يكن التمسك بها صحيحا
والاجماع لا ينعقد على الخطأ الرابع كان ص اذا اراد تخصيص احد بحكم نص عليه ومنه قوله لابي بردة يجزي عنك ولا يجزي
عن احد بعدك وخصص عبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير وحيث لم يبين التخصيص علم الخصوص والفريق الاول حكموا
في حقنا بحكمهم وبالايات الواردة في حق من شافههم بالخطاب للعلم الضروري بذلك من دين محمد ص ثم اجابوا عن
الاول بان الناس والجماعة والاسود والاحمر انما يتناول الموجودين في ذلك الزمان فيختص بالحاضرين ويبطل بحث صورة
النزاع فلا يجوز التمسك فيه وايضا النصوص الدالة على كونه مبعوثا الى الناس كافة انما يلزم لو توقف مفهوم الرسالة
والبعثة الى كل الناس على المخاطبة للكل بالاحكام الشرعية شفاها وليس كذالك بل ذلك يتحقق بتعريف البعض بالمشافهة
وتعريف الاخرين بنصب الدلائل والامارات واجتهاد المجتهدين باستخراج معنى الوقايع من بعض لكثرة الاحكام
الشرعية وعلم النص على كل واحد منها عينا وكثرة الوقايع ولا يلزم من ذلك ان يكون النبي ص رسولا مبلغا بالنسبة الى
الاحكام التي لم يثبت بالنصوصية من خطابه ص كما في الاحكام التي لم يثبت الخطاب شفاها لا يتوقف الدلائل التي
يمكن الاحتجاج بها في الاحكام الشرعية على من وجد بعد النبي ص غير الخطاب انما يعلم كونها حجة بالدلائل الخطابية
فاذا كان الخطاب الموجود في زمن النبي ص لا يتناول من بعده فقد تعذر الاحتجاج به عليه لانا نقول يمكن الاحتجاج به
عليه معرفة كونها حجة بالنص عن النبي ص انه حكم بكونها حجة على من بعده او اجماع المنقول عن الصحابة وغيرهم على
على ذلك وهو الجواب وعن الثالث ان الاجماع على انا مكلفون على مثل ما كلفوا به على انا مخاطبون بذلك الخطاب
ممنوع وذلك ان الله عرفنا انا مكلفون حال وجودنا بمثل تكليف من عاصر النبي ص الا ان الخطاب للمعدوم ممتنع
بالضرورة فيجب اعتقاد استناد اهل الاجماع بالنصوص من جهة معقولها لا من جهة الفاظها جمعا بين الادلة وعن
الرابع ان التخصيص لفائدة مقطع الالحاق في رواية الراوي ويشتمل على مسائل احدها قول الصحابي
نهى الرسول عن بيع الغرر لا يفيد العموم في كل غرر وكذا قضى بالشفعة للجار لا يقتضي عموم كل جار وعليه اكثر الاصوليين
خلافا للشذ ولنا انه حكاية والحجة في المحكي لا الحكاية ولعل الراوي راى النبي ص قد نهى عن فعل خاص لا عموم فيه غرر
وكذا قضى لجار مخصوص بالشفعة كما تقول الامامية من ثبوتها للجار مع الشركة في الطريق والنهي فنقل صيغة العموم
الحكم ويحتمل انه سمع صيغة ظنها علته وليست وبالجملة فالاحتمال قائم وح لا قطع بالعموم والاحتجاج انما هو في المحكي
لا الحكاية ويمكن ان يق كان الراوي من اهل المعرفة بمفهومات الالفاظ فالفاظ العموم لانه لم ينقل صيغة العموم الا
وقد سمع صيغة تدل عليه والا كان طعنا في معرفته او عدالته اذ هما يقتضيان المنع من ايقاع الناس في ورطة الالتباس
وذلك يمنع الظن بالعموم فيكون حجة لوجوب العمل بظنيات الادلة النقلية كما علمناه لنا قوله بالشفعة للجار وقول
الراوي قضى بان الشفعة للجار فان الاحتمال وان كان قائما الا ان جانب العموم اقوى الثاني قول الراوي انه كان
يجمع بين الصلوتين قيل انه يقتضي التكرار في العرف فانه لا يق كان يتهجد بالليل اذا تهجد من واحدة وكذا لو قال
فلان يكرم الضيف فانه يفيد التكرار وقيل لا يفيد لان لفظة كان لا تفيد الا تقدم الفعل فاما التكرار فلا الثالث
قول الراوي صلى رسول الله ص بعد الشفق محمول على انه صلى بعد الشفقين اعني الحمرة والبياض وهذا انما يصح لو قلنا

ان المشترك

ان المشترك يراد به كلا معنييه فكان الراوي قال انه صلى بعد الشفقين وقد بينا انه انما يراد المجموع على
سبيل المجاز لكن المجاز على خلاف الاصل لا يصار اليه الا بالدليل وح احتمل ان يكون قد صلى بعد الحمرة وان يكون
قد صلى بعد البياض فلا يمكن حمل ذلك على وقوع الصلوة بعدهما الرابع الفعل وان انقسم الى اقسام وجهات
فالواقع منه لا يقع الا على وجه واحد منها فلا يكون عاما لجميعها بحيث يحتمل وقوعها على جميع جهاته وذلك
كما روي انه صلى داخل الكعبة فان الصلوة الواقعة احتمل ان يكون فرضا وان يكون نفلا ولا يمكن وقوعها على وجهي
الفرض والنفل معا وح لا يمكن الاستدلال بذلك على جواز الفرض والنفل داخل الكعبة اذ لا عموم للفعل ولا يمكن
تعيين احدهما الا بدليل وكذا قول الراوي انه كان يجمع بين صلوتين في السفر فانه يحتمل وقوع ذلك في وقت الاولى
ويحتمل وقوعه في وقت الثانية وليس في نفس وقوع الفعل ما يدل على وقوعه فيهما بل في احدهما والتعيين يفتقر
الى الدليل واما وقوع ذلك منه متكررا على وجه يعم سفر النسك وغيره فالبحث فيه قد تقدم وقد ظهر من هذا ان فعله ٤
سواء كان واجبا او مباحا لا عموم له بالقياس الى غيره الا ان يدل دليل من خارج على التاسي كما في الاجماع على وجوب
الغسل من التقاء الختانين والمستند قول عايشة فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا وكونه اذا سئل عن حكم اجاب بما يخصه
واحال معرفة ذلك على فعل نفسه كما سألته ام سلمة رض عن الاغتسال فقال اما انا فافيض الماء على راسي وسئل عن قبلة
الصائم قال انا افعل ذلك ولا عمومة الفعل لما كان الولد لانا نقول قد ثبت عموم التاسي ص ولا بحث فيه ولان قول
عايشة فعلته انا ورسول الله ينبئ بعمومة الحكم في حقها فيكون تماما في حق الكل وجوابه ص بفعله عقيب السؤال يشعر
بالعمومية والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال البحث الحادي عشر في المفهوم قال الغزالي المفهوم
على راي من يقول به لا عموم له لان العموم لفظ يتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والتمسك بالمفهوم والفحوى
لا يتمسك بلفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكوة فنفي المعلوفة وليس بلفظ حتى يكون عاما او خاصا وقوله
تع ولا تقل لهما اف دل على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق حتى يتمسك بعمومه والعموم من عوارض الالفاظ لا المعاني
والافعال فقيل ان كنت لا تسميه عموما لانك لا تطلق لفظ العام الا على الالفاظ فالنزاع لفظي وان كنت لا تسميه
عموما لانه لا يعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ما عداه فباطل لان البحث عن المفهوم هل له عموم فرع فرع كونه حجة فاذا
ثبت كونه حجة لزم الحكم بنفي الحكم عما عداه اذ لو ثبت في غير المذكور انتفت فائدة التخصيص بالذكر والتحقيق
ان النزاع لفظي لان مفهومي المخالفة والموافقة عام فيما سوى المنطوق بلا خلاف والغزالي ان العموم لم يثبت
بالمنطوق ولا خلاف فيه فاذا النزاع غير متحقق البحث الثاني عشر في الجمع المضاف الى الجمع قال الاكثرون ان قوله تع
خذ من اموالهم صدقة يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال والا قرب المنع لنا انه بصدقة واحدة يصدق في
انه اخذ منها فيحصل الامتثال ولانه لو كان كذالك لوجب ان ياخذ من كل دينار وهو باطل اتفاقا احتجوا بان المعنى
خذ من كل مال فيجب العموم والجواب ان كلا للتفصيل فلهذا فرق بين قولهم للرجال عندي درهم وبين لكل رجل درهم
والاصل في ذلك ان الاضافة مقتضى توزيع الجمع فلا يجب التعميم في كل فرد من افراد المضاف بالنسبة الى كل من افراد
المضاف اليه الباب الثاني وفيه مباحث الاول في تعريفه قيل الخاص هو ما ليس بعام ويدخل فيه الالفاظ المبهمة و
لان العام والخاص متضايفان فتعريف احدهما بالاخر دور وان جعلا ضدين لم يكن تعريف بالاخر اولى من
العكس ولان الخاص من الامور الاضافية فان الانسان خاص بالنسبة الى الحيوان ومع ذلك فهو عام الا ان يعني
بالخاص الجزئي الحقيقي وان قيل انه ليس بعام من جهة ما هو خاص دار والتحقيق ان نقول الخاص قد يكون مطلقا

لا بالقياس الى غيره وهو الجزئي الحقيقي وقد يكون اضافيا بالقياس الى ما هو عام ويقال بازائه وهو اللفظ
الذي يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة واما التخصيص فقال ابو الحسن البصري انه اخراج
بعض ما يتناوله الخطاب عنه قيل انه لا يمكن حمله على ظاهره على كل مذهب اما مذهب ارباب الخصوص فلان
الخطاب عندهم يتنزل على ما يحتمله اللفظ فلا يتصور اخراج شيء منه واما مذهب ارباب الاشتراك فان العمل بالمشترك
لا يكون اخراجا لبعض ما تناوله الخطاب عنه بل غايته استعمال اللفظ في بعض محامله دون البعض واما مذهب الوقف
فلان اللفظ عندهم موقوف لا يعلم كونه للخصوص او للعموم وهو صالح لاستعماله في كل واحد منهما فان قام الدليل
على انه اريد به العموم وجب حمله عليه وامتنع اخراج شيء منه وان قام الدليل على انه للخصوص فلم يكن دالا على العموم
ولا متناولا له فلا يتحقق بالحمل على الخاص اخراج بعض محامله الصالحة له واما مذهب العموم فغايته ان اللفظ حقيقة
في الاستغراق ومجاز في الخصوص فان لم يقم دليل على مخالفة الحقيقة وجب اجراء اللفظ على جميع محامله من غير اخراج
شيء منها وان قام على مخالفتها وامتناع العمل بالاستغراق وجب صرفه الى محمله المجازي وهو الخصوص وعند حمل على
المجاز لا يكون اللفظ متناولا للحقيقة وهي الاستغراق فلا يتحقق اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه لان عند كونه
مستعملا في معناه المجازي لا يكون مستعملا في الحقيقة فاطلاق القول بتخصيص العام وان هذا عام مخصوص لا يكون
حقيقة ويناسب قول ارباب العموم ان التخصيص تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة هو الخصوص و
قول الاشتراك تعريف ان المراد باللفظ الصالح للعموم والخصوص انما هو الخصوص والمعرف لذلك اي شيء كان يسمى
مخصصا واللفظ المصروف عن جهة العموم الى الخصوص مخصصا وفيه نظر فان الاخراج كما يكون عن الدخول بالفعل
كذا يكون عن الدخول بالصلاحية والقائلون بالخصوص وان كان اللفظ انما يفيد قطعا اقل مراتبه الا انه صالح
للعموم وكذا عند القائلين بالاشتراك وبالوقف يتحقق الاخراج حقيقة لصلاحية دخول المخرج بالتخصيص تحت اللفظ
واما القائلون بالعموم فالاخراج عندهم ظاهر اذ اللفظ موضوع للعموم ولا المخصص لدخول الخصوص في التناول
قطعا او ظاهرا لكن وجوده منع الدخول ولا نعني بالاخراج سوى ذلك فقولك العام مخصوص معناه ان المتكلم استعمل
العام في بعض ما وضع له وعند الواقفية انه هو ارادة المتكلم لانها هي المؤثر في ايقاع ذلك الكلام لافادة البعض
فان الخطاب اذا صلح للعموم والخصوص صرف الى احدهما بالارادة واما المجاز فيقال على من اقام الدلالة على كونه
مخصوصا في ذاته وعلى من اعتقد ذلك وان كان ذلك الاعتقاد باطلا وعلى اللفظ الدال عليه ويقال فلان ناخص
العموم بمعنى انه علم من حاله ذلك بالدليل ~~ويقال ان فلانا ناخص العموم~~ خصه بمعنى وصفه [illegible] في الفرق
بين التخصيص والنسخ قال المعتزلة الفرق بينهما باعتبار تراخي الوقت وعدمه فان النسخ يجب فيه التراخي دون
التخصيص واعلم ان النسخ في الحقيقة راجع الى نوع تخصيص لانه رفع الحكم بعد ثبوته في زمان آخر فكان
تخصيصا للحكم بزمان معين بطريق خاص فيكون الفرق بينهما فرقا بين الخاص والعام وقد ذهب قوم الى ان
التخصيص ليس جنسا للنسخ واعتبروا في التخصيص امورا لفظية احتجوا بها على كونه جنسا وهي سبعة احدها التخصيص
انما يكون فيما يتناوله اللفظ والنسخ قد يصح فيما علم بالدليل انه مراد وان لم يتناوله اللفظ الثاني يصح نسخ شريعة
باخرى ولا يمكن ذلك في التخصيص الثالث النسخ رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص كذلك الرابع النسخ يجب فيه
التراخي دون التخصيص فانه قد يجب فيه المقارنة الخامس التخصيص قد يقع بخبر الواحد بخلاف النسخ السادس
التخصيص انما يكون في جملة والنسخ يدخل على المعنى الواحد السابع النسخ قد يكون بفعل لم يفعل بخلاف التخصيص

واما الفرق

واما الفرق بين التخصيص والاستثناء فرق ما بين الخاص والعام وقيل ان الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظ الواحد
الدال على شيء واحد والتخصيص ليس كذلك ولان التخصيص يثبت بقرائن الحال فقوله رايت الناس يفهم بالقرينة
عدم رؤية الجميع والاستثناء لا يحصل بالقرينة ولان التخصيص يجوز تاخيره لفظا ولا يجوز تاخير الاستثناء
والوجه ما قلناه من ان التخصيص جنس للنسخ والاستثناء [illegible] فيما يجوز تخصيصه قد عرفت فيما سلف ان
التخصيص هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب فلا بد وان يكون ذلك الخطاب فيه عموم وشمول اما مطلقا او بالاضافة
فان ما لا عموم فيه البتة بوجه ما لا يصح فيه التخصيص اذ لا يعقل له بعض يخرج عنه كقوله لزم لا بين برده بجزئيك ولا
يجزي احدا بعدك لا يعقل التخصيص في الحكم الاول لعدم تعدده بالنسبة الى الشخص المحمول ولا بالنسبة الى متعلقات
الفعل من الظرف وغيره ويقبل في المثال الثاني واذا عرفت هذا فالذي يتناول اكثر من واحد اما ان يكون عمومه من جهة
اللفظ ويصح تطرق التخصيص اليه او من جهة المعنى وهو ثلثة احدها العلة الشرعية وفي تخصيصها خلاف ياتي الثاني
مفهوم الموافقة كدلالة تحريم التافيف على تحريم الثلث ويقبل التخصيص واذا لم يعد بالنقض على الملفوظ كتقييد الام
اذا خرجت وقتل الوالد اذا ريد ابتلاء اما قد بالنقض عليه فانه لا يجوز الثلث مفهوم المخالفة ويقبل التخصيص مطلقا فانه
يقبل انتفاء الحكم في المسكوت عنه ويجوز قيام دلالة على ثبوته في بعض افراده واذا ثبت هذا فلا فرق بين الامر والخبر اذا
اشتملا على شمول وعموم في جواز تخصيصهما واطلاق لفظ العام لارادة الخاص وقد حكي ان قوما منعوا في ذلك في الامر
والخبر معا والمحققون على جوازه فيهما اما الخبر فلان المقتضي لقبول التخصيص موجود فيه واما المانع لا يصلح للمانعية
فوجب القول بجوازه اما الاول فلان قبول التخصيص انما هو من حيث العموم والشمول وجواز ارادة الخاص من العام
على سبيل المجاز واما الثاني فلان التجوز غير ممتنع في ذاته ولا لازم من فرضه محال لا من حيث الوضع فانه يصح ان
يقول اللغوي جاءني كل الناس وان تخلف بعضهم ولا بالنظر الاخر والاصل عدم كل مانع سوى ذلك وايضا الوقوع دال
على جوازه وقد ثبت لقوله تع الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير وليس خالقا لذاته ولا قادرا عليها وقوله ما تذر
من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم وقد اتت على الجبال والارض ولم تجعلها كالرميم وقوله تدمر كل شيء واوتيت
من كل شيء الى غير ذلك من الآيات احتجوا بانه يوهم الكذب فانه اذا اريد بالعام بعضه في الخبر لزم ذلك لما فيه
من مخالفة الخبر ولو كان جواز حمله على التحقيق فالمخالف كونه كذبا لم يوجد كذب البتة والجواب لا كذب مع قيام
دليل التخصيص واما الامر فلما تقدم من قوله تع اقتلوا المشركين مع خروج اهل الذمة عنه وكذا قوله تعالى السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا مع عدم قطع كل سارق وعدم جلد كل زان وغيرها من
الآيات احتج المخالفون بانه يوهم البدا والجواب لا بدا مع قيام المخصص وقد بينا انه يجوز ان يخاطب بالحقيقة
وفي القرآن ضرب كثير من المجاز واكثر عمومات القرآن قد اريد بها المخصوص حتى قيل لم يرد الا وهو مخصص
الا في قوله تع وهو بكل شيء عليم ولما ثبت انه تعالى حكيم وجب ان يكون في الخطاب بالمجاز وجه مصلحة فائدة على وجهها
في الخطاب في الحقيقة ويمكن ان يكون الوجه في ذلك الغرض لزيادة الثواب لاشتمال النظر في ذلك والفكر
على زيادة مشقة يستحق به زيادة الثواب كما نقوله في حسن الخطاب بالمتشابه ويجوز ان يعلم انه يؤمن عند الحكيم
في جميع الوجوه ويكون مخيرا باي شيء شاء وليس يصح لان العدول عن الحقيقة التي هي الاصل الى المجاز لا بد له
من غرض زايد ولو كونه افصح وابلغ واوجز [illegible] في غاية التخصيص اتفق الناس على جواز انتهاء
التخصيص في الفاظ الاستفهام والمجازات الى الواحد واختلفوا فيما عداها عن ابي بكر القفال انه لا يجوز تخصيص

الجمع المعرف بحيث لا ينفي الا اقل من ثلثة ومنهم من جوز بانتهاء التخصيص في جميع الفاظ العموم الى الواحد
قال ابو الحسين البصري ان نهاية التخصيص في جميع الفاظ العموم جمع يقرب من مدلول اللفظ وان لم يكن
محدودا والا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا ان اهل اللغة يستقبحون قول القائل
اكلت كل الرمان من البيت ويكون فيه الف رمانة وقد اكل واحدة او ثلثه ولا كذا لو حمل على الكثير القريب
من مدلول اللفظ اعترض بانه انما يكون مستقبحا اذا لم يكن مريدا للواحد من جنس ذلك العدد الذي هو مدلول اللفظ
ولم يقترن به قرينة ما اذا اراد الواحد مع قرينة للنص والاطلاق اما النص فقوله تع الذين قال لهم الناس ان الناس
واراد بالناس القائلين نعيم ابن مسعود الا شجعي لها الاطلاق فلصحة قول القائل اكلت اللحم ليس للعموم فيصح
ارادة الواحد منه لكون المراد الجنس احتج الاخرون بوجوه احدها استعمال العام في غيره الاستغراق على سبيل
المجاز وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني
قوله تع انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والمراد به نفسه وحده الثالث قال عمر لسعد بن ابي وقاص وقد
انفذ اليه القعقاع مع الف فارس قد انفذت اليك بالفي فارس اطلق اسم الالف الاخرى واراد بها القعقاع
الرابع لو امتنع الانتهاء في التخصيص الى الواحد لكان اماراة الخطاب صار مجازا في الباقي وغير حقيقة فيه
وهو باطل بالاجماع الخامس قد عرفت الخلاف في ان اقل الجمع اثنان او ثلثه فيحمل العام بعد التخصيص عليه والجواب
عن الاول المنع من علم اولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل وعن الثاني انه غير محل النزاع لان الاية
خرجت مخرج التعظيم وليس هناك تخصيص وعن الثالث ان عمر اقصد قيام الواحد مقام الالف وليس بتخصيص
وعن الرابع بالمنع من الحصر بل المانع عدم استعماله لغة وعن الخامس بمنع حسنه على ان بعضهم جوز الانتهاء الى
الواحد في الاستثناء والبدل والى اثنين في الصفة وفي المحصور القليل [illegible] في العام
المخصوص هل هو مجاز ام لا اختلف الناس في ذلك فقال قوم من الفقهاء انه لا يصير مجازا كيف كان المخصص
وهو قول الحنابله وجماعة من الاشاعرة واليه مال الغزالي وكثير من المعتزله وجماعة من الحنفيه كعيسى بن ابان وغيره
وقال الاخرون انه يكون مجازا في حال دون حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال فقال بعضهم ان خص بدليل لفظي
لم يصر مجازا متصلا كان الدليل او منفصلا وان خص بدليل عقلي كان مجازا وقال اخرون انه ان يكون مجازا الا
ان يخص بدليل متصل وقال القاضي ابو بكر انه يكون مجازا الا ان يكون المخصص شرطا او استثناء وقال قاضي القضاة
انه يكون مجازا الا ان يكون المخصص شرطا او صفة وقال جماعة من الحنفيه اذا كان الباقي جمعا فهو حقيقة والا فمجاز
واليه ذهب ابو بكر الرازي وقال الجويني انه حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه وقال ابو الحسين البصري القرينة
المخصصة ان استقلت بنفسها صار مجازا سواء كانت عقلية كالدلالة الدالة على ان غير القادر ليس مرادا من الخطاب
بالعبادات او لفظية نحو ان يقول المتكلم اردت بالعام البعض الفلاني وان كانت غير مستقلة فهو حقيقة سواء كانت
صفة او شرطا او استثناء والاقرب انه يصير مجازا مطلقا لنا ان اللفظ وضع للعموم ولم يرد فيكون اطلاقه على
ما اريد منه مجازا اما المقدمة الاولى فالخلاف فيها مع المانعين من العموم قد سبق برهانه ولا نا نبحث على تقديره
واما الثانية فلان التقدير انه مخصوص وقد بينا ان التخصيص هو اخراج بعض ما تناوله اللفظ عن الارادة واما
الثالثة فظاهرة ايضا للمعرفة من ان المجاز هو استعمال اللفظ فيما لم يوضع له ولان اللفظ اذا كان حقيقة
في الاستغراق وصرفه الى البعض بالقرينة كيفما كانت القرينة اما ان يكون لدلالة اللفظ عليه حقيقة او مجازا ولزم

من

وقال العنبري انه لا يصير مجازا كيف كان المخصص وهو مذهب جماعة من الاشاعرة

٦٧

الاول الاشتراك بينه وبين الاستغراق ضرورة اختلاف معنييهما بالجزئية والكلية وعدم اشتراكهما
في معنى جامع يكون مدلولا للفظ والمشترك لا يكون ظاهرا بلفظه في بعض مدلولاته دون البعض وهو
خلاف مذهب القائلين بالعموم لا يقال جاز ان يكون حقيقة فيهما باعتبار امر مشترك هو الجنسية فينتفي الاشتراك
والمجاز ويدل على كونه حقيقة في الباقي ان اللفظ كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص فخروج عن عموم اللفظ
لا يوثر فيه سلمنا لكن يجوز كون اللفظ المجرد حقيقة في الاستغراق ومع القرينة حقيقة في البعض لانا نقول
الكل او البعض وان اشتركا في الجنسيه الا ان اللفظ حقيقة في الكل من حيث هو كلي لا في مطلق الجنس ولهذا
نمنع حمله على البعض الا بقرينة باجماع القائلين بالعموم والاستغراق ليس ثابتا في الباقي ونمنع كون اللفظ
حقيقة في الباقي قبل التخصيص نعم قد كان حقيقة في الجميع الذي هو احد افراده فلا يلزم كونه فيه لا مع الاجتماع
ولا حالة الانفراد فان العشرة حقيقة في مجموع احادها لا في الخمسة سواء ضمت الى مثلها او انفردت ثم ينتقض
بالواحد فان اللفظ قد كان متناولا له حقيقة في مجموع احادها لا في الخمسة قبل التخصيص وبعد التخصيص هو مجاز
فيه اجماعا وتجويز كون اللفظ حقيقة في البعض مع القرينة يرفع المجاز اجمع فان كل مجاز يمكن ان يقال انه مع
القرينة حقيقة في مدلوله ولانه لو كان كما ذكروه لكان استعمال ذلك اللفظ في الاستغراق مع اقترانه بالقرينة
المخصصة له بالبعض استعمالا في غير الحقيقة وصارفا له عن الحقيقة وهو خلاف اجماع القائلين بالعموم احتج
ابو الحسين على كونه مجازا لو خصص بقرينة مستقلة بان اللفظ وضع لغة في الاستغراق فاستعماله في جزء المسمى
بقرينة مخصصة وهو عين المجاز وعلى كونه حقيقة مع المتصل بانه اذا قال جاء بنو تميم الطوال واكرم بني
تميم ان قاموا والا فلا فلفظ العموم من حيث هو حال انضمام الشرط او الصفة او الاستثناء لا يفيد البعض
والا لم يبق شيء يفيد الشرط او الصفة او الاستثناء واذا لم يفد البعض استحال ان يقال انه مجاز في افادة البعض
بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الشرط او الصفة او الاستثناء دليل على ذلك البعض وافادة ذلك المجموع
لذلك البعض حقيقة والجواب اقتران اللفظ بالمتصل لا يخرجه عن حقيقته وصورته والا لكان كل مقترن بشيء
خارجا عن حقيقته ويلزم نفي الاقتران ايضا واذا كان باقيا على حقيقته فمعناه لا يكون مختلفا بل يبقى معروفا
عن معناه باعتبار ذلك المقترن وهم يحتجون بعينه في قوله اللفظ مع الاقتران لا يفيد البعض والا لم يفد
القرينة شيئا قلنا ممنوع فان القرينة هي التي صرفت اللفظ عن افادة المجموع الى افادته للبعض كما في كل مجاز فان
ذلك لو كان معتبرا لكان القائل ان يقول ان اللفظ الحقيقي لا يراد به معناه المجازي حالة انضمامه الى القرينة
والا لم تفد القرينة شيئا بل معناه الحقيقي لا يراد به معناه المجازي باعتبار القرينة وذلك يخرجه عن كونه
مجازا لا يقال الشرط والصفة والاستثناء غير مستقل فلا يخرج اللفظ عن حقيقته كقولنا مسلم فانه يدل على معنى
فاذا قال المسلم او مسلمون افاد بانضمام الالف واللام او الواو والنون معنى غير الاول ولم يصر باعتبار هذه
الزيادة مجازا وكذا الشرط والصفة والاستثناء بجامع عدم الاستقلال لانا نقول الالف واللام والواو والنون
زيادات افادت زيادات بالمعاني من غير تغيير للوضع الاول فلا يقال انه صار مجازا بخلاف صورة النزاع احتج
الحنابلة بان التناول باق وكان حقيقة وايضا فانه يتبادر الى الفهم وهو دليل الحقيقة والجواب ما تقدم من
انه كان حقيقة فيه مع غيره والسبق الى الفهم بقرينة وهو دليل المجاز احتج الرازي بانه اذا بقي غير منحصر كان
معنى العموم باقيا والجواب انه كان للجمع احتج الجويني بان العام لتكرير الاحاد وانما اختصر فاذا اخرج بعضها

بقي الباقي حقيقة والجواب بالمنع فان العام ظاهر في الجميع فاذا خص خرج قطعا والتكرير يمضي واحتج القاضي
ابو بكر والقاضي عبد الجبار بمثل ما احتج به ابو الحسين من ان ما لا يستقل لو اوجب تجوزا في نحو قولك الرجال
المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا لكان نحو مسلمين للجماعة ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا والف سنة
الا خمسين عاما مجازا الا ان الصفة عند ابي بكر كانها مستقلة والاستثناء عند عبد الجبار بخصوص ما تقدم وايضا
فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب واللام في المسلم وان كانت كلمة حرفا واسما فالمجموع الدال موضوعه
للالف وكذا الخمسون للخمسين والا للرفع ومعرفة الباقي حصلت بالحساب **تذنيب** انما قال الله تعالى اقتلوا المشركين
وقال النبي في المال الا ذيذا فهذا التخصص بدليل متصل او منفصل فيه احتمال ينشأ من تعابير المتكلمين ومن كونه مما
يتعلق بالوحي فكان المطلب منه نتائج الحقيقة في جواز التمسك بالعام المخصوص اختلف الناس في ذلك
فمنع عيسى ابن ابان وابن ثور من التمسك بالعام المخصوص فيما عدا المخصوص على كل حال واجاز ذلك قوم في حال دون
حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال فقال الكرخي ان خص بشرط او استثناء وصح التعلق به فيما عدا المخصوص وان خص
بمنفصل لم يصح وقال البلخي ان خص بمنفصل لم يصح وقال البلخي ان خص بمتصل كالشرط والصفة والاستثناء كان
حجة والا فلا وقال ابو عبد الله ان المخصص والشرط ان منعا من تعلق الحكم بالاسم العام واوجبا تعليقه لا ينبني
عند الظاهر لم يجز التعلق به وان لم يمنعا من تعليقه بالاسم العام صح التعلق به فالاول كقوله تعالى فالسارق
والسارقة فاقطعوا الا ان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق يمنع من تعلق القطع بالسرقة ويقتضي
وقوفه على الحرز الذي لا ينبني اللفظ عنه فلم التعلق به والثاني كقوله تعالى واقتلوا المشركين لان قيام الدليل
على منع من قبل معطي الجزية لا يمنع من تعلق القتل بالشرك فلم يمنع التعلق به في قتل من لم يعط الجزية وقال قاضي
القضاة ان كان العموم المخصوص والمشترط لو تركنا وظاهره من دون الشرط والمخصص كنا نمتثل ما اريد منا ونضم
اليه ما لم يرد منا احتجنا الى بيان ما لم يرد منا ولم يحتج الى بيان ما اريد اذ كنا نصير اليه من دون البيان وصح
التعلق بالظاهر فيه كقوله تعالى اقتلوا المشركين وان كنا لو تركنا والظاهر من دون الشرط لا يمكننا امتثال ما اريد
منا اذ تثبتنا بالظاهر فيه ولم يصح التمسك به كقوله تعالى اقيموا الصلوة وهذا الكلام عقد مذهب ودلالة ولا ينبغي
ان يراد في الاول ان لا يكون العموم قد خص تخصيصا مجملا وقيل انه حجة في اقل الجمع لا فيما زاد واتفق الكل على
انه اذا خص مجمل فانه لا يبقى حجة الا بعد البيان والحق انه حجة لنا وجوه الاول ان اللفظ العام كان متناولا
للكل فكونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام اما ان يكون موقوفا على كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام اما
ان يكون موقوفا على كونه حجة في الاجزاء وعلى كونه حجة في الكل ولا يتوقف على شيء منهما والاول باطل لانه ان
كان حجة في كل واحد من الاقسام مشروطا بكونه حجة في الاخر لزم الدور وفيه نظر لان المقتضي هو اللفظ الدال
على الجميع مع ارادته وبالحقيقة خرج عن ذلك وان اقتضى كونه حجة في ذلك من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح
لان نسبة اللفظ على كل واحد على السوية فليس جعل البعض مشروطا بالاخر اولى من العكس ولانه يلزم المطلوب لكونه
حجة في ذلك القسم يصح ان يبقى بدون كونه حجة في هذا فيكون العام المخصوص حجة في ذلك القسم والثاني باطل
لان كونه حجة في الكل يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام لانه لا يتحقق الا بتحقق جميع الافراد
فلو توقف كونه حجة في البعض على كونه حجة في الكل لزم الدور وحيث بطل القسمان ثبت ان كونه حجة في ذلك البعض
لا يتوقف على كونه حجة في البعض الاخر ولا على كونه حجة في الكل فاذا هو حجة في البعض سواء ثبت كونه حجة في

البعض

في البعض الاخر اولا اعترض بانه لا يلزم من عدم توقف الشيء على غيره جواز وجوده بدونه كما في المتلازمين
وان عني بتوقفه عليه عدم وجوده بدونه لم يلزم الدور كما في المتلازمين الثاني المقتضي لثبوت الحكم
في غير محل التخصيص قائم والمعارض المفقود ولا يصلح معارضا فوجب ثبوت الحكم في غير محل التخصيص وانما قلنا
ان المقتضي ثابت لانه هو اللفظ الدال على ثبوت الحكم في كل الصور والدال عليه في كل الصور دال عليه في محل
التخصيص وغيره فثبت قيام المقتضي واما عدم المعارض فلان المعارض ليس الا كون الحكم غير ثابت في صورة
التخصيص ولا يلزم من عدم الحكم في هذه الصورة عدمه في الاخرى كما لا يلزم من ثبوته صورة ثبوته في اخرى
وفيه نظر لان المقتضي هو اللفظ الدال على الجميع مع الارادة وبالتخصيص خرج عن ذلك الثالث الاجماع وقع
على الاحتجاج بالعام المخصوص فيكون حجة اما المقدمة الاولى فلان فاطمة احتجت على ابي بكر في ميراثها
من ابيها بعموم قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم يوصيكم الله في اولادكم مع انه مخصص بالكافر والقاتل ولم ينكر احد
من الصحابة احتجاجها مع ظهوره واشتهاره بل عدل ابو بكر في حرمانها من الميراث الى حديث رواه ولان عليا
احتج على جواز الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع انه مخصص بالاخت والبنت و
بقوله وان تجمعوا بين الاختين وقال احلتهما اية وحرمتهما اخرى ولا شك ان قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مخصوص
بالاخت والبنت واحتج ابن عباس على نكاح الرضيعة بعموم قوله وامهاتكم اللاتي ارضعنكم وقال قضاء الله اولى
من قضاء ابن الزبير مع انه مخصوص بشرائط الرضاع واما الثانية فظاهرة لما ياتي من ان الاجماع حجة الرابع
العام قبل التخصيص حجة في كل الاقسام بالاجماع فيكون بعد التخصيص كذلك لان الاصل بقاء ما كان على
ما كان الا ان يوجد معارض والاصل عدمه الخامس لو قال اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم فلانا او قال
في الحال الا فلانا فانه يترك عد عاصيا احتج ابن ابان بوجوه احدها دلالة العام على ما عدا محل التخصيص على سبيل المجاز
والا لم يكن للعموم او كان مشتركا والتقدير خلافهما واذا كان مجازا كان مترددا بين اقل الجمع وما عدا صورة
التخصيص ولا يمكن الحمل على الجميع لما فيه من تكثير جهات التجوز وليس حمله على احد المجازات اولى لعدم دلالة اللفظ
عليه فكان مجملا الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة الثالث العام بعد
التخصيص يتنزل منزلة قوله اقتلوا المشركين الا بعضهم والمشبه به ليس بحجة فكذا المشبه والجواب عن الاول
المنع من عدم اولوية البعض فان كل الباقي بعد التخصيص اقرب الى الاستغراق من بعض الباقي فيكون هو المراد
وينتفي الاجمال ثم معارض بانه قبل التخصيص كان حجة في كل قسم بالاجماع فان كان مجازا عاد ما ذكر من
الحمل وعن الثاني ان اراد بقوله ليس بظاهر انه ليس حقيقة فمسلم لكن كونه حجة لا يتوقف على كونه حقيقة وان
اراد ان لا يكون حجة فممنوع والاصل في ذلك انه ليس بظاهر في العموم وهو ظاهر في الباقي وعن الثالث بالمنع
من التساوي لحصول الجهالة في المشبه به دون المشبه احتج من قال بانه يحمل على الجمع بانه المتيقن وما زاد مشكوك
فالقيه والجواب حمل الجميع على اقل الجمع يقتضي الاجمال لابهامه بخلاف ما قلناه من الحمل على كل الباقي ولانه اقرب
الى الحقيقة فكان اولى ولانه حمل على اقل الجمع يخل بمراد المتكلم وحمله على ما قلناه غير مخل به
في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص الخلاف هنا مع ابن سريج فانه قال لا يجوز التمسك بالعام ما لم
يستقص في طلب المخصص فاذا لم يوجد بعد ذلك مخصص جاز التمسك به وقال الصيرفي يجوز التمسك به
ابتداء ما لم يظهر دلالة مخصص والاقرب الاول لان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها ف

التخصيص كيفية في الدلالة فيجب عليه البحث عن ثبوته وعدمه بعد رأى امكان وكون العام بتقدير
قيام المخصص لا يكون حجة في صورة التخصيص فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز ان يكون العام حجة وان
لا يكون والاصل عدم كونه حجة لا يبقى ظن كونه حجة اقوى من ظن كونه غير حجة لان اجراءه على العموم
اولى من حمله على التخصيص ولما ظهر هذا القدر من التفاوت كفى ذلك في ثبوت الظن لانا نقول نمنع من قوة
كونه حجة وانما يحصل ذلك مع ظن عدم المخصص وهو انما يحصل بعد البحث عنه احتج الصيرفي بوجهين احدهما
لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد طلب انه هل وجد ما يقتضي
الصرف الى المجاز والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المانع من التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص
ليس الا احتمال الخطأ وهذا المعنى موجود في الحقيقة والمجاز فيشتركان في الحكم وبيان بطلان التالي بان العرف
خاص يحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث انه هل وجد ما يصرف اللفظ عن حقيقته اولا واذا كان وفي
العرف كذلك وجب في الشرع كقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو حسن عند الله الثاني الاصل عدم التخصيص وهذا
يوجب ظن عدم المخصص فيكفي ظن الحكم والجواب عن الاول بالفرق بين العام والحقيقة فان كل العمومات
مخصوصة الا قوله تع هو بكل شيء عليم فكان حمل اللفظ على عمومه مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص
اما الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقائق وعن الثاني معارض بان الاصل عدم كونه حجة
لما اوجبنا البحث عن المخصص لم نوجب العلم بنفيه في دلالة العام لعدم امكانه بل نوجب اجتهاد المجتهد في دلالة
لعدم امكانه بل نوجب اجتهاد المجتهد في ذلك بان يتصفح الادلة العقلية والنقلية فاذا لم يجد مخصصا غلب
على الظن النفي وليس ذلك بقطعي فان عدم الوجدان لا يوجب عدم الوجود قطعا بل ظنا
في المقتضي للتخصيص وفيه فصول الفصل الاول في الادلة المتصلة وفيه مطالب الاول في الاستثناء وفيه مباحث
الاول في حقيقة الاستثناء استفعال من الثني وهو الرجوع وهو هنا كذلك فان الحاكم على جملة بشيء اذا استثنى
بعضها عن ذلك الحكم فكانه رجع عما حكم به اولا في ذلك المستثنى وهو متصل وهو الذي يكون المستثنى منه
من جنس المستثنى منه واما منفصل وهو الذي من غير جنسه وهو حقيقة في المتصل واختلف في المنفصل فقيل
انه حقيقة فيه ايضا وقيل مجاز وقيل انه للقدر المشترك بين المتصل والمنفصل على ما يأتي تفصيل ذلك انشاء الله
تع اذا عرفت هذا فنقول من جعله متواطيا حده بانه ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها ومن جعله مشتركا
بينهما او حقيقة في المتصل دون المنفصل لم يمكن جمعهما في حد واحد وح يقال في المنقطع انه ما دل على مخالفة بالا
غير الصفة واخواتها من غير اخراج واما المتصل فقد اختلف في تعريفه فقال الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة
محصورة دال على ان المذكور لم يرد بالقول ولا يرد الا وكان واورد على عكسه قام القوم الا زيدا فانه ليس بذي
صيغ وقال الآخرون الاستثناء اخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ الا او ما يقوم مقامها ونقض بمثل قام القوم
ولم يقم زيد فانه قائم مقام قوله الا زيدا في اخراج بعض الجملة وقيل انه عبارة عما لا يدخل في الكلام الا لاخراج
بعضه بلفظه ولا يستقل بنفسه لان المخرج ان كان معنويا كالعقل والقياس خرج عن الحد وان كان لفظيا
منفصلا كان مستقلا بالدلالة والا لكان لغوا وهو خارج عن الحد وان كان متصلا فان كان متصلا فان كان
صفة مثل اكرم بني تميم الطوال خرج منهم القصار ولفظ الطوال لم يتناول القصار بخلاف فاكرم بني تميم الا زيدا
وكذا ان كان شرطا وان كان غاية فقد يدخل كالمرافق بخلاف الاستثناء اعترض بان الاستثناء اخراج بعض ما دخل

عليه

عليه الكلام لا لاخراج بعض الكلام ولا نتقاضه بقولنا جاء القوم غير زيد فانه استثناء مع ان غير
قد تدخل صفة مثل عندهم اي درهم غير جيد فقد دخلت الاخراج بعضه وقيل ان الاستثناء عبارة عن لفظ
متصل بجملة لا تستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف الا او احد اخواتها فقولنا لفظ احتراز
من الدلائل العقلية والحسية الموجبة للتخصيص وقولنا بجملة احتراز عن الدلائل المنفصلة وقولنا لا يستقل
بنفسه احتراز عن مثل قام القوم ولم يقم زيد وقولنا دال احتراز عن الاسماء المؤكدة والصفة مثل قام القوم
العلماء كلهم وقولنا بحرف الا او احد اخواتها احتراز عن مثل قام القوم دون زيد وفيه نظر لان حد الاستثناء
بانه لفظ والاستثناء معنى واللفظ دال عليه ولان قوله متصل مراد بالاول وقيل الاستثناء لفظ متصل بجملة لا
تستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية ويرد مع ما تقدم قام القوم
الا زيدا وقيل اخراج بعض ما تناوله اللفظ عن الارادة باحدى الصيغ الموضوعة [illegible] في شروطه و
فيه مسائل المسألة الاولى في ان شرط الاستثناء الاتصال ذهب المحققون من الفقهاء والمتكلمين الى ان شرط
الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه بحيث لا يتخلل بينهما شيء بينهما عرفا واحترزنا بذلك عن التنفس والسعال
وطول الكلام فانه لا يعد في العرف فاصلا ونقل عن ابن عباس صحة الاستثناء المنفصل وان طال الزمان شهرا
وقال بعض المالكية يجوز تاخير الاستثناء لفظا لكن مع اضماره متصلا بالمستثنى منه ويكون المتكلم مدينا فيما بينه
وبين الله تعالى وقال بعض الفقهاء يجوز المنفصل في كتاب الله تع دون غيره لنا وجوه احدها لو جاز تاخيره لما
استقر شيء من العقود في الطلاق والعتاق والبيوع والاقرار ولا يتحقق الحنث اصلا لجواز ان يرد عليه الاستثناء
فيتغير حكمه الثاني العرف قاض بالغاء المنفصل فان من قال لوكيله بع ثوبي من اي شخص كان ثم قال بعد الا من
زيد فانه لا يجعل استثناء عائدا الى ما تقدم وكذا لو قال لفلان علي عشرة ثم قال بعد شهر الا درهما عد لاغيا و
كذا لو قال اكرم زيدا ثم قال بعد شهر نائما فانهم لا يعدون ذلك في العرف مخبرا عن زيد شيء وكذا لو قال اكرم زيدا
ثم قال بعد شهر ان دخل داري فانه لا يعد شرطا الثالث روي المخالف انه ص قال من حلف على شيء فرأى غيره خيرا
منه فليات الذي هو خير منه وليكفر عن يمينه ولو كان الاستثناء المنفصل صحيحا لارشد اليه النبي ص لكونه طريقا
مخلصا للحالف عن الحنث وهو اسهل من التكفير والنبي ص انما يقصد الاسهل والايسر بحيث لم يرشد اليه دل على
عدم صحته وفيه نظر لانا نمنع الحديث اولا وثانيا بانه ص ارشد الى ما هو اكثر ثوابا احتج المخالف بوجوه احدها
تاخير النسخ والتخصيص وكذا الاستثناء الثاني روي انه ص قال والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال بعده انشاء
الله تع ولولا صحة الاستثناء بعد السكوت لما فعله الثالث ما روي عنه انه ص سئل اليهود عن عدة اهل الكهف
وعن مدة لبثهم فيه ثم قال غدا اجيبكم ولم يقل انشاء الله تع فتاخر عنه الوحي بضعة عشر يوما ثم الناس نزل
عليه ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت فقال انشاء الله بطريق الالحاق
بخبر الاول ولو لم يكن صحيحا لما فعله الرابع ابن عباس كان من فصحاء العرب ويلقب بترجمان القرآن وقد قال بصحة
المنفصل ولو كان باطلا لم يخف عنه ذلك الخامس الاستثناء بيان وتخصيص الكلام الاول فجاز تاخيره كالادلة
المنفصلة الاستثناء رفع الحكم ليميز فجاز تاخيره كالكفارة والجواب عن الاول المطالبة بالجامع والنقض
بالشرط وخبر المبتدا وعن الثاني ان السكوت كان لعارض كالنفس والسعال وعن الثالث ان قوله انشاء
الله ليس عائدا الى خبر الاول بل الى فعل ذلك ذكر الرب كما اذا قال افعل كذا فقال انشاء الله الى فعل انشاء

الله وعن الرابع ان قوله ابن عباس ان ثبت محمول على اضمار الاستثناء وقد بين المكلف بذلك فيما بينه [illegible]
وبين الله وان كان تاخير الاستثناء لفظا او على الاستثناء المامور به وهو الاستثناء بالمشيئة ان قلنا بجواز
تاخيرها وعن الخامس انه قياس في اللغة فلا يصح ثم ينتقض بالخبر والشرط كما سبق وعن السادس بالفرق فان
الكفارة رافعة لاثم الحنث والاستثناء مانع من الحنث واثمه فاتفقا في الحكم حتى يصح قياس احدهما على الاخر وكيف
وان الخلاف وقع في صحة الاستثناء المنفصل من جهة اللغة لا من جهة الشرع ولا قياس في اللغة
في الاستثناء المنفصل قد عرفت ان الاستثناء قسمان متصل ومنفصل وكلاهما مستعمل اجماعا اما الاول فهو المتداول اينه
بين العقلاء وفي اكثر محاورات الاستثناء واما الثاني فيدل عليه قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس
وغير ذلك مما ياتي والخلاف هنا في شيء واحد وهو ان استعمال المنفصل على سبيل الحقيقة او على سبيل المجاز
مع وقوع الاتفاق على انه حقيقة في المتصل والحق هنا هو الثاني خلافا للقاضي لنا وجوه احدها ان الاستثناء
ماخوذ من الثني وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ ولا يتحقق ذلك في غير الجنس فان من قال رايت الناس لا يدخل
فيهم من الاجناس فلا يتحقق الاخراج ح لعدم تحقق الدخول الذي هو شرط الاخراج بل الجملة الاولى باقية
بحالها لم يخرج منها شيء وفيه نظر لامكان ثبوت المشتق منه هنا فان الحاكم على جملة يحتمل حمله على اخرى به وبالمنفصل
يخرج الاحتمال ويتحقق الثني خصوصا والمنفصل انما يجيء مع احتمال المشاركة الثاني الاستثناء من غير الجنس اما ان
يكون اللفظ او من المعنى والقسمان باطلان فيبطل من غير الجنس حقيقة اما الاول فلان اللفظ الدال على الشيء فقط
لا يدل على ما يخالف مسماه واذا لم يدل اللفظ على ذلك المخالف لم يحتج الى صادق يصدق عنه واما الثاني فلانه
لو جاز حمل اللفظ على المعنى المشترك بينه بين مسماه وبين المستثنى حتى يصح الاستثناء لصح استثناء كل شيء من كل شيء
لان كل شيئين لا بد وان يشتركا من بعض الوجوه فاذا حمل المستثنى على ذلك المشترك صح الاستثناء ولما لم يصح
في العرف استثنى كل شيء من كل شيء علمنا بطلان هذا القسم وفيه نظر لان اهل اللغة ان منعوا من ذلك لم يلزم
خروج اللفظ عن كونه حقيقة في المطلق وان لم يمنعوا منعنا من علم الصحة الثالث في المنفصل اما ان يكون اللفظ حقيقة
فيه بخصوصيته او لمعنى مشترك بينه وبين المتصل والقسمان باطلان فاستعماله فيه على سبيل الحقيقة باطل اما الاول
فلانه ان كان حقيقة في المتصل لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وان لم يكن حقيقة فيه كان مجازا وحقيقة في المنفصل
وذلك خلاف الاجماع واما الثاني فلانه لو كان متواطيا والتالي باطل لانه لم يسبق الى الفهم الى احدهما تبادر
هو شان التواطي لكن السبق موجود ولهذا حكم فقهاء الامصار عليه دون المنقطع الا عن تعذره وتاولوا به عند
ما في درهم الا ثوب بان يشبهه الا قيمة ثوب وفيه نظر لجواز التشكيك واخبار ليس باعتبار المجاز بل الضرورة الاخراج
احتج المخالف بوجوه احدها قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ الثاني قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون الا ابليس ولم يكن من الملائكة بل من الجن لقوله تعالى الا ابليس كان من الجن وكان له ذرية ولا ذرية
للملائكة لانه مخلوق من نار والملائكة من نور الثالث قوله تعالى وما لهم به من علم الا اتباع الظن والظن ليس من
جنس العلم الخامس قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما والتسليم ليس من جنس اللغو
السادس قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين استثنى الباري من جملة ما كان يعبدها من الاصنام وغيرها
السابع قوله تعالى فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون الا رحمة منا استثنى الرحمة من نفي الصريخ والانقاذ وهو من غير
الجنس الثامن لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم ومن رحم ليس بعاصم بل معصوم وليس المعصوم من جنس
العاصم

العاصم وفيه نظر فان العاصم هنا اسم فاعل والمراد به المعصوم مجازا ويكون الاستثناء من الجنس التاسع قال
الشاعر وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس وقال النابغة وما بالربع من احد الا الاواري العاشر
قالوا ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر الحادي عشر الاستثناء يقع تارة عما يدل عليه اللفظ دلالة المطابقة
ان القصر وتارة على ما يدل عليه بالالتزام فاذا قال لفلان علي دينار الا ثوبا معناه الا قيمة ثوب الثاني عشر
الاستثناء لا يوضع جميع المستثنى منه فيصح كاستثناء الدرهم من الدنانير وبالعكس الثالث عشر اذا قال قام
القوم الا زيدا فاما ان يكون ذلك داخلا في القوم وهو محال والا لزم التناقض واما ان يكون خارجا عنهم فيكون
الاستثناء من غير جنس المستثنى فلو كان الاستثناء من غير الجنس باطلا لاستثناء منه والتالي باطل بالاجماع
والجواب عن الاول ان الا بمعنى لكن وليس استثناء او يكون التقدير وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا
خطأ بظن انه ليس بمؤمن اما باختلاطه بالكفار فيظنه منهم او برؤيته من بعيد فيظن انه جدار او حجر او ذكر
ابو هاشم على مذهبه استحسنه المرتضى وهو ان المراد مع كونه مؤمنا يقع منه الخطأ ولا يقع منه العمد وعن الثاني
بالمنع من كونه ليس من جنس الملائكة ومن الجن وقد نقل عن ابن عباس رض وغيره من المفسرين ان ابليس كان
من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن لانهم كانوا خزان الجنان وكان ابليس رئيسهم ويسمى جنيا لاختفائه
واختفائه ويؤيده انه استثني من الملائكة والاصل في الاستثناء الاتصال للاجماع على صحته والخلاف في
المنفصل وكون الامر بالسجود لادم انما هو للملائكة في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ولو لم يكن
ابليس منهم لم يكن عاصيا بتركه اذ الاصل عدم امره وراء هذا الامر ولا تنافي بين كونه من الملائكة و
ثبوته الذرية وكون التوالد انما يكون من الذكر والانثى والاناث في الملائكة لانكاره تعالى قولهم وجعلوا
الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا لا ينافي ما قلناه لاحتمال كون كون الانثى من غير الملائكة لامكان
التوالد من جنسين ويمكن توالد من نار والملائكة من نور ويشتركان في حقيقة الملائكة سلمنا
انه ليس من الملائكة لكن حسن الاستثناء لانه مشارك لهم في الامر بالسجود فيصير التقدير المامورون
بالسجود الا ابليس وعن الثالث والرابع انه الا بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين وهو
الجواب بعينه عن باقي الايات على ان الظن قد يسمى علما كقوله وما لهم به من علم اشارة الى كل ما يسمى علما
والظن يسمى علما لقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات واراد ظننتموهن مؤمنات وذلك وان كان من الاسماء
المتواطئة فلا يكون الاستثناء من غير الجنس وان كان من الاسماء المجازية فهو من جملة الاسماء العامة
وفيه نظر فانا نمنع عموم المشترك والمجاز لا يبقى المنفي وان كان الاعم لزم نفي الاخص فلا يجوز استثناؤه
وان كان الاخص لزم الاستثناء من غير الجنس لانا نقول انه وارد في كل مستثنى وعن التاسع ان الانيس
ان كان قرناه بالمؤنس او المبصر امكن استثناء اليعافير والعيس منه والا فهو يصدق على كل واحد
وان لم يكن حيوانا كما يقال احد الحجرين واحد العودين فيكون الاستثناء من الجنس وعن العاشر ان التقدير
ما زاد شيء الا الذي ينقص فيكون استثناء من الجنس واستثناء الدينار من الدرهم وبالعكس نفس النزاع
وعن الثالث عشر ما ياتي بعد من الاستثناء انما ... والتحقيق ان الاستثناء المنفصل ورد في اللغة
والاجمال فانه مجاز وهو التنازع في الحقيقة لا في [illegible] في الاستثناء المتعدد الاستثناء
اذا تعدد فاما ان يقترن بحرف العطف او يتجرد عنه فان كان الاول رجع الكل فيه الى المستثنى منه مثل له علي

عشرة الا اربعة ولا ثلثة لامتناع عوده الى الاول فان المستثنى لا يحيط على المستثنى منه ولا الى المجموع منه والا لزم التنافي لنا الثاني فالاستثناء الثاني فيه اما ان يزيد على الاول او يساويه او ينقص عنه فان كان الاول رجع معا الى المستثنى منه ايضا مثل له علي عشرة الا اربعة الا خمسة لامتناع عوده الى الاول لزيادته عليه وقد بينا امتناع المستوعب فكيف الازيد ولا اليهما فتنافي وان ساواه فكذلك مع احتمال التاكيد هنا وان قصر عنه رجع الى الاول لامتناع عوده الى المستثنى منه لبعده والقريب اذا لم يكن اولى من البعيد فلا اقل من المساواه ولا اليهما فان المستثنى منه مع الاستثناء الاول لا بد وان يكون احدهما نفيا والاخر اثباتا فالاستثناء الثاني لو عاد اليهما معا وقد عرفت ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فيكون الاستثناء الثاني قد نفى عن احد الامرين الشا بقين عليه ما اثبته الاخر فينجبر النقصان فيبقى ما كان حاصلا قبل الاستثناء فيصير الاستثناء الثاني لغوا ولانه يلزم التناقض لان الاستثناء الثاني لو رجع الى الاستثناء الاول والمستثنى منه معا لكان نفيا باعتبار المستثنى منه واثباتا باعتبار الاستثناء لا يقال انما يتنافى المنفي والاثبات لو اتحد المتعلق والوجدانا مع التعدد فلانا نقول المتعلق هنا واحد لانه اذا قال له عشرة الا ثلثة الا واحدا فالثاني لما رجع الى المستثنى منه لم يخرج رابعا ولما رجع الى الاستثناء الاول اثبت ذلك الدرهم فيكون ذلك الاستثناء نفيا واثباتا من المستثنى منه واذا امتنع عود الاستثناء الثاني اليهما وقد بينا عدم عوده الى المستثنى وجب عوده الى الاول لامتناع عدم عوده الى شيء

في الاستثناء عقيب الجمل المتعدده اعلم ان الاستثناء اذا تعقب جملا متعدده وصح عوده الى كل واحده منها هل يرجع الى الجميع والى ما يليه قال الشافعي واصحابه بالاول وقال ابو حنيفه واصحابه بالثاني وقال السيد المرتضى رح كل واحد من القولين بالاشتراك وقال قاضي القضاة اذا لم يكن الثاني منهما اضرابا عن الاول وخروجا الى قصة اخرى وصح رجوع الاستثناء اليهما وجب رجوعه اليهما وان كان اضرابا عن الاول وخروجا الى قضية اخرى فانه يرجع الى ما يليه وتوقف القاضي ابو بكر في الجميع وفصل ابو الحسين هنا تفصيلا جيدا فقال اما ان يكون الجملتان من نوع واحد ومن نوعين فان كان الاول فاما ان يكون احدى الجملتين متعلقة بالاخرى او لا يكون فان كان الثاني فاما ان يكونا مختلفي الاسم والحكم او متفقي الاسم ومختلفي الحكم او مختلفي الاسم متفقي الحكم فالاول مثل اطعم ربيعه واخلع على مضر الا الطوال والاقرب رجوع الاستثناء هنا الى الجملة الاخيرة فان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة المستقله بنفسها الى الجملة الاخرى بنفسها الا بعد تمام غرضه من الاولى والقول بعود الاستثناء الى الاول ينافي ذلك والثاني مثل اطعم ربيعه واخلع على ربيعه الا الطوال والثالث مثل اطعم ربيعه واطعم مضر الا الطوال والحكم في هذين كما تقدم واما ان تعلقت احدهما بالاخرى فاما ان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانيه مثل اطعم ربيعه ومضر الا الطوال او اسم الاولى مضمرا في الثانيه مثل اكرم ربيعه واخلع عليهم الا الطوال والاستثناء في هذين يرجع الى الجملتين لان الثانيه لم تستقل وانما يتم مع الاولى فوجب رجوع حكم الاستثناء اليهما وان كانت الجملتان نوعين من الكلام فان اختلفت القضية مثل اكرم ربيعه والعلماء هم المتكلمون الا اهل البلد الفلاني فالاستثناء يرجع الى ما يليه لاستقلال كل منهما بنفسها وان اتحدت كقوله تع والذين يرمون المحصنات فالقضية واحدة والجملة الاولى امر والثانيه نهي والثالثة خبر فالاستثناء وان كان مقتضاه ان يرجع

الى

الى الاخير لاستقلال كل من الجملتين بنفسها الا ان في الايه ما يدل على رجوعه الى الجميع وهو نوعان الاتحاد في الغايه فان رد الشهاده مع الجلد والحكم بالفسق يجمعها امر واحد وهو الانتقام والذم واضمار الاولى في الثانيه والثالثة احتج الشافعي بوجوه الاول الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم الاستقلال كل منهما بنفسه ولاتحاد معنييهما فان قوله الا من تاب كقوله ان لم تتوبوا الثاني الاستثناء بالمشيه يعود الى الجميع فكذا بغيرها الثالث حرف العطف يصير الجمل المتعدده واحده اذ لا فرق بين رايت بكر ابن زيد وبكر ابن خالد ورايت البكرين واذا كان الاستثناء عقيب الواحده يرجع اليها فكذا ما هو بحكمها الرابع على تقدير ارادة عود الاستثناء الى الجميع لو ذكره لفظا على سبيل التكرير كان ركيكا بل انما يذكر عقيب الاخير ويكون راجعا الى الجميع في هذه الصوره والاصل في الكلام الحقيقه واذا كان حقيقة في هذه الصوره كان حقيقة في الجميع دفعا للاشتراك والمجاز الخامس لو قال علي خمسة وخمسة الا سبعة رجع الى الجملتين فكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس الاستثناء صالح ان يعود الى كل واحده من الجمل وليس البعض اولى من البعض فوجب العود الى الجميع كالعام السابع لو قال بنوا تميم وبنوا ربيعه اكرمهم الا الطوال عاد الاستثناء الى الجميع فكذا اذا تقدم الامر بالاكرام ضرورة اتحاد المعنى الثامن لو قال اضربوا بني تميم وبني ربيعه الا من دخل الدار كان معناه من دخل الدار من الفريقين الثامن لواحق الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان يلحق الكلام ما دام الفراغ ما يقع منه وما دام الكلام متصلا لم ينقطع فالتواحق لاحقه ومؤثره فيه فالاستثناء اذا تعقب جملا متصله معطوفا بعضها على بعض فالواجب ان يؤثر في جميعها والاعتراض على الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل نعود الى الاخير ايضا سلمنا لكن لا يلزم من اشتراكهما في عدم الاستقلال واقتضاء التخصيص اشتراكهما في كل الاحكام والا لما تعدد او اتحاد معنى الشرط والاستثناء وان كان بمعنى عدم الفرق بينهما باعتبار ما كان قياس احدهما على الاخر قياسا للشيء على نفسه وان كان بينهما فرق لم يجب اشتراكهما في الحكم لجواز استناده الى الفارق واعلم ان الحنفيه سلموا الحكم بعود الشرط الى الجميع وفرقوا بينه وبين الاستثناء لان الشرط صدر الكلام فان تعقب الجمل فهو واقع في مكانه وليس بجيد لانا لا نسلم ان له صدر الكلام لكن انما يثبت له ذلك في الكلام الذي تعلق به الشرط لا كل كلام مع انه لو تقدم على الجميع لم يجب تعلقه بالجميع وعلى الثاني بما تقدم مع انه ليس باستثناء لعدم حروف الاستثناء فيه ولا شرطا وان وجد فيه حرفه لانه قد يدخل على الماضي فتقول لقيت زيدا ان شاء الله تع وانما دخلت المشيه في كل هذه المواضع ليتفق الكلام عن التفرد والمضي لا يغير ذلك لا يبقى فيقف الجملة الاخيرة لانا نقول لولا الاجماع لقلنا به لكن الاجماع دل على العود الى الجميع وعلى الثالث صيرورة الجملتين كالواحده بواسطة العطف ومعلوم ان الجملتين اذا تعقبهما استثناء صح من المستثنى ان يصرح بانه انما استثنى من احدهما دون الاخرى ولا يجوز ان يصرح في الجملة الواحدة بان الاستثناء غير عائد اليها عوده الى الكل ولا يقدح ذلك في الفصاحة ولانا نمنع الاستقباح لما فيه من الدلالة على شمول الاستثناء للجميع بتقدير سلمنا الاستقباح لكن وضع اللغة غير مشروط بالمستحسن فانه لو وضع الاستثناء كذلك لقبح لغة وثبت حكمه ولو لا انه من وضع اللغة لم يكن كذلك وعلى الخامس لما امتنع رجوع الاستثناء الى احد الجملتين وتنبه كلام للعاقل الى الهذر وجب صرفه اليهما معا فالحاصل ان الاستثناء هنا يرجع الى الجملتين لمعنى غير الاستثناء

وهو دفع محذور الهدرية ونحن نسلم جواز رجوعه اليهما لقيام دليل والنزاع انما وقع فيما اذا ورد الاستثناء
مقارنا للجملة الاخيرة من غير دليل يوجب عوده الى ما تقدم على ان بعض الشافعية منع من مثل هذا الاستثناء
وعلى السادس ان عوده على البعض اولى من عوده الى الجميع لما في الاستثناء من مخالفة الاصل فكلما قل كان
اولى ثم صلاحية اللفظ لشيء لا يقتضي صرفه اليه كما في المجاز ونمنع عدم الاولوية للبعض فان الاخير لكونه اقرب
اولى من الابعد وعلى السابع انه قياس في اللغة وقد ظهر بطلانه مع قيام الفرق فانه اذا تاخر الامر اقترن الاستثناء
باسم الجميع وهو قوله اكرموهم بخلافه في الامر المتقدم فانه لم يفصل باسم الفريقين وعلى الثامن بالمنع من ان معناه
من الفريقين بل من ربيعة وعلى التاسع ان الكلام اذا لم يقع على الفراغ منه وكان المتكلم متشاغلا به صح ان
يعود اليه اللواحق المؤثرة من شرط واستثناء ومشيئة فاما وجوب تعلقها بالجميع وان كان متصلا او بعيدا عن محل
المؤثر فغير مسلم وانما ادعوا اتصال الكلام وانقطاعه لينفصل حكم ما يصح ان يلحق بالكلام مما لا يلحق يصح لحوقه
به للفراغ وللانفصال ولو كان بهذا الذي اقتصر عليه اعتبار لوجب اذا قال اكرمت جيراني وضربت غلماني الطوال
ان يرد لفظ الطوال الى الجملتين لان الفراغ ما حصل من الكلام كما يفعل في الاستثناء لا يقال لو رددناه الى
ما تقدم لكنا قد فصلنا بين الاستثناء دون المستثنى وهو مكروه عندهم واحتج له ابو حنيفة بوجوه الاول
الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة
لدفع محذور الهدرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض فلا يجوز تعليقه بالجمل المتعددة وانما خصصناه
بالاخير لانها اقرب والاتفاق واقع على عوده الى الاقرب وكما اعتبر القرب في الاقرب من العاملين عند
البصريين في قولنا ضرب زيد عمرا وضربته فجعلوا الهاء عائدة على عمرو دون زيد للقرب وكذا جعلوا الاقرب
فاعلا في قولنا ضرب موسى عيسى لما انتفى الاعراب والقرينة اعتبارا بالقرب وكذا في قولنا اعطى زيد عمرا بكرا ان
بكرا هو المفعول الثاني فكذا وجب اعتبار القرب في الاستثناء ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخير خاصة
فان من الناس من جعله عائدا الى الجميع ومنهم من اعاده الى الاخير خاصة الثاني لو رجع الاستثناء الى الجميع فان
اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل في الاضمار مع عدم الحاجة اليه في الاستثناء فتضاعف مخالفة الاصل
وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد لكن لا يجوز تعدد العامل في اعراب واحد لنص سيبويه
وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد الثالث الاستثناء من الاستثناء يختص بما يليه فكذا في
غيره دفعا للاشتراك الرابع الظاهر انه لم ينتقل المتكلم من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها
فانه لما كان السكوت يدل استكمال الغرض من الكلام فكذا الشروع في كلام اخر لا تعلق له بالاول يدل على استكمال
الغرض من الاول فلو جعلنا الاستثناء عائدا الى الجميع لزم ابطال ما اصلناه من ان الانتقال على تمامية الغرض
الخامس المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدم عدم استقلاله بنفسه فانه لو كان مستقلا بنفسه عن غيره لم يجب
تعليقه بذلك الغير واذا علق بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله
ان يعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان يعلقه بغيره ومن حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره
الا لضرورة تقتضي خلافه ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة
السادس قال الله تعالى الا الذين تابوا فانه لا يرجع الى الجمل اجماعا وقال الله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة
الى اهله الا ان يصدقوا وهو راجع الى الدية دون الاعتاق بالاجماع السابع انه استثناء تعقب جملتين فلا يكون

بظاهرهم

بظاهره عائدا اليهما كما لو قال انت طالق ثلاثا وثلاثا الا اربعة فانه لا يعود الى الجميع والا لوقع طلقتان
لا ثلاث الثامن دخول الجملة الاولى تحت لفظ معلوم ودخولها تحت الاستثناء مشكوك فيه والشك لا يرفع
اليقين والاعتراض على الاول المنع من مخالفة الاستثناء الاصل لانا قد بينا ان المستثنى والمستثنى منه
كاللفظ الواحد الدال على الباقي مع انتقاضه بالاستثناء بمشيئة الله تعالى والشرط فانهما عائدان الى
الجميع مع عدم الاستقلال لا يقال الشرط وان تاخر لكنه متقدم فصار جميع ما بعده مشروطا به والاستثناء
بالمشيئة يقتضي صيرورة الكلام باسره موقوفا فلا يختص بالبعض لانا نقول نمنع تقدم الشرط على جميع
الجمل بل على الاخير سلمنا لكن لا نم ان التقديم يقتضي عوده الى الجميع بل الى ما يليه وانما الاستثناء بالمشيئة
فلم لا يختص بالاخير وانما يتم كلام الحنفية لو منعوا هذين الالتزامين وعلى الثاني بالمنع من اجتماع
العاملين على معمول واحد ونص سيبويه معارض بنص الكسائي على الجواز وليست العلل الاعرابية
مؤثرة بل معرفة وعلى الثالث لما امتنع عوده الى الجميع وجب عوده الى البعض ونحن نقول كل الجمل
انه لو امتنع العود الى بعضها اختص بما يمكن عوده اليه على ان قياس الجمل على الاستثناء من الاستثناء خال
عن الجامع اذ لا دخل هناك وعلى الرابع بالمنع من انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها
فانه نفس النزاع وعلى الخامس انه لا يمتنع من تعلقه بما تقدم اجمع كما لا يوجب فلا حجة لكم فيه والاستقلال
وان اقتضى انه لا يجب تعليقه بغيره لكنه لا يمنع الجواز وقوله لو جاز ذلك لجاز في الاستثناء اذا كان متصلا
مستقلا بنفسه ان تعلقه بغيره باطل لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره جائز وواجب لا يجوز ان يعلقه
بغيره والاستثناء المتعقب للجملتين غير مستقل بنفسه فالضرورة تعلقه بما يليه المستقل غير انه وان استقل
بذلك غير الجائز ان يتعلق بما تقدم وان لم يكن واجبا ثم ينتقض بالشرط فانه متى تقدم او تاخر اذا علق
ببعض الجمل افاد واستقل اجماعا مع انه يجب ان يتعلق بالجميع مع حصول الاستقلال بالبعض وعلى السادس
بالنقض بالشرط اولا وبالمنع من كونه على ظاهر العموم مع تعقب الاستثناء وانما يكون ظاهرا في العموم
لو خلا عن الاستثناء وعلى السابع ان الجمل انما لم يرجع الاستثناء اليها فقطع عمومه الادمي ويرجع
عندنا الى الجميع ما تقدم ما عداه وبعض لا يمنع من عدم الرجوع الى البعض لمانع وانما امتنع عود الاستثناء
الى الاعتاق لانه حق الله تعالى وبصدق الولي لا يسقط حقه تعالى وعلى الثامن بالمنع من تعدد الطلاق
على مذهبنا واما من جوزه فقد ذهب بعض الشافعية الى عوده على الجميع وان الواقع طلقتان سلمنا
لكن المعتبر من قولنا ثلاثا ثلاثا انما هو الجملة الاولى دون الثانية فلو عاد الاستثناء اليها كان مستغرقا
وهو باطل بالمنع من التعويل على تقديم الاستثناء ثم لو منع ذلك من عود الاستثناء الى الجمل المتقدمة لمنع
من اختصاصه بالاخير لجواز عوده بدليل اخر الى الجملة المتقدمة دون المتاخرة فيبقى الشك حاصلا
في الاخيرة كما حصل في المتقدمة ثم ينتقض بالشرط والوصف على باقي الجمل واحتج السيد المرتضى على الاشتراك
بوجوه احدها حسن الاستفهام عن ارادة المتكلم للعود الى الجميع او الاخير والاستفهام دليل الاشتراك الثاني
الاستعمال في القرآن العزيز ولسان العرب يدل على عود الاستثناء تارة الى الجميع واخرى الى الاخير
والاستعمال دليل الحقيقة فوجب الاشتراك الثالث الحال والظرفان يصح تعلقهما بالجميع وبالاخير وكذا
الاستثناء والجامع الاشتراك في الفضلية والاعتراض على الاول والثاني بما تقدم في باب العموم مع انه يجوز

ان يكون الاستفهام لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقي والمجاز اصلا كما يقوله الواقفية او لانه حقيقة في البعض
مجاز في البعض والاستفهام للحصول على اليقين ودفع الاحتمال البعيد وعلى الثالث بالمنع من ثبوت الحكم في الاصل
بل الحال والظاهر ان عوده الى الجميع كما ذهب اليه الفريق الاول في الاستثناء او الى الاخير كما ذهب اليه الفريق
الثاني مع انه قياس في اللغة وهو باطل مع ان الاستثناء في بعض الوجوه لا يقتضي التساوي من كل الوجوه
في حد الشرط قال الغزالي الشرط هو ما لا يوجد المشروط دونه ولا
وفيه مباحث
يلزم ان يوجد عند وجوده وهو خطأ اذ المشروط لا يعرف الا بالشرط فيدور وينتقض ايضا بجزء
السبب وبالشرط المساوي فانه يلزم ان يوجد عند وجوده وان كان اللزوم من حيث المساواة وقال
بعض الاشاعرة ما يقف عليه تاثير المؤثر في تاثيره لا في ذاته وينتقض على مذهبهم بالحيوة القديمة
فانها شرط في وجود علمه تعالى ولا تاثير هناك وقيل الشرط هو ما يلزم من نفيه نفي امر على وجه لا يكون
سببا لوجوده ولا داخلا في السبب وهو اما عقلي كالحيوة للعلم او شرعي كالطهارة او لغوي وله ادوات
كان واذا ومن وما ومهما وحيثما واينما واذما وام الباب ان حرف والاصل في افادة المعاني الاسماء انما
هو الحروف قيل ولدخولها في جميع صور الشرط بخلاف البواقي لاختصاص من بالعقلاء وما بغيرهم واذا
بما لا بد من وقوعه مثل اتيك اذا احمر البسر وفيه نظر فان ان انما تدخل على المحتمل خاصة واذا تدخل عليهما
تقول اتيك اذا احمر البسر فاذا دخلت الدار ولا تقول اتيك ان طلعت الشمس
وهي اربعة
الاول الشرط والمشروط قد يتحد كل منهما وقد يتعدد وقد يتحد الاول ويتعدد الثاني وبالعكس فالاول
ان جئتني اكرمتك والثاني ان جئتني ودخلت الدار اكرمتك واعطيتك والثالث ان جئتني اكرمتك واعطيتك
والرابع ان جئتني ودخلت الدار اكرمتك واعلم ان التعدد قد يكون على الجمع وقد يكون على البدل وتكثر
الاقسام ح اما التعدد على الجمع فقد سبق واما على البدل فمثال تعددهما ان جئتني او دخلت الدار
اكرمتك او اعطيتك ومثال تعدد المشروط ان جئتني اكرمتك او اعطيتك ومثال تعدد الشرط ان جئتني
او دخلت الدار اكرمتك والتحقيق انه راجع الى الاول واعلم ان الشرطين اذا دخلا على الجزاء الواحد فان
كانا على الجمع لم يحصل المشروط الا عند حصولهما معا وان كانا على البدل توقف المشروط على احدهما اذ هنا
بالحقيقة الشرط احد الامرين وهو واحد ويعدم بعدمهما معا وان تعدد الجزاء فان كانا على الجمع توقف
كل واحد من المشروطين على مجموع الشرطين لا على التوزيع بل على سبيل الجمع وان كانا على البدل كان
وجود احد المشروطين موقوفا على وجود احد الشرطين ولو كانا بالعكس توقف مجموع المشروطين على
وجود احد الشرطين الثاني الشرط اما ان يستحيل دخوله في الوجود الا دفعة واحدة
سواء كان الانتفاء التركيب اولا ستحالة تقدم احد اجزائه على الاخر واما ان يستحيل دخوله بجميع اجزائه
في الوجود كالحركة والكلام فان المتكلم اذا وجد حرفا يكون الثاني معدوما وعند وجود الثاني يعدم
الاول واما ان يصح دخوله في الوجود دفعة او يتعاقب اجزائه وعلى التقادير الثلث فالشرط اما عدمها
او وجودها فان كان الشرط عدمها حصل الحكم في الاقسام الثلثة في اول زمان عدمها وان كان الشرط
وجودها ففي الاول يحصل الحكم مقارنا لاول زمان وجود الشرط وفي الثاني عند حصول اخر جزء
من اجزاء الشرط اذ لا وجود لذلك المجموع في التحقيق وانما اهل العرف يحكمون بالوجود عند وجود

آخر جزء

اخر جزء من اجزائه وقد علق الحكم على وجوده فيكون في ذلك الوقت وفي الثالث انما يتحقق وجوده
حقيقة عند دخول اجزائه دفعة في الوجود وانما اعتبرنا اخر جزء من المجموع في الثاني لضرورة عدم
اجتماع اجزائه فبقي ما يمكن اجتماع اجزائه على الحقيقة بحيث ان اجتمعت الاجزاء دفعة واحدة حصل
الجزاء والا فلا الثالث ذهب الشافعي وابو حنيفة معا الى ان الشرط الداخل على الجمل يقتضي الجميع بدو قبل
بما يليه فان كان متاخرا اختص بالاخير وان كان متقدما اختص بالاولى الرابع لا خلاف في وجوب
اتصال الشرط بالكلام لعدم استقلاله بنفسه واجمعوا على جواز التقييد بالشرط المخرج للاكثر حتى لو
بقي الواحد لم يكن قبيحا ولم يختلفوا كما اختلفوا في الاستثناء ويجوز تقديم الشرط لفظا وتاخيره والاولى
تقديمه لان الشرط متقدم طبعا لانه شرط لتاثير المؤثر فيه فاستحق التقديم وضعا
في التقييد بالغاية غاية الشيء طرفه ونهايته والفاظها حتى والى كقوله تعالى حتى يطهرن الى المرافق ولا بد
وان يكون الحكم فيما بعدها مخالفا لما قبلها اذ لو بقي الحكم ثابتا فيما وراء الغاية لم تكن الغاية غاية بل وسطا فانه كان
وسطا وقيل الغاية ان انفصلت عن ذي الغاية بمفصل معلوم كاتموا الصيام الى الليل وجب ان يكون حكم
ما بعدها بخلاف ما قبلها للعلم ح بانفصال احدهما عن الاخر وان لم يكن كذلك مثل الى المرافق والمرفق
غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس لم يكن تعيين بعض المواضع في اليد اولى فههنا يجوز ان يكون ما بعدها
داخلا فيما قبلها واعلم ان الحكم الواحد قد يكون له غايتان كما لو قيل لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن
وفي الحقيقة الغاية هنا الاخير وعبر عن الاول بالغاية لقربه منها وفيه نظر لان الغايات لا تترتب
فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد جزء الغاية لا ما ذكر اخيرا وقد يتعدد على البدل فيكون الغاية
في الحقيقة احدهما مثل اكرم بني تميم الا ان يدخلوا الدار او السوق وقد يتعقب جملا متعددة ففي رجوعها
الى الجميع او الاخير خلاف كما في الاستثناء
في التقييد بالوصف الحكم قد يتخصص بالوصف
كقولنا اكرم بني تميم الطوال فقيد الطوال منع من دخول القصار تحت الامر وقد كان ثابتا قبل الوصف
المخصص قد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا وهو قد يتعقب جملة واحدة كما تقدم وقد يتعقب جملا مثل
اكرم بني تميم واخلع على ربيعة الطوال والبحث في رجوع الوصف الى الجميع او الاخير كما تقدم في الاستثناء
في الادلة المنفصلة تخصيص العام اما ان يكون بالعقل او بالحس او
بالسمع فههنا مباحث
في تخصيص العام بالعقل اختلف الناس في ذلك فذهب الجمهور الى
جوازه ومنعه طائفة شاذة من المتكلمين والتحقيق ان النزاع فانه لا خلاف في المعنى لان اللفظ لما دل على
ثبوت الحكم في جميع الصور والعقل منع من ثبوته في حق العاجز فاما ان يحكم بمقتضى العقل والنقل معا ويلزم
اجتماع النقيضين او يرجح النقل على العقل وهو محال لان العقل اصل النقل فلو قدحنا فيه بالتصحيح فرعه لزم
ابطالهما معا او يرجح العقل على النقل وهو المقصود من تخصيص العموم مثال ذلك قوله تعالى وهو على كل
شيء قدير وقوله تعالى الله خالق كل شيء فان ذاته مندرجة تحت الشيء مع انه يستحيل ارادة ذاته من
هذا الخطاب وكذا قوله تعالى ولله على الناس حج البيت والصبي والمجنون غير مرادين واخراج ذاته تعالى
عن عموم الخطاب الاول معلوم لضرورة العقل واخراج الصبي والمجنون عن الخطاب الثاني معلوم
بنظره لعدم الفهم في حقهما فمعنى التخصيص موجود واما اطلاق لفظ المخصص فان اريد به الامر

الذي يؤتى اختصاص اللفظ العام ببعض مسمياته فالعقل غير مخصص لان المقتضي للاختصاص
هو الارادة القائمة بالمتكلم والعقل دليل على تحققها فهو دليل مخصص لا نفسه لكن هذا لا يمنع العقل
من تسميته بالمخصص وكذا يمنع الكتاب والسنة لان المؤثر هو الارادة لا الالفاظ احتجوا بوجوه احدها
التخصيص اخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه وهو غير مقصود هنا لان دلالة الالفاظ وضعية تابعة
لقصد المتكلم ونحن نعلم قطعا ان المتكلم لا يريد باللفظ الدلالة على ما يخالف صريح العقل ولا يكون لفظه
دالا عليه لغة ومع انتفاء الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة بالعقل لا يكون تخصيصا الثاني التخصيص
بيان والمخصص مبين والبيان تابع للاشكال فيكون متاخرا عن المبين والعقل سابق فلا يكون مبينا
ولا مخصصا الثالث لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لاشتراكهما في كونهما بيانا وتخصيصا الرابع
يحتمل ان يكون صحة الاحتجاج بالعقل مشروطة بعدم معارضة عموم الكتاب الخامس يمنع تخصيص الصبي
والمجنون فان خطابهما ممكن كما في ارش الجنايات وقيم المتلفات واجماع الفقهاء على صحة صلوة الصبي
واختلافهم في صحة اسلامه ولولا دخوله تحت الخطاب لما كان كذلك والجواب عن الاول امتناع قصد
المتكلم لا يقتضي امتناع الدخول لغة ونحن نسلم امتناع القصد لامتناع الدخول لغة والتخصيص انما حصل
باعتبار الدخول لغة والا لزم التناقض وفيه نظر لبقاء تناول اللغة بعد التخصيص والتحقيق انه تخصيص باعتبار
تصور جزئيات المراد من جزئيات التناول وعن الثاني ان التخصيص يجب تاخره باعتبار كونه مخصصا ومبينا
لا باعتبار ذاته وعن الثالث ان امتناع النسخ بالعقل من حيث ان الناسخ معرف لبيان مدة الحكم المقصود في نظر
الشرع وذلك مما لا سبيل للاطلاع عليه عقلا بخلاف معرفة استحالة كون ذاته تع مخلوقا او مقدورا على انا نمنع
كون العقل ليس بناسخ فان من تجدد رجليه قد نسخ عنه الفعل بالعقل وعن الرابع ان تعلق الحق بمال الصبي
ثابت بخطاب الوضع وهو غير متعلق بالصبي ووجوب الاداء ثابت بخطاب التكليف فيتعلق بالولي لا بهما
وصحة صلاته واسلامه لا يدل على دخوله تحت خطاب التكليف فان صحة الصلوة معناها انعقادها سببا
لثوابه وسقوط الخطاب عنه اذا صلى في اول الوقت وبلغ في اخره لا بمعنى انه امتثل امر الشرع حتى يكون داخلا
تحت خطاب التكليف بل ان كان ولا بد فهو داخل تحت خطاب الولي لفهم خطابه خطاب الشرع وكذا صحة اسلامه
على ان منع تخصيص الصبي غير مضر اذ ليس القصد احاد المسائل لا يقال اذا كان الفهم شرطا فما معنى قول
النائم في جميع الوقت مخاطب بالصلوة لانا نقول ليس المراد انه يصلي وهو نائم او انه يزيل النوم عن نفسه
بل ما ذكره قاضي القضاة في تفسير قولهم الانسان نائم وهو وجوه احدها انه مكلف بما يتضمنه الخطاب الثاني
ان سبب الوجوب حاصل للنائم وان اختص بسبب وجوب القضاء بخلاف المجنون ولهذا قالوا الحائض مخاطبة
بالصوم دون الصلوة الثالث لزوم حكم الخطاب كما في السكران لا يقال فصل الفقهاء بين صلوة الصبي
بطهارة وبغيرها لانا نقول مرادهم انها على الصفة التي تسقط فرض البالغ وليس كذلك اذا خلت
عن الطهارة او اذا وقعت على الوجه الذي امرنا ان ياخذ بها واعلم ان العقل كما دل على التخصيص فكذلك
الحس كقوله تع واوتيت من كل شيء مع خروج السموات والارض حسا ما تذر من شيء اتت عليه الا
جعلته كالرميم وقد اتت على الجبال والارض ولم تجعلها رميما بالحس
في تخصيص
الكتاب بمثله اتفق المحققون عليه ومنع اهل الظاهر من جوازه لنا وجوه احدها قوله تع واولات الاحمال

اجلهن

اجلهن ان يضعن حملهن وورد مخصصا لقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وكذا قوله
تع ولا تنكحوا المشركات مخصوص بقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والوقوع دليل الجواز
الثاني العام والخاص دليلان متعارضان ولا يمكن اجراء كل واحد منهما على ظاهره والا لزم التناقض
ولا اهمالهما بالكلية والا لزم ابطال دليل خال عن المعارض والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله وبيان الشرطية
ان ما علا الخاص من جزئيات العام لا يعارض للدليل ثبوت الحكم فيه ولو ابطلنا العام فيه لزم المحال ولا
اهمال العام بالكلية لما تقدم ولا الخاص بالكلية لان دلالته على محله اقوى من دلالة العام عليه واذا
تعارض دليلان واحدهما ارجح وجب العمل بالراجح فلم يبق الا العمل بالدليلين والجمع بينهما وذلك بان يعمل
بالعام في غير صورة التخصيص وبالخاص في محله الثالث قد بينا امتناع الجمع بين دلالة العام على عمومه
والخاص على خصوصه فلا بد من الترجيح لاحدهما فنقول ذلك الزائل ان كان على سبيل التخصيص ثبت
المطلوب وان كان على سبيل النسخ فكذلك فان كل من جوز نسخ الكتاب بمثله جوز تخصيصه بمثله على انا
نقول التخصيص اولى من النسخ لاستدعاء النسخ ثبوت اصل الحكم في الصورة الخاصة ورفعه بعد ثبوته والتخصيص
عدم ارادة المتكلم باللفظ العام الصورة المخصوصة فما يتوقف عليه النسخ اكثر فهو مرجوح ولان النسخ رفع
بعد الاثبات والتخصيص منع من الاثبات والمنع اسهل من الرفع ولان وقوع التخصيص في الشرع اغلب من النسخ فكان
الحمل على التخصيص اولى احتج المانعون بقوله تع لتبين ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل بقوله ص والمخصص مبين
والجواب المعارضة بقوله تع وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولان تلاوته ص لاية التخصيص بيان منه
لا يقال ما ذكرتموه وان صح فيما اذا كان الخاص متاخرا لكن لا يصح مع جهل التاريخ لاحتمال تقدم الخاص
فيكون العام ناسخا وتاخره فيكون الخاص مخصصا له ولا ترجيح فيتساقطان ووجب يرجع الى دليل غيرهما
كما اختاره ابو حنيفة والقاضي ابو بكر سلمنا كون الخاص مخصصا على تقدير الجهل بالتاريخ لكن لو علم تاخر
العام تعين ان يكون لان ذكر العام يجري مجرى ذكر جزئياته ولو نفى الحكم عن الجزئي المعين لكان ناسخا
لثبوته السابق فكذا اذا ادرجه في النفي تحت العام ولان الخاص المتقدم يمكن نسخه والعام يمكن ان يكون
ناسخا فيكون ناسخا ولان الخاص المتقدم متردد بين كونه منسوخا او مخصصا لما بعده فلا يكون مخصصا للتنافي
بين البيان والتلبس ولقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث لانا نقول ما سبق من الادلة يقتضي
كون الخاص راجحا على العام فيما اذا جهل التاريخ ويمنع اجراء ذكر العام مجرى ذكر الجزئيات اذ ذكر الجزئيات
ينافي التخصيص بخلاف ذكر العام ولا يلزم من امكان النسخ وقوعه والتردد بين كون الخاص منسوخا او
مخصصا ان اريد به تساوي الاحتمالين فهو ممنوع وان اريد تطرق الاحتمال في الجملة فلا يمنع من كونه
مخصصا ولو منع ذلك من كونه مخصصا لمنع تطرق احتمال كون العام مخصصا بالخاص اكثر من كونه ناسخا
وقول ابن عباس وحده ليس حجة
في تخصيص السنة المتواترة بمثلها ذكره الاكثر الجواز
لان العام والخاص اذا تعارضا لم يمكن العمل بهما من كل وجه ولا تركهما من كل وجه ولا العمل بالعام
في كل الصور واهمال الخاص لما تقدم فلم يبق الا العمل بالخاص في مورده وبالعام في غير صورة
التخصيص جمعا بين الدليلين وايضا قال ص فيما سقت السماء العشر وهو عام في النصاب وغيره وقال
لا زكاة فيما دون خمسة اوسق وهو مخصص لذلك العموم احتجوا بقوله تع للنبي لتبين للناس ما نزل اليهم

جعله مبينا للكتاب وهو انما يكون السنة فلو كان الكتاب مبينا للسنة لزم الدور وكون المبين منصوبا
ليبين الاحكام فلا يجوز انتقال سببه الى بيان والجواب لا يمنع من كونه مبينا لما ورد على لسانه صم من السنة
في تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة وبالعكس لا خلاف في ذلك والاصل فيه ما تقدم وايضا
قد وقع اما بالقول فكما خصصوا عموم يوصيكم الله في اولادكم بقوله صم القاتل لا يرث وبقوله لا يتوارث اهل ملتين
واما بالفعل فانهم خصصوا قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه صم من رجم
المحصن وفيه نظر للمنع من كون اسم الجنس المحلى باللام للعموم ويمكن الاحتجاج هنا بالاجماع على عمومية واما العكس
وهو تخصيص السنة المتواترة بالكتاب فانه جائز وعليه اكثر الناس لما مر من امتناع العمل بهما واهمالهما والعمل بالعام
خاصة فتعين العمل بالخاص في صورته والعام فيما عدا تلك الصورة احتج المخالف بقوله لتبين للناس ما نزل
اليهم جعله مبينا للكتاب وهو انما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لزم الدور وكون المبين اصل والبيان
تابع له فلو كان الكتاب مبينا لكان تابعا للسنة والجواب لا يمنع ما ذكره من كون النبي عم مبينا للسنة بما يرد على
لسانه من القرآن فان السنة مبين له ايضا لقوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وان لم يكن قرآنا
لانه ليس متلوا ثم ما ذكره معارض بقوله تع وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء والتبعية باطلة
بالاجماع على ان القرآن مبين لقوله تبيانا لكل شيء واي شيء قدرنا كون القرآن مبينا له لزم ان يكون تابعا عليها
في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة
ذكره ولان القطعي قد يبين الظني ولا ينحط عن درجته
بالاجماع لا خلاف في ذلك لما تقدم من ان الدليلين اذا تعارضا وجب العمل بقدر الامكان ولانه واقع فانهم
خصصوا اية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث وخصصوا اية الجلد بالاجماع على ان العبد كالامة في تنصيف
الجلد واما العكس وهو تخصيص الاجماع بالكتاب او بالسنة المتواترة فانه باطل بالاجماع لان الاجماع على
الحكم العام مع سبق المخصص خطأ والاجماع لا يقع خطأ واعلم ان التحقيق هنا ان نقول ان الاجماع نفسه لا يقع
مخصصا للقرآن ولا للسنة بل هو كاشف على انه قد حصل مخصص لذلك العام اذا رأينا اهل الاجماع قاضين بما
يخالف العموم في بعض الصور علمنا انهم انما نصوا لذلك الدليل ووقفوا عليه والا كان الاجماع خطأ وهو باطل
وكذا اذا قلنا الاجماع ناسخ فانه كاشف عن وجود الناسخ لا انه ناسخ بنفسه في تخصيص
الكتاب والسنة المتواترة بفعل الرسول صم اختلف القائلون فعل الرسول حجة على غيره هل يجوز ان يخصص به
العموم ام لا فاثبته الاكثرون كالامامية والشافعية والحنفية والحنابلة ومنعه ابو الحسين الكرخي والتحقيق
ان يقول اللفظ العام ان كان متناولا للرسول صم كما لو قال الوصال حرام على كل مسلم فاذا فعل ما ينافيه كان
ذلك الفعل مخصصا للعموم في حقه اجماعا واما في حق غيره فلان ان دل الدليل على ان حكم غيره كحكمه في
الكل مطلقا او في الكل الا ما خصصه الدليل او في تلك الواقعة لكن المخصص للعموم لا يكون ذلك
الفعل وحده بل الفعل مع ذلك الدليل وفي الحقيقة لا يكون ذلك تخصيصا بل نسخا وان لم يكن كذلك لم يجز
تخصيص ذلك العام في حق غيره وان كان اللفظ غير متناول للرسول صم بل للامة وفي الحقيقة يكون
نسخا للمجموع فعل الرسول صم مع الدليل والا فلا واما في حق الرسول صم فانه كان تخصيصا لعدم تناول
اللفظ له وعلى هذا التقدير فلا كثير اختلاف في ذلك اما اذا كان هو المخصص من العموم وحده
فلعدم الخلاف فيه لان اللفظ ان تناوله وقد فعل خلافه وكان العام مخصوصا في حقه واما في باقي
الاقسام

الاقسام فلعدم تحقق التخصيص بل ان وقع النزاع في ذلك فانما هو في كون فعله صم ناسخا لحكم العموم احتج
المانعون من التخصيص بان المخصص للعام هو الدال على وجوب متابعته وهو قوله تع فاتبعوه وهو اعم من
العام الدال على بعض الاشياء فالتخصيص بالفعل يكون تقديما للعام على الخاص وهو باطل والجواب ليس
المخصص مجرد قوله فاتبعوه بل هو مع الفعل ومجموعهما اخص من العام الذي يدعى تخصيصه بالفعل
في التخصيص بالتقرير اذا فعل الواحد من امته فعلا بحضرته يخالف مقتضى العموم ولم ينكر عليه مع
علمه صم به فهو مخصص لذلك العام في حق ذلك الفاعل عند الاكثر خلافا للشذوذ لنا ان تقريره صم فعله وعدم
انكاره منه على الفاعل دليل قاطع في تخصيص ذلك العموم في حق ذلك الفاعل والا لكان فعله منكرا ولو كان
منكرا استحال من النبي صم السكوت عنه وعدم الانكار عليه فترك الانكار دليل على الجواز واحتمال نسخ ذلك
الحكم قطعا او عن ذلك الواحد بعينه بعيد واحتمال تخصيصه من العموم اولى واقرب اذا ثبت هذا فان عقل معنى
اوجب تخصيص ذلك الواحد عن ذلك العموم كان كل مشارك في ذلك المعنى مخصوصا ايضا مطلقا عند القائلين
بالقياس وعندي اذا كانت العلة منصوصة او ان ثبت ان حكمه صم في الواحد حكمه في الكل كان غيره مخصوصا والا
فلا وعلى تقدير مشاركة الغير لا يكون تخصيصا في الحقيقة بل يكون نسخا لا يقال التقرير لا صيغة له فلا يقع في
مقابلة ما له صيغة فلا يكون مخصصا للعموم ولو كان مخصصا فيجب ان يكون غير ذلك الواحد مشاركا له في حكمه و
الا لوجب نص يحصره صم بتخصيصه بذلك الحكم دون غيره دفعا للمحذور والتلبيس باعتقاد المشاركة لذلك الواحد في
حكمه ولقوله صم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لانا نقول التقرير وان لم يكن له صيغة الا انه حجة قاطعة في جواز
الفعل دفعا للمحذور وتطرق الخطأ على النبي صم بخلاف العام فانه ظني يقبل التخصيص وايضا فينتقض بالفعل وقوله صم
حكمي على الواحد يمنع عمومه والتلبيس مندفع فان الاصل عدم المشاركة ولو شاركه الامة لم يكن تخصيصا بل نسخا
على ما تقدم في تخصيص الكتاب بخبر الواحد اختلف الناس في ذلك فجوزه الفقهاء الا بعضهم
وقال قوم لا يجوز اصلا وهو اختيار السيد المرتضى الا انه قال قد كان يجوز ان يتعبدنا الله تع بذلك فيكون واجبا
غير انه ما تعبدنا به وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل مقطوع به جاز لانه يصير مجازا فصارت
دلالته ظنية وخبر الواحد دلالته قطعية وان كان متنه ظنيا والا فلا وقال ابو الحسين الكرخي ان كان قد خص بدليل
منفصل صار مجازا وجاز تخصيصه وان خص بدليل متصل او لم يخص اصلا لم يجز وتوقف القاضي ابو بكر والوجه الاول
لنا وجوه احدها العموم وخبر الواحد دليلان تعارضا وخبر الواحد اخص من العموم فيجب العمل به في صورته وبالعام
في غير صورة التخصيص جمعا بين الدليلين الثاني العمل بالعام ابطال للخاص والعمل بالخاص بيان للعام لا ابطال فيه
والبيان اولى من الابطال الثالث اجماع الصحابة ومن بعدهم على تخصيص الكتاب بخبر الواحد في قوله تع فاقتلوا
المشركين بخبر عبد الرحمن بن عوف سنوا بهم سنة اهل الكتاب وخصوا واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله صم لا تنكح
المرأة على عمتها ولا خالتها وخصوا قوله يوصيكم الله في اولادكم بقوله صم لا يرث القاتل ولا يرث الكافر من
المسلم وخصوا قوله والسارق والسارقة بقوله صم لا قطع الا في ربع دينار اعترض بان اجماعهم على التخصيص
ان ثبت فالمخصص الاجماع والا سقط الدليل لا يقال لا بد لهذا الاجماع من مستند لانا نقول يمنع الاستناد
الى هذه الاخبار ومما يؤيده ما روي عنه صم من حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه وما خالفه فردوه
وايضا فان اكثر الاجماعات خفي مستندها ولا يلزم من موافقة الخبر التخصيص الاستناد اليه وايضا جاز ان

يكون المخصص عندهم ليس الخبر مطلقا بل مع انضمام قرائن اليه وفيه نظر فانه لا يلزم من اجماعهم على التخصيص استنادهم
اليه لانا فرضنا اجماعهم على التخصيص باخبار الآحاد وقوله ما خالف العموم فيه دون يمنع دلالته على صورة النزاع
فان المخصص مبين لا مخالف لانه دل على ان المراد من العموم ما عدا صورة التخصيص فلا يكون مخالفا والتخصيص
اذا لم يكن له سبب ظاهر وجد ما يصلح للسببية غلب على الظن استثناء الحكم اليه وفرض التواتر اولا بعيد لعدم خفائه
عن الصواب سلمنا لكن لا يضرنا لان البحث عن المخصص لا عن العموم المتواتر هل يجوز ان يكون خبر واحد لان
المفسدة التي تذكرونها وهو ترجيح المظنون على المعلوم متحققة هنا والا حصل عدم القائل احتج المانعون بوجوه
احدها الاجماع على المنع لما روي عن عمر انه قال في خبر فاطمة بنت قيس حيث روت عن النبي صلعم انه لم يجعل لها سكنى
ولا نفقة كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت الثاني روي انه صلعم قال اذا
روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه وان خالف فردوه والمخصص للكتاب على مخالفته فوجب
رده الوجه الثالث الكتاب مقطوع به وخبر الواحد ظني والمقطوع اولى من المظنون الرابع لو جاز التخصيص بخبر
الواحد لجاز النسخ به والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في
الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص
وهي قائمة في النسخ والجواب عن الاول قول عمر ليس بحجة فضلا عن ان يكون اجماعا على انا نقول بموجبه فان
الخبر المشكوك في صدقه لا يجوز التخصيص به بما يظن صدقه وانتفاء التهمة والنسيان عنه بل هو دليل لنا لانه علل بعدم
علمه بصدقها او كذبها لا بكونه خبر واحد وفيه نظر لوجود العلة في المتنازع وعن الثاني انه يرد في السنة المتواترة
ايضا وما تقدم وعن الثالث انه منقوض بالبراءة الاصلية وايضا فان الكتاب وان كان مقطوعا به لكن في متنه
دون دلالته فانه مظنون فيها وخبر الواحد مقطوع في دلالته مظنون في متنه فتعادلا وايضا فان الدليل القطعي
لما دل على وجوب العمل بخبر الواحد لم يكن العمل به مظنونا فان الله تعالى لو قال مهما ظننتم صدق الراوي فاحكموا بذلك
الحكم قطعا وعن الرابع بالاجماع على الفرق بين النسخ والتخصيص فانه دل على الثاني بخبر الواحد دون الاول
ولان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي في بناء العام
على الخاص اذا ورد خبران عن النبي صلعم وهما كالمتنافيين فاما ان يكونا عامين او خاصين او احدهما عام والآخر
خاص وهذا الاخير اما ان يعلم تاريخهما او لا والاول اما ان يقترنا او لا وح فاما ان يتقدم العام او الخاص فالاقسام
اربعة الاول ان يعلم الاقتران مثل ان يقول في الخيل زكوة ثم يقول عقيبه ليس في الذكور من الخيل زكوة و
هنا يكون الخاص تخصيصا للعام عند الجمهور وقال بعض من شك ان ذلك القدر من العام يصير معارضا بالخاص
لنا وجوه الاول الخاص في دلالته على محله اقوى من دلالة العام عليه والاقوى ارجح بيان الصغرى ان العام
يجوز اطلاقه من غير ارادة صورة الخاص ولا يمكن ذلك في الخاص في الكبرى فظاهر لان العمل بالمرجوح وترك
الراجح لاجله خلاف المعقول الثاني العمل بالعام في جميع الصور يقتضي الغاء الخاص بالكلية والعمل به في غير صورة
الخاص مع العمل بالخاص عمل بالدليلين فيكون الثاني اولى الثالث العرف يقتضي بما قلناه فان من قال لعبده
اذا دخلت السوق فاشتر كل لحم ولا تشتر لحم البقر فانه يفهم اخراج لحم البقر من كلامه الاول وشراء غيره اما
على سبيل البدل او انه لم يرده من لفظ العموم لا يقال جاز ان يكون الامر بالعام للندب وعدم الزكوة في الذكور
على نفي الوجوب وهو وان كان مجازا في استعمال العام المقطوع الا ان تخصيصه مجاز ايضا فلم كان احد
المجازين

اولى من الآخر لانا نقول ظاهر العموم يقتضي الايجاب في الاناث وليس كذلك اذا والذكور
فلو حملناه على الندب لكنا قد عدلنا عن ظاهره في الاناث لا لدليل لانه يتناول الاناث وليس كذلك اذا
اذا اخرجنا الذكور عن الوجوب لانا حينئذ يكون قد عدلنا عن ظاهر العام في صورة المذكور خاصة لا لدليل
تناولها واقتضى اخراجها وايضا فان ذلك في غير صورة النزاع اذ التقدير تنافي النصين في الاحكام وما
ذكرتموه لا تنافي فيه فان ثبوت الاستحباب ونفي الايجاب غير متنافيين انما النزاع في حكمين متنافيين بان
نقول يجب الزكوة في الخيل لا يجب في زكوة الخيل ولا يمكن الاعتذار بما ذكرتموه وفيه نظر لان التنازع في
المتنافيين ظاهرا لا بحسب الحقيقة منه وهو ثابت هنا وانما حملنا على الندب لثبوته ظاهرا ولا يلزم من تنازع
العذر فيما ذكرته امتناعه هنا الرابع ان يتاخر الخاص فان ورد قبل حضور وقت العمل كان بيانا للتخصيص
كالاول ويجوز ذلك عند من يجوز تاخير بيان العام ولا يجوز عند المانعين منه ولا يكون نسخا الا عند من
يجوز نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل به فان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا الا عند من يجوز
نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل به وبيانا او المتكلم فيما بعد دون ما قبل لان البيان لا يتاخر عن وقت الحاجة
ح ان يتاخر العام وقد اختلف فيه فقال الشافعي العام يبنى على الخاص وبه قال ابو الحسين البصري وهو
الاقوى وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار ان العام المتاخر ينسخ الخاص وبه قال ابو الحسين البصري
المتقدم وتوقف ابن القاضي لنا ما تقدم من ان الخاص اقوى دلالة فيكون العمل به ارجح ومن ان العمل بالعام
في جميع الصور يوجب الغاء الخاص واعتبار الخاص لا يوجب الغاء واحد منهما فكان اولى وفيه نظر فانه
على تقدير تاخير العام عن وقت العمل بالخاص فيكون نسخا لا الغاء للخاص اذ قد عمل به اولا وكان
التخصيص في زمانه وليس التخصيص في اعيان العام اولى من التخصيص في ازمان الخاص واحتج ابو الحسين
بان قوله لا تقتلوا اليهود يمنع من قتلهم ابدا وقوله من بعد اقتلوا الكفار يفيد قتلهم في حالة من الحالات
والخبر الخاص يمنع من تلك الحال فتمانعا والخاص اخص باليهود واقل احتمالا وجب القضاء به ولو قال اقتلوا
اليهود ثم قال لا تقتلوا الكفار وقد بقيت من اليهود بقية لم يقتلوا فالامر يقتضي قتلهم في حالة من الحالات
والنهي يمنع من ذلك فاذا تمانعا في تلك الحال قضي بالخاص واحتج الشافعية بان الخاص معلوم دخول
ما تناوله تحته ودخول ذلك تحت العام مشكوك فيه والعلم لا يترك بالشك وهو ضعيف لانهم ان
ارادوا ان العام لو انفرد لم يعلم دخول ما تناوله تحته فممنوع وان ارادوا انه لا يعلم ذلك لاجل الخاص
ففيه النزاع وهو ترك قولهم ايضا لقطعهم على خروج ذلك من العموم ولا يشكون فيه واحتجوا ايضا
بان تقدم الخاص كالعهد بين المتكلم والمخاطب فاذا ورد خطاب العام اليه وهو ضعيف فان معنى قولهم انه
كان كالعهد ان المتكلم قد دل بالخاص المتقدم على ان مراده بالعام ما دون الخاص وانه لا يفهم السامع
الا ذلك وفيه التنازع واحتج ابو حنيفة بوجوه احدها تناول العام لآحاده يجري مجرى الفاظ خاصة يتناول
كل واحد منها ما دل عليه فان قوله اقتلوا المشركين بمنزلة قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمروا وخالدا ولو
قال ذلك بعد قوله لا تقتلوا زيدا لكان الثاني ناسخا فكذا ما قلناه ثانيها الخاص يمكن نسخه والعام يمكن ان
يرفعه فكان ناسخا الثالث تردد الخاص المتقدم بين كونه منسوخا وتخصيصا يمنع من كونه مخصصا
لان البيان لا يكون ملبسا الرابع قال ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث فاذا كان متاخرا

وجب الاخذ به الخامس لفظان متعارضان وعلم التاريخ فوجب تسلط الاخير على الاول كما لو كان الاخير
خاصا واحترزنا بقولنا لفظان عن العام المخصوص بالعقل فان المتقدم هناك هو المتسلط والجواب عن الاول
بالمنع من التساوي فان تعديد الجزئيات يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ذكر العام فانه وان
جرى مجرى الفاظ خاصة باحاد ما تناوله في كونه متناولا لها فانه لا يجري مجراها في امتناع دخول التخصيص عليه
لان الخاص لم يدخل تحته اشياء يخرج بعضها والعام قد تناول اشياء يمكن ان يراد به بعضها فصح فيه كونه رافعا
للخاص المتقدم يمكن ان يتصور فيه كونه مخصوصا بالخاص المتقدم فان قالوا تاخره يقتضي كونه ناسخا قلنا انه
نفس النزاع وايضا فانما يمكن ان ينسخ المتقدم اذا لم يثبت كونه منسوخا بالمتقدم فبينوا ذلك وقد تم مطلوبكم
وعن الثالث ان الخصم يقول انه ليس يتردد عندي بين هذين بل قد صح كونه مخصصا ثم ان منع هذا التردد
من كونه بيانا بالتخصيص منع التردد من كون العام ناسخا الخاص لان قول الصحابي ليس بحجة مع انا نخصه بما
اذا كان الاحدث هو الخاص لان لفظه ليس للعموم سلمنا ذلك مع تعارض الدليلين وتنافي الحكمين فان المتاخر
يكون ناسخا ويتعين العمل به وعن الخامس بمنع التعارض هنا فان صورة الخاص ليست مرادة من العام المتاخر وعن الخامس
بالمنع من التعارض لما بيناه من منع كون صورة الخاص مرادة من العام سلمنا لكن الفرق بين صورة النزاع وبين
ما اذا تاخر الخاص واقع فان الخاص اقوى فوجب تقديمه ولانا لو لم نسلط الخاص المتاخر على العام المتقدم
لزم الغاء الخاص بالكلية اما لو لم نسلط العام المتاخر على الخاص المتقدم لم يلزم ذلك احتج القائلون بالوقف
بان كل واحد من هذين الخبرين اعم من صاحبه من وجه واخص من اخر فانه اذا قال لا تقتلوا اليهود اخص
باعتبار ان اليهود اخص من المشركين واعم من حيث انه دخل في المتقدم من الاوقات ما لم يدخل منها المتاخر
وهو الزمان المتخلل بين ورود المتقدم والمتاخر والخاص المتقدم اعم في الزمان واخص في الاعيان والعام
المتاخر بالعكس واذا كان كل منهما اعم من وجه وجب الوقف والرجوع الى الترجيح كما في العامين والخاصين والجواب
ان العموم من وجه انما عرض باعتبار فرض المتقدم نهيا فانه يعم الازمنة اما لو فرضناه امرا فانه لا يقتضي العموم
بل يكون خاصا باعتبار الازمان والاعيان لعدم افادة الامر التكرار وعلى تقدير كون العام المتاخر نهيا
يكون اعم من المتقدم في الاعيان والازمان لعدم تناول الامر كل الازمان وفيه نظر فان النهي كالامر في
انه لا يقتضي التكرار على ما بيناه والاقرب منع العمومية هنا والا لزم المحال وهو نفيها على تقدير ثبوتها
لانها انما تثبت لو ثبت للخاص المتقدم مع العام المتاخر في زمان المتاخر بحيث يتحقق عمومية حكم الخاص
بالنسبة لكن لو ثبت ذلك تقدم حكم العام عليه من هذه الحيثية بمعنى انه يبطل حكمه فلا يساويه في الثبوت فلا
يتحقق العمومية د ان يجهل التاريخ وقد اختلفوا هنا فقال الشافعي يبني العام على الخاص ويخص العام
وقال ابو حنيفة بالوقف والرجوع الى غيرهما او الى ما يترجح به احدهما على الاخر وهو يشد على اصله لان
الخاص ذائر بين ان يكون منسوخا او مخصصا او ناسخا مردود او لاترجيح فيجب التوقف واحتج اصحاب الشافعي
بوجوه احدها ليس الخاص مع العام الا المقارنة او التقدم او التاخر وعلى التقادير الثلثة يكون الخاص مخصصا
للعام فكذا مع جهل التاريخ ويضعف بان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا
وان ورد بعده كان ناسخا و ح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص
على العام لتردده بين ان يكون ناسخا او مخصصا ولو كان العام قطعيا والخاص جاز لما بينا من جواز
تخصيص

تخصيص الكتاب بخبر الواحد وان كان ناسخا لم يجز العمل به فيكون مردودا فقد تردد الخاص بين
ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا و ح لا يجب تقديم الخاص
على العام الثاني العام يخص بالقياس مطلقا فلان يخص بخبر الواحد اولى وهو ضعيف المنع من الاصل
ولان القياس يقتضي اصلا يقاس عليه فذلك الاصل ان كان متقدما على العام لم يجز القياس عليه وكذا اذا
لم يعلم تقدمه وتاخره الثالث فقهاء الامصار في هذه الاعصار يخصون اعم الخبرين باخصهما مع فقد علمهم
بالتاريخ لا يقال ان ابن عمر لم يخص قوله تع وامهاتكم اللاتي ارضعنكم بقول النبي صم لا يحرم
الرضعة ولا الرضعتان وعنه انه لما سئل عن نكاح النصرانية حرمه لقوله ولا تنكحوا المشركات حتى
يؤمن وجعل هذا العام رافعا لقوله تع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب مع خصوصيته لانا نقول
ادعينا اجماع اهل هذه الاعصار مع انه يحتمل ان يكون ابن عمر امتنع من ذلك الدليل او لانه لا يرى
تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقوله تع لا تنكحوا المشركات جاز ان يكون متاخرا فيكون ناسخا حكم المتقدم
وان كان عاما لانه علم ربما كان يتقدم يعتقد ذلك الرابع اذا جهل التاريخ وجب حملهما على الاقتران
كالغرقى اذا جهل المتقدم والاقتران فانهما يحمل على الاقتران ويضعف بان الامة لم تجمع على
ذلك بل جماعة من الصحابة ورث كل واحد منهما من الاخر ومنهم من لم يورث احدهما من الاخر الخامس
اذا وجب تخصيص العموم بالاستثناء فكذا الخبر الخاص وهو ضعيف لعدم الجامع مع قيام الفرق فان الاستثناء
لما لم يستقل بنفسه علم اقترانه فلم يمكن ان يكون منسوخا بخلاف الخاص المستقل فانه يمكن ان يكون متقدما
وانما يماثل الاستثناء الخاص المقارن السادس يعترض به على العام فالخبر الخاص اولى بذلك وهو ضعيف
فان اصل القياس ان كان متقدما على العام وكان منافيا له فانه لا يجوز القياس عليه عند الخصم لانه منسوخ
بالعام مثل ان يقول لا تبيعوا البر ثم يقول بعد وقت احللت جميع البياعات فان المخالف نسخ تحريم
البر ولا يجوز قياس الارز في التحريم وان اشتبه تقدمه لم يجز القياس عليه ويخص به العام مثل ان ينهى
عن البيع البر ثم يقول بعد من ايجب بيع ما سوى البر فانه لا ينسخ النهي عن بيع البر فيجوز ان يقاس على
البر الكيلات ويخص من حمل هذا العموم ولا يشبه ذلك مسئلتنا لان صورة النزاع يمكن ان يكون
الخبر المتقدم منسوخا بالعام السابع لو لم يخص العام بالخاص لزم الغاء الخاص وهو ضعيف فان الغاء
الخاص ان اريد به ان لا يستعمل اصلا فالحكم نمنعه ونحن لا نقول به فان اديتم ان لا يستعمله الان وان
كان مستعملا في وقت فذلك جائز عندنا وهذه حال المنسوخ ولو جعل اللازم امكان الالغاء تم الدليل
الثامن لو لم يخص العام بالخاص لوجب اما نسخ الخاص بالعام او الغاؤهما والاول باطل مع فقد التاريخ
وكذا الثاني لان كلام الحكيم لا يجوز الغاؤه وهو ضعيف فان الخصم يقول ان التخصيص يحتاج الى تاريخ
لانه لا يخص العام بخبر متقدم وان اريد بالغائهما الرجوع الى غيرهما او الى ترجيح فالخصم لا يمنع
منه لان المنع منه انما يكون اذا امكن استعمال الكلامين ولا يمنع مع فقد الامكان وقد علم انه ليس الحمل
على التخصيص اولى من النسخ ولا بالعكس واحتجت الحنفية بوجوه احدها العلم يجري في تناوله للاحاد
مجرى الالفاظ خاصة بالاعداد وهذه لا يعرضها الخاص فكذا العام وقد تقدم ضعفه على انه يقتضي
منع التخصيص مطلقا الثاني لو خص اخص الخبرين اعمهما لخص اخص العامين اعمهما وهو قياس

بنص جامع على انه يقتضي منع التخصيص ايضا مع المقارنه ومنع تخصيص ثم قالوا اذا وجب التوقف في الخبرين
وجب العدول الى الترجيح وقد ذكر عيسى بن ابان وجوها له احدها اتفاق الامه على العمل باحدهما
كخبر الا وساق الثاني الا كثر باحدهما وعتبهم على تارك العمل به كعلمهم بخبر ابي سعيد وعتبهم على ابن
عباس حين نفى الربا في النقد الثالث ان يكون الروايه لاحدهما اشهر وزاد ابو عبد الله البصري يا مرين
ان يكون احدهما بيانا للاخر بالاتفاق كاتفاقهم على ان قوله صلى لا قطع الا في ثمن المجن بيان الاية المشرفة
فوجب لذلك بنائهما عليه وان يتضمن احدهما حكما شرعيا وهذه الامور امارة لتاخير احد الخبرين فانه لو كان
منقولا منسوخا لما اتفقت الامة على استعماله ولما عابوا من ترك استعماله ولما كان نقله اشهر ولما اجمعوا على
انه بيان لناسخه وكون الحكم غير شرعي يقتضي كون الخبر الذي تضمنه مصاحبا للفعل وان الخبر المتضمن للحكم الشرعي
متاخر عنه وهذا الوجه ضعيف واما حكم العامين المتعارضين
و الخاصين المتعارضين فياتي البحث فيه انشاء الله
تعالى في باب الترجيح وهذا اخر الجزء
الاول من تجزية المصنف
تام ظله ويتلوه في
الثاني الفصل الرابع
فيما ظن من المخصصات
العموم والحمد
لله رب
العالمين

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الرابع فيما ظن أنه من مخصصات العموم وليس كذلك وفيه مباحث

الاول في تخصيص عموم الكتاب والسنه بالقياس اختلف الناس هنا في ذلك فذهب
الشافعي وابو حنيفه ومالك وابو الحسين البصري وابو الحسن الاشعري وابو هاشم اخيرا الى جوازه
وقال ابو علي الجبائي اولا بالمنع مطلقا وهو مذهب الاماميه ومنهم من فصل وفيه اربعة اوجه الاول
قال عيسى بن ابان ان يتطرق المخصص الى العموم جاز والا فلا الثاني قال الكرخي ان خص بمنفصل جاز
والا فلا الثالث قال ابن سريج وجماعة من الفقهاء يجوز بالقياس الجلي دون الخفي ثم اختلف هولاء
في تفسير الجلي والخفي على ثلاثة اوجه الاول الجلي قياس المعنى والخفي قياس الشبه الثاني الجلي كقوله صلى
لا يقضي القاضي وهو غضبان ويعلل بما يدهش العقل عن اتمام الفكر حتى يتعدى الى الجايع والعطشان
والخايف الثالث قال ابو سعيد الاصطخري الجلي هو الذي لو قضى القاضي بخلافه نقض قضائه الرابع
قال الغزالي القياس والعام ان تفاوتا في افادة الظن رجحنا الاقوى وان تعادلا توقفنا وقال القاضي
ابو بكر

ابو بكر والجويني بالوقف قال الجويني القول بالوقف يشارك القول بالتخصيص ويباينه باعتبارين
اما اعتبار المشاركه فلان الخصم من تخصيص العام بالقياس اسقاط الاحتجاج بالعام والوقف يشاركه فيه
اما اعتبار المباينة فلان القائل بالتخصيص يحكم بمقتضى القياس والوقف لا الحكم به ولعلم ان نسبة قياس الكتاب
الى عموم الكتاب كنسبة قياس المتواتر الى عموم المتواتر ونسبة قياس خبر الواحد الى عموم خبر الواحد والخلاف
ات في الجميع وكذا قياس المتواتر بالنسبة الى عموم الكتاب وبالعكس اما قياس خبر الواحد اذا عارضه عموم الكتاب
وبالعكس اما قياس خبر الواحد اذا عارضه عموم الكتاب او عموم الخبر المتواتر فان تجويزه ابعد والذي
نذهب اليه ان القياس اذا نص على علته جاز العمل به وسياتي بيانه في باب القياس وعلى هذا التقدير
لو دل قياس منصوص العلة على حكم خاص مناف لعموم الكتاب او السنة المتواترة فالا قرب جواز تخصيصهما
به والا فلا لنا انهما دليلان تعارضا فيجب تقديم الخاص وبناء العام عليه لما تقدم واما كون العام
دليلا فبالاجماع واما كون القياس المنصوص على علته دليلا فلما سياتي واما وجوب بناء العام على الخاص
فلما مر احتج المانعون بوجوه الاول العام دليل مقطوع به والقياس الخاص مظنون فاذا تعارض المعلوم
والمظنون وجب العمل بالمعلوم وترك المظنون الثاني القياس فرع النص فلو خصصنا النص به قدمنا
الفرع على الاصل الثالث حديث معاذ دل على انه لا يجوز الاجتهاد الا بعد فقد الحكم في الكتاب والسنه
وهو يمنع من تخصيص النص بالقياس الرابع الاجماع دل على ان شرط القياس عدم النص له فاذا كان العموم
مخالفا له فقد رده الخامس لو جاز التخصيص بالقياس لجاز النسخ به لما تقدم والتالي باطل فالمقدم مثله
السادس وانما يطلب بالقياس حكم ما ليس منطوقا به فما هو منطوق به كيف يثبت بالقياس السابع التخصيص
اما ان يكون راجحا على القياس المخالف له او مرجوحا او مساويا فان كان الاول امتنع تخصيصه بالمرجوح وان
كان مساويا لم يكن العمل باحدهما اولى وانما يمكن التخصيص بتقدير ان يكون القياس في محل المعارضه راجحا
ولا شك في ان وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه الثامن العموم ظاهر في كل
صورة من احاد الصور الداخلة تحته وجهة ضعيفة غير خارجة عن احتمال تخصيصه او كذب الراوي
ان كان خبر واحد واما احتمالات ضعف القياس فكثيرة جدا وذلك لانه وان كان متنا ولا لمحل المعارضه
بخصوصه الا انه يحتمل ان يكون دليل حكم الاصل من اخبار الاحاد الى ان يتطرق اليها الكذب وبتقدير
ان يكون طريق اثباته قطعيا فيحتمل ان يكون المستنبط للقياس ليس اهلا له وبتقدير ان يكون اهلا
يحتمل ان لا يكون الحكم معللا بعلية ظاهرة وبتقدير التعليل يحتمل ان يكون غير ما ظنه المعلل او لعلة ظن
وجودها في الفرع وليس وبتقدير الوجود يحتمل حصول مانع السبب في الفرع او الحكم او فوات شرط السبب
او شرط الحكم فكان العموم راجحا التاسع العام من جنس النص والنص غير مفتقر في جنسه الى القياس
والقياس يفتقر الى النص لان كونه حجة ان ثبت بالنص فظاهر وان كان بالاجماع متوقف على النص كان
القياس متوقفا على النص فكان جنس النص راجحا ولهذا وقع القياس مؤخرا في حديث معاذ والاعتراض
على الاول كل واحد من العام والخاص اجتمع فيه صفتا العلم والظن باعتبارين فالعام مقطوع في متنه مظنون
في دلالته والقياس الخاص بالعكس فلا اولوية قال المرتضى ويمنع كون القياس ظنيا فان دليل العادة
بالقياس يقتضي العلم فالحكم الا معلوم ولا اعتبار بطريق هذا العلم ظنا كان او غيره وفيه نظر فان

البحث وقع عن القياس لا عن دليله وعلى الثامن ان القياس المخصص ليس فرعا على النص المخصوص بل على
غيره فلا يحصل بتقديم الفرع على الاصل فانا اذا خصصنا بقياس الارز على البر عموم قوله تعالى واحل الله البيع
لم يخصص الاصل بفرعه فان الارز فرع حديث البر لا فرع احل الله البيع وايضا يلزم ان لا يخصص عموم القران
بخبر الواحد لان خبر الواحد فرع لثبوته باصل من كتاب او سنة فيكون فرعا له وقد سلم التخصيص به من منع
التخصيص بالقياس لا يقال القياس اذا كان فرعا النص اخص وكل مقدمة لا بد فيها من دلالة النص على الحكم كانت
معتبرة في الجانبين واما المقدمات التي يفتقر القياس اليها في دلالة فهي مختصة بجانب القياس فاثبات الحكم
بالقياس يتوقف على مقدمات اكثر من مقدمات العموم فيكون العموم اولى لان اثبات الحكم به اظهر واقوى
لا يلتفت من جوحا بالاضعف لانا نقول العمومات قد تتفاوت في الدلالة على مدلولها فبعضها يكون
اقوى من بعض فجاز ان يكون العام المخصوص اضعف دلالة على محل النزاع من دلالة العام الذي هو
اصل القياس على مدلوله وح يظهر ترجيح قول الغزالي هنا وعلى الثالث ان حديث معاذ ان اقتضى منع تخصيص
الكتاب والسنة بالقياس اقتضى منع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة ولا شك في فساده وايضا كونه مذكورا
في الكتاب مبني على كونه مرادا بالعموم وهو مشكوك فيه فكونه مذكورا مشكوك فيه وايضا حكم العقل الا صلح في برائة
الذمة يترك بخبر الواحد وبقياس خبر الواحد لانه ليس يحكم به العقل مع ورود الخبر يصير مشكوكا فيه معه وكذا
العموم وعلى الرابع بالمنع من كون النص مرادا للقياس وانما يكون كذالك لو كان القياس رافعا للكل ما اقتضاه النص
واما اذا كان رافعا البعض ما تناوله فانه نفس المتنازع وعلى الخامس بان الاجماع فرق بين التخصيص والنسخ ولولاه
لسا غا ان الجاز معا والاصل فيه ان التخصيص اهون من النسخ لبقاء الحكم في الاول دون الثاني ولا يلزم من تاثير
الشيء في الاضعف تاثيره في الاقوى وعلى السادس بالمنع من كونه منطوقا به لان دليله في قوله اقتلوا المشركين ليس بقوله
اقتلوا ان يدل فاذا كان كونه مرادا من اية قتل المشركين مشكوكا فيه كان كونه منطوقا به مشكوكا فيه لان العام اذا اريد به
الخاص كان ذالك نطقا بذلك القدر ولم يكن نطقا بما ليس بمراد ولهذا جاز تخصيصه بدليل العقل القاطع ودليل
العقل لا يجوز ان يقابل النطق الصحيح من الشارع لامتناع تعارض الادلة لا يقال ما اخرجه العقل عرف عدم
دخوله تحت العموم لانا نقول تحت لفظه او تحت الارادة فان قلتم بالاول فانه تعالى شيء وهو داخل تحت لفظه وهو
خالق كل شيء وان قلتم لا يدخل تحت الارادة فكذا القياس يعرفنا ذالك ولا فرق وعلى السابع انه ات في كل تخصيص
وقد رجح بالجمع وعلى الثامن ان التعدي رجحان القياس على العموم فان رجح يتعين التخصيص وايضا فانه وارد
في خبر الواحد والمتواتر فانه يخص به مع ان تطرق الاحتمال الى خبر الواحد اكثر ولم يعتبر ذالك بل بمجرد التخصيص
واعتبار كونه دليلا في نفسه فكذا هنا وفيه نظر لتوقفه على ان تطرق احتمال التخصيص اضعف من كذب الراوي
لاشتراك المتواتر والواحد فيما يتعلق بالمميز عن التخصيص الحاصل وعلى التاسع انه وارد في خبر الواحد والكتاب
فان خبر الواحد مفتقر في جنسه الى الكتاب لانه الدال على العمل به دون العكس ومع ذالك فانه يجوز تخصيصه
به وايضا المنع من كون افتقار الجنس الى الجنس مقتضيا عدم التخصيص عند قوة الفرع على النوع ونقل المرتقى بحجة
اخرى هي ان الامة انما جلدت الامة بالاحسن فاذا دبالقياس وذالك ابلغ من التخصيص في ان العبد كالامة في
تنصيف الحد ثم منع ذالك لان المصير في ذالك الى الاجماع لا القياس احتج القايلون بتقديم القياس به بوجوه احدها
ان العموم يحتمل المجاز والخصوص والاستعمال في غيرما وضع له والقياس لا يحتمل شيئا من ذالك فيكون العمل بالقياس

اولى

اولى الثاني العام يخصص بالنص الخاص مع امكان كونه مجازا او مأولا فالقياس اولى الثالث تخصيص العموم
بالقياس جمع بين الدليلين فهو اولى من تعطيل احدهما او تعطيلهما معا والاعتراض على الاول ان احتمال الغلط
في القياس ليس اولى من احتمال الغلط الخصوص والمجاز فان القياس يجوز ان يكون اصله خبر الواحد بتطرق الاحتمال
الى اصله وغير ذالك من المفاسد التي سلف وهو الاعتراض على الثاني وعلى الثالث بان القدر الذي وقع فيه
التقابل ليس فيه جمع بل هو رفع للعموم وعمل بالقياس خاصة وفيه نظر لانا لا نعني بالجمع بين الدليلين سوى
العمل بالعام في غير صورة الخاص والعمل بالخاص في موضعه احتج القايلون بالوقف بانه قد ظهر ضعف كلام الفريقين
وكل واحد من القياس والعموم دليل لو انفرد وقد تقابلا ولا ترجيح اما بالعقل او بالنقل والعقل اما ضروري او
نظري والنقل اما تواترا واحاد والكل منتفر فلا ترجيح فتعين الوقف اعترض بان هذا مخالف للاجماع لوقوعه
قبل القاضي على ترجيح احدهما وان اختلفوا في تعينه ولم يذهب احد الى الوقف قبل القاضي ولان القول بالوقف
الى تعطيل الدليلين والمحذور فيه فوق المحذور في العمل باحدهما فالعمل بالقياس اولى اذ العمل بالعام ابطال القياس
مطلقا اجاب القاضي بانهم لم يصرحوا ببطلان التوقف قطعا ولم يجمعوا عليه وكل واحد رأى ترجيحا ولا يثبت
الاجماع بمثل ذالك كيف ومن لا يقطع ببطلان مذهب مخالفه في ترجيح القياس كيف يقطع بخطا بان توقف فان
كل واحد من المجتهدين لا يقطع بابطال مذهب مخالفه مع مصيره الى نفي ما اثبته او اثبات ما نفاه فكيف يقطع
ببطلانه في توقفه والعمل بالقياس مبطل للعمل بالعام في صورة المعارضة احتج الفارقون بين جلي القياس وخفيه
بان الجلي اقوى وهو اقوى من العموم والخفي ضعيف ويبطل بان خفي القياس قد يكون اظهر من تناول العموم
المحل المخصص فان العموم قد يضعف بان لا يظهر قصد التعميم منه وذالك بان يكثر المخرج منه ويتخرج بتطرقاته
تخصيصات كثيرة كقوله تع واحل الله البيع فان دلالة قوله عم اينقص اذا جف على تحريم بيع العنب بالزبيب اظهر
من دلالة هذا العام على تحليله بكثرة ما اخرج منه فضعف قصد العموم ولا شك في ان العمومات تختلف في القوة
والضعف بالنسبة الى بعض الاحاد لاختلافها في ظهور ارادة قصد ذالك البعض ولا انه اذا تقابل العمومات
قدم اقواهما فكذا القياسان وكذا العموم والقياس مطلقا عند القائلين به ومع التنصيص على العلة على ما اخترناه
حتى اذا تقابلا ولا يمكن عموم اقوى اغلب على الظن من قياس ضعيف كذا لا يمكن ان يكون قياس قوي اغلب
من عموم ضعيف وان تعادلا وجب الوقف فان قيل هل الخلاف يختص بقياس مستنبط من الكتاب اذا خصص
به عموم الكتاب او يجري في قياس مستنبط من الكتاب ~~اذا خصص به عموم الكتاب~~ الاخبار قلنا قد بينا
ان نسبة قياس الكتاب الى عمومه كنسبة قياس المتواتر الى عمومه وكنسبة تواتر خبر الواحد الى عمومه والخلاف
ات في الجميع واعلم انه لا استبعاد في هذه المسئلة الحكم بالوقف او الترجيح بحسب نظر المجتهد في احاد الوقائع بحسب
القرائن المرجحات الموجبه للتفاوت والتساوي من غير تخطئة فان الادلة فيها ظنية غير قطعية فكانت ملحقة
بالمسائل الظنية الاجتهادية دون القطعية وسياق كلام القاضي ابي بكر يدل على ان القول بتقديم خبر الواحد
على عموم الكتاب مما يجب القطع بخطأ المخالف فيه لانه من مسائل الاصول

في تخصيص العام

بالمفهوم المفهوم قسمان مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة والاول حجة قطعا فيجوز التخصيص به كما لو قال
لعبده كل من دخل داري فاضربه ثم قال زيد لا تقل له اف ان دخل الدار فانه يدل بالمفهوم على تحريم ضربه وان زيدا
خارج عن العموم باعتبار مفهوم الموافقة وما سبق له من الكلام من الكف على تحريم ضربه هو كف الاذى

عنه سواء قلنا ان تحريم ضرب زيد مستفاد من منطوق اللفظ او من القياس الجلي واما الثاني فان قلنا
انه حجة فلا شك في ان دلالته اضعف من دلالة المنطوق فهل يجوز التخصيص به ام لا اختلف فيه فقال الاكثر
انه يجوز التخصيص به كما لو ورد لفظ عام يدل على وجوب الزكوة في الانعام كلها ثم قال صلى في سائمة الغنم زكوة فانه
يكون مخصصا للعموم باخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكوة بمفهومه لان كلا منهما دليل شرعي وقد تقابلا ولعدهما
اعم من الاخر فيخص العام بالخاص لما فيه من العمل بالدليلين وهو اولى من ابطال احدهما بالكلية وقيل لا يخصص لان
الخاص انما قدم على العام لان دلالة ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك الخاص والاقوى راجح وهنا ليس كذلك
فان المفهوم وان كان من حيث انه خاص اقوى الا ان دلالة المفهوم على مدلوله اضعف من دلالة العام على ذلك
الخاص لان العام منطوق به في محل المفهوم وللمفهوم ليس منطوقا به والمنطوق اقوى في دلالته الى المفهوم فلو خصص
العام بالمفهوم كان ترجيحا للاضعف على الاقوى وهو غير جائز والجواب ان العمل بالمفهوم لا يلزم منه ابطال العمل
بالعموم مطلقا والعمل بالعموم يقتضي ابطال المفهوم مطلقا والجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من العمل بظاهر احدهما
وابطال الاخر بالكلية في التخصيص بالسبب الخطاب الوارد جوابا لسؤال ان لم يستقل بنفسه لا من يرجع اليه كقوله صلى
وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب قالوا نعم قال فلا اذن او يكون عدم استقلاله لا مر يرجع الى العادة كما لو
قيل له كل عندي فقال والله لا اكل فان هذا الجواب مستقل بنفسه لكن العرف اقتضى عدم استقلاله وصار مقصورا على السبب الذي
خرج عليه فانه يتبع السبب وهو السؤال في عمومه وخصوصه اجماعا فان عدم استقلاله اقتضى عدم افادته الا مع سببه
فيكون السبب في تقدير الوجود في كلام والا لم يفسد ولو ان المجيب ذكر السبب فقال والله لا كل عندك فقال والله لا اكل
عندك صار الجواب مقصورا على الا كل عنده وان استقل فاما ان يكون اعم من محل السؤال او اخص او مساويا والاشكال
في المساوي لعدم قصور افادته عن خصوصيات محل السؤال وعدم تجاوزه عنها كما اذا سئل عن المجامع في شهر رمضان
الكفارة ولا يجوز نحو وجه شيء من السؤال عن الجواب الا ان يدل دلالة مقارنا ومتقدما على خروج بعضه من الجواب
بل يحكم بتبعية الجواب للسؤال في عمومه وخصوصه اما في عمومه كقوله صلى وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه
الحل ميتته اما في خصوصه كقوله للاعرابي اعتق رقبة لما سئل عن وطئه في نهار رمضان وحكم هذا القسم غير حكم
غير المستقل في تبعيته في عمومه كقوله فلا اذا عقيب السؤال عن النقص او خصوصه كما لو قال توضات بماء البحر فقال يجزيك
واما الاخص فان الحكم مقصور عليه تعدية الحكم من محل النزاع الى غيره لا بدليل خارج عن اللفظ لان اللفظ لا عموم
له بل في هذه الصورة الحكم بالخصوص اولى منه فيما اذا كان السؤال خاصا وطابقه الجواب لانه هنا عدل عن سؤال
السائل بالجواب عن بعض موارده مع دعو الحاجة اليه بخلاف تلك الصورة فانه طابق جوابه سؤال السائل
وهذا القسم انما يجوز من الحكيم بشرائط احدها ان يكون السائل من اهل الجواب تنبيه على ما لم يخرج واما الاعم
فقسمان احدهما ان يكون اعم في غير فيما سئل عنه كقوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء
الا ما غير لونه او طعمه او ريحه والحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزني وابو ثور ان خصوص
السبب مخصوص لعموم اللفظ قال الجويني وهو الذي صح عن الشافعي لنا وجوه احدها ان المقتضي للعموم ثابت والمعارض
الموجود لا يصلح للمانعية اما المقتضي فهو اللفظ الموضوع للعموم ولا شك في ثبوته واما نفي المانع فانه ليس الا
مخصوص السبب وانه غير صالح للمانعية اذ يمكن الجمع بينهما فيصرح الشارع بقوله يجب حمل اللفظ العام على
عمومه ولا تخصص بالسبب وهو يدل على عدم المنافات فلا يكون مانعا وفيه نظر فانا نمنع ثبوت المقتضي قوله

المقتضي

المقتضي هو اللفظ الموضوع للعموم قلنا متى قارن السبب الخاص او لا ممنوع قوله العارض لا يصلح للمانعية قلنا
ممنوع فان ورود العام عقيب السبب من غير تقدم ولا تاخر مشعر باختصاصه به وان ساقه لبيان حكم
السبب خاصة والتصريح بالعمل بالعام لا ينافي التخصيص بدونه فان كل لفظ دل على معناه بالحقيقة يجوز
خروجه عن مدلوله بذكر ارادة المجاز ولا يخرج بذلك المجاز عن منافات الحقيقة الثاني الاجماع على ان اكثر
ايات الاحكام وردت على اسباب خاصة فان اية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان واية الظهار
نزلت في سلمة ابن صخر واية اللعان نزلت في هلال ابن امية مع ان الامة عمم احكام هذه الايات ولو كان العبرة
بخصوص السبب لما عم الحكم وفيه نظر فان اعلام هذه الاحكام بالوحي عقيب الاشياء لا يقتضي تخصيص
الاحكام بتلك الوقايع سلمنا لكن دل ما ذكرتم الاجماع على تعميم هذه الاحكام عرفنا انتفاء المخصص ولا
منافات بين كون الشيء مخصصا عند تجرده وخروجه عن صلاحية التخصيص عند اقترانه بما ينافيه فان تقييد
الحكم بالوصف يدل على التخصيص كما لو قال في الغنم السائمة زكوة فلو دل اجماع على تعميم الحكم خرج التقييد عن
دلالة التخصيص الثالث اللفظ لو تجرد عن السبب كان عاما وليس ذلك الا لاقتضائه العموم بلفظه لا لعدم
السبب فان عدم السبب لا مدخل له في الدلالات اللفظية ودلالة العموم لفظية واذا كانت على العموم مستفاده
من لفظه فاللفظ وارد مع وجود السبب حسب وروده مع عدم السبب فكان مقتضيا للعموم وفيه نظر
لان اللفظ يختلف دلالته على تقدير التجرد والاقتران كما في الحقيقة والمجاز واعلم ان اللفظ وان كان عاما الا
ان دلالته على محل السبب اقوى من دلالته على غيره واستعمال التخصيص في غير السبب اقرب ويقنع فيه بدليل
اخف واضعف احتج المخالف بوجوه احدها لو لم يكن المراد بيان السبب لا غير بل بيان القاعدة العامة لما
اخر البيان الى حال وقوع تلك الموافقه والتالي باطل واذا كان المقصود بيان حكم السبب الخاص وجب الاقتصار
عليه الثاني المراد من ذلك الخطاب اما بيان رفع السؤال عنه او غيره فان كان الاول وجب ان لا يزاد عليه وذلك
يقتضي انه يخصص السبب وان كان الثاني وجب ان لا يتاخر ذلك البيان عن تلك الواقعة الثالث لو كان
الخطاب عاما لكان جوابا وابتداء وقصد الجواب والابتداء متنافيان الرابع لو عم الخطاب غير السبب لجاز اخراج
السبب عن العموم بالاجتهاد كما في غيره من الصور المندرجة تحت العام لتساوي نسبة العام الى جميع جزئياته وهو
خلاف الاجماع الخامس لو لم يكن له سبب يدخل في التاثير لما نقله الراوي لعدم فائدته السادس لو قال الغير
كل عندي فقال والله لو اكلت كان مقصورا على سببه فلم يأكله عند غيره ولو لا اقتضاء السبب التخصيص لما كان
كذلك السابع الاصل مطابقة السؤال والجواب ان الزيادة عديمة التاثير فيما تعلق به غرض السائل التاسع
ثبوت الحكم فيما وقع السؤال عنه يمنع من ثبوته فيما عداه الا لانه لا ينافيه او من دليل الخطاب والجواب عن
الاول انه مبني وارد على الاشاعرة لانهم لا يعللون بالاغراض بل ينشئ التكليف في اي وقت شاء ولا لفائدة
وغرض ولا على المعتزلة لعلمهم بان التاخير الى الواقعة لطف ومصلحة للعباد داعية الى الانقياد ولا يحصل ذلك
بالسبق والتاخير ثم يلزم فهذه العلة اختصاص الرجم بماعز وكذا باقي الاحكام الواردة على وقائع الاشخاص
لانه قطع اخر البيان الى وقوع الحوادث النازلة بهم وهو خلاف الاجماع وايضا كما جاز ان يتعلق المصلحة
بهذا الوقت فيما سئل عنه وفيما تعدى الجواب اليه مما ليس من جنس السؤال كقوله الحل ميتته جاز في الجنس
وايضا يحتمل ان يكون بين حكم ما زاد على السؤال قبل ذلك وبينه الان ايضا ودل عليه وعن الثاني انه يقتضي

كون الحكم مقصورا على ذلك السائل في ذلك الزمان والمكان والهيئة سلمنا لكن يجوز ان يكون السؤال الخاص اقتضى ذلك البيان العام سلمنا لكن نمنع الحصر لجواز ان يكون المراد بيان ما وقع السؤال عنه وغيره وعن الثالث ان اردتم بانه جواب عما وقع السؤال عنه بيان الحكم ما لم يسئل عنه فهو مسلم والقصد اليه لا ينافي وان اردتم عين ذلك فممنوع وعن الرابع بالمنع من تساوي النسبة الى الجزئيات للاجماع على ان كلامه سيق لبيان الواقعة بخلاف غيرها من الصور والخلاف في انه بيان خاصه اوله ولغيره فتناول اللفظ له مقطوع به وتناوله لغيره ظاهر وعن غيره بما بيننه على الجواب عن محل السؤال كقوله ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته على ان اباحنيفه جوز اخراج السبب عن عموم اللفظ بالاجتهاد لا كما جوزنا اخراج غيره فاخراج الامة المستفرشة عن عموم قوله الولد للفراش ولم يلحق ولدها بمولاها مع وروده في وليد بن ربيعه وقد قال عبد الله هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه ولعله فعل ذلك لعدم اطلاعه على ورود الخبر على ذلك السبب وعن الخامس الفائدة ظاهرة وهي معرفة اسباب التنزيل والسير والقصص واتساع علم الشريعة وامتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد ولهذا غلط ابو حنيفه في اخراج الامة المستفرشة عن قوله الولد للفراش حيث لم ينقل السبب ولاخراج الامة عن العموم مع وروده فيها وعن السادس ان المقتضي للتخصيص هو العاده فان العرف قاض به لفهمهم ذلك بخلاف الشرع حيث لم يفهم منها القصر عليها فان ادعوا فهم ذلك كان محل النزاع وعن السابع ان اردتم بالمطابقة المساوات فهم ممنوع اذ لا يقتضي لاشتراطها وان اردتم فيها الكشف عنه فهو مسلم وهو لا يقتضي ترك كشف غيره لهذا المسائل عن ماء البحر فاجاب عنه وبين حكما اخر وهو قوله الحل ميتته وعن الثامن المنع من دليل الخطاب سلمناه لكن تحققه هاهنا **العام لا يجب نسبته الى الجزئيات** في الدلالة عليها بل قد يتفاوت في الوثاقة والضعف وهذا العام من هذا القبيل فانه وان كان حجة في موضع السؤال وغيره الا دلالته على محل السؤال اقوى منه في غيره لانه سيق لبيان حكمه وهو صالح للترجيح

في التخصيص بمذهب الراوي الحق ان العام لا يخصص بمذهب الراوي وان كان صحابيا وبه قال الشافعي وقال اصحاب ابي حنيفه والحنابله وعيسى بن ابان وجماعة من الفقهاء ان العام يخص بمذهب الصحابي لنا ان المقتضي للعموم قائم والمعارض لا يصلح للمانعيه اما وجود المقتضي فلان اللفظ موضوع للعموم وهو ثابت واما ان المعارض لا يصلح للمانعيه فلان مخالفة الراوي لا يصلح للمانعيه ولا مانع سواها اجماعا لان مخالفته يحتمل اقساما ثلثة طرفين وواسطة وطرف الافراط ان نقول الراوي اعلم بالضرورة انه صلعم اراد بالعام ذلك الخاص اما بخبر اخر قاطع او بشيء من قرائن الاحوال ويعارض هذا الاحتمال انه لو كان كذلك لوجب على الراوي بيانه ليزيل التهمة عنه والشبهه عن غيره ولينظر المجتهد وفيه ان لم يكن محتملا للنقيض كان قطعيا فتعين المصير اليه والجواب يجوز ان يكون لا لدليل ولا يقدح في العداله اما لانه من الصغائر او لانه يجوز المخالفة لا عن دليل لا توجب الفسق بل تحقق المخالفة فلا ينظر المقدح في متن الخبر وفيه نظر لان التردد لما في نفس الامر بالنسبة الى الذي هو عندنا سلمنا لكن لم لا تكون المخالفة لدليل ظني ولا يجب ذكره الا مع المناظر فلعله لم يتفق تلك المناظرة سلمنا لكن نمنع انه لم يذكره فلعله ذكره ولم ينقل او نقل ولم يشتهر سلمنا لكن لما لا يتوهم انه قطعي فيظن اعتقاد كل احد له فلم ينقله سلمنا لكن لم لا يكون قطعيا عنده وان لم يكن قطعيا عندنا فان الادلة لا يجب تساويهما في الوثاقة والضعف عند المستدلين بها اعلم ان الشافعي قال اذا كان الراوي حمل الخبر على احد محمليه حدث الى قوله وان ترك الظاهر لم اجد خلافا لعيسى ابن ابان لما روى ابو هريرة ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا فانه حمل ذلك ابو هريرة

في انه

في انه يغسل ثلاثا وفي كونه تخصيصا نظر وقال بعض الناس ان وجد خبر يقتضي تخصيصه او وجد في الاصول ما يقتضي ذلك لم يخص الخبر والا خص بمذهبه

في التخصيص بذكر البعض ذهب المحققون الى ان العام لا يجوز تخصيصه بذكر بعضه كقوله ايما اهاب دبغ فقد طهر لا يخص بقوله صلعم في جلد شاة ميمونة دباغها طهورها لان المخصص للعام يجب ان يكون بينه وبين العام منافات لان اقتضاء العام اندراج ذلك المخصوص في حكمه فاقتضاء ذلك الخاص اخراجه عنه ولا منافاة بين الكل والجزء لاحتياج الكل الى الجزء ولا منافات بين المحتاج والمحتاج اليه وقال ابو ثور العموم اذا علق حكما على اشياء وورد لفظ يفيد تعليق ذلك الحكم على بعضها وجب انتفاء الحكم عما عدا ذلك البعض كما في الخبرين لان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه فتخصيص الخاص بالذكر يدل على نفي الحكم عن غيره وذلك يقتضي تخصيص العام والجواب ان المفهوم ضعيف والمخصوص مفهوم اللقب فانا قد بينا انه ليس بحجة سلمنا لكن ظاهر العموم اولى منه لان العموم صريح فهو اولى من دليل الخطاب وقوله دباغها طهورها من اقسام دليل الاسم وهو اضعف من دليل الصفة

في التخصيص بالعادات اعلم ان العادة المخالفه للعموم قسمان احدهما عادة في الفعل بان يتبادر الناس شرب بعض الدماء ثم يحرم الله تعالى الدماء بكلام يعمهما ومثل حرمت الربا في الطعام وعادتهم تناول البر وهذا القسم لا يجوز تخصيص العام فيه بالعادة خلافا للحنفيه لان افعال العباد ليست حجة على الشرع بل افعالهم تابعة للشرع ولا يجوز ان يجعل التابع متبوعا نعم لو اجمعوا عليه صح التخصيص لان المخصص ليست العادة بل الاجماع وكذا ان كانت حاصلة في زمان الرسول صلعم مع انه صلعم علم بها ولم يمنعهم منها فانها تكون مخصصه وليس التخصيص في الحقيقة مستندا اليها بل على تقريره صلى الله عليه وآله لا يجوز استناد التخصيص في المثال الى الاباحة الاصلية اما اولا فلان حكم الاصل انما يصار اليه ما لم ينقل عنه شرع والعموم دليل شرعي فيجب ان ينقل به واما ثانيا فلان المخصص ليس هو العادة بل دليل الاصالة واما ثالثا فلانا نمنع من اصالة الاباحة لان اللفظ عام لغة وعرفا ولا مخصص احتجوا بان العرف والعادة يخصصان اسم الدابة بذي الاربع والثمن عند الاطلاق بالنقد الغالب في البلد ولانه لو قال اللحم والعادة لحم الضان حمل عليه والجواب ان غلبة اسم الدابة على الخيل والثمن بالنقد الغالب يقتضي الاختصاص به بخلاف غلبة تناوله فالعادة انما هي مطرده في الاكل اعتبار الاكل ذلك الطعام المخصوص لا في تخصيص اسم الطعام بذلك الخاص فلا يكون قاضيا عليه ما اقتضاه عموم لفظ الطعام مع بقائه على الوضع الاصلي بخلاف الدابه فانه صار بعرف الاستعمال ظاهرا في ذوات الاربع وضعا حتى يفهم من اطلاق اللفظ غيره فكان قاضيا على الاستعمال الاصلي حتى لو كانت العادة في الطعام المعتاد اكله خصصت بعرف استعمال الطعام بذلك الطعام لكان لفظ الطعام منزلا عليه دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة الشارع للعرف على ما هو المفهوم من لغتهم والتعرف الى الضان للقرينة في المطلق لا العموم الثاني عادة الاستعمال بان يكون العموم مستغرقا في اللغة يتعارف عند الناس استعماله في بعض تلك الاشياء كالدابة الموضوعة لغة لكل ما يدب ثم استعمل عرفا في الخيل فههنا اذا امر الله تعالى في الدابة بشيء حمل على الخيل لما بينا من اولوية الحمل على المعنى العرفي وليس هذا تخصيصا في الحقيقة لان اسم الدابة لا يصير مستعملا في العرف الا في الخيل فصار كانه لم يستعمل الا فيها فلا يكون تخصيصا بالنسبة الى الاستعمال

في ان كونه مخاطبا لا يقتضي تخصيصه عن العموم ذهب المحققون الى ان كون المخاطب مخاطبا لا يخصصه عن عموم خطابه سواء كان العام خبرا كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم او امرا مثل من احسن اليك فاكرمه او نهيا مثل من احسن اليك فلا تسئ اليه لان اللفظ عام لغة وهو يقتضي كون الشيء معلوما له تعالى وداخلا تحته فلا تكون ذاته داخلة تحت عدم الخطاب لعدم التنافي بينهما وكذا

الا مر بالاكرام بقولنا ولكل محسن فاذا احسن السيد اليه صدق انه من جملة المحسنين فوجب على العبد اكرامه بمقتضى
عموم خطاب السيد وقال شاذ انه مخصص والا لكان الله تع داخلا في قوله خالق كل شئ ولان السيد لو قال لعبده
من دخل داري تصدق عليه بدرهم لم يحسن من العبد التصدق عليه ولو كان داخلا لوجب ولان كونه امرا قرينة مخصصه
والجواب الامتناع من الدخول لا من حيث كونه مخاطبا بل من امتناع نسبة المخلوقية اليه تع فالمخصص هنا هو العقل ولا نحن
لا نمنع منه في قوله تع اوتيت من كل شئ وهو داخل من حيث الوضع خارج عن الارادة من حيث العقل ولا منافاة
بينهما وكذا القرينة الحالية خصصت السيد والامر ليس قرينة في المخصص كما قلناه في قوله من احسن اليك فاكرمه نعم الامر
يدخل تحت عموم امره تقدم البحث في ذالك   في ان علو منصبه ص لا يقتضي التخصيص اذا ورد الخطاب
على لسان الرسول ع وكان عاما مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا يا عبادي يدخل فيه الرسول ص عند اكثر العلماء
وقال جماعة من الفقهاء والمتكلمين انه غير داخل وقال ابو بكر الصيرفي والحليمان من الشافعيه ان صدور الخطاب بقل
مثل يا ايها الناس فهو غير داخل وكل خطاب لم يصدر بامر الرسول ص بتبليغه مثل يا ايها الناس دخل لنا ان هذه الصيغه
عامه لكل انسان وكل مؤمن وكل عبد والنبي ص سيد المؤمنين والعباد والنبوه غير مخرجه له عن اطلاق هذه الاسماء عليه
فلا تكون مخرجه له عن العمومات ولانه ص كان اذا امر اصحابه بامر وتخلف عنهم سالوه عن سبب الترك فلو لم يعقلوا دخوله
فيما امرهم به لما سالوه عن ذالك ولم ينكر عليهم ما فهموه من الدخول بل اعتذر كما قالوا لما امرتنا بفسخ الحج الى العمرة ولم
تفسخ فقال اني قلدت هدیا احتجوا بوجوه احدها انه امر الامه بهذه الاوامر فلو دخل فيها لكان امرا ونهيا بخطاب واحد
وهو ممتنع ولانه يلزم ان يكون الانسان امر النفسه وهو محال لان الامر طلب الاعلى من الادنى ولانتفاء فائدته
ولامتناع ان يكون الشخص امر النفسه على الحضور وكذا له ولغير الثاني يلزم ان يكون بخطاب واحد مبلغا ومبلغا
اليه وهو محال الثالث انه ص اختص باحكام لم يشاركه فيها الامه كوجوب ركعتي الفجر والاضحى وتحريم الزكوة
عليه وغير ذالك من خواصه وهو يعطي كونه على مزيد وانفراده عن الامه باحكام التكليف فلا يدخل تحت خطابهم الرابع
علو منصبه يقتضي افراده بالذكر كفعل امر السلطان وذوي وادون منه بخطاب واحد والجواب عن الاول ان الامر هو
الله تعا والنبي ص مبلغ لا من تعا وفرق بين الامر والمبلغ الامر وعن الثاني انه مبلغ للامه بما ورد على لسانه وليس مبلغا
لنفسه بذالك الخطاب بل المبلغ له جبرئيل وعن الثالث ان اختصاصه ببعض الاحكام لا يوجب خروجه عن العموم فان
كلا من الحائض والمسافر والمريض والمراة قد اختص باحكام لا يشاركه فيها غيره ولم يخرج عن العمومات وعن الرابع
بمنع القبح والوجه عندي ما قاله الصيرفي لان تصدير الخطاب بقل يشعر بامره بالتبليغ وخروجه عنه القبح في قوله
لنفسه بخلاف يا ايها الناس والتحقيق ان خطابه تع مكتوب في اللوح المحفوظ وجاء على لسان جبرئيل ولسان النبي ص
ولا تناقضه في وجوبه في الاولين دون ما جرى على لسانه ع امرا انه غير من الامه   في دخول
العبد والكافر تحت العموم واختلف الناس في دخول العبد تحت خطاب التكاليف بالالفاظ العامه المتناوله كلفظ
الانسان والمؤمنين والعباد فذهب الاكثر اليه خلافا للاول وقال ابو بكر الرازي من الحنفيه انه داخل في العمومات
المثبته لحقوق الله تع دون حقوق الادمي لنا ان اللفظ عام نسبته اليه كنسبته الى الحر فيتساويان في الدخول لتساويهما
في الاندراج لغة والمانع المقتضي للتخصيص خلاف الاصل فيثبت الدخول الا ان يدل دليل على اخراجه منه مثل كون
العباده يترتب على الملك المنتفي في حقه عند اكثر الفقهاء او غيره من الادله احتجوا بوجوه احدها ان العبد مال السيده
لتمكنه من التصرف فيه حسب تصرفه في سائر الاموال فيكون بمنزلة البهائم فلا يندرج تحت خطاب الشرع الثاني

افعاله

افعاله التي هي متعلق التكليف ويحصل بها الامتثال مملوكة لسيده ويجب صرفها الى سيده للخدمه شرعا
فلا يكون الخطاب متعلقا بصرفها الى غير منافعه للتناقض الثالث الاجماع على خروجه عن الخطاب بالحج
والعمرة والجمعه والتبرع والاقرار بالمال والحق البدني فلو كان داخلا تحت العموم لكان خروجه في هذه
الصور على خلاف الاصل الرابع الرق مقتضي لاخراجه عن العموم لانه مشغول بسببه في جميع اوقاته بخدمة
سيده وحق السيد متقدم لتمكنه من منعه من النوافل وهي حق له تعا فان حقوقه تعا مبنيه على المسامحه لعدم
تضرره بفوات حقه وعدم انتفاعه بحصوله بخلاف الادمي لا يقال انما يلزم الخدمه لو فرغ من العبادات
في هذه الاوقات لانا نقول ليس تخصيص الدليل الدال على وجوب الخدمه بما دل على وجوب العباده اولى من
تخصيص ما دل على وجوب العبادة بما دل على وجوب صفة السيد والجواب عن الاول كونه مالا لا يخرجه
عن جنس المكلفين الى جنس البهائم والالما توجه الخطاب اليه بالصلوة والصوم والخدمه وعن الثاني بالمنع
من كون جميع المنافع مملوكة للسيد في جميع الاوقات حتى في وقت تضيق العباده المامور بها بل في غيره فاندفع
التناقض وفيه نظر لان العباده انما تخصيص وجوب الطاعه للسيد لو وجبت عليه وهو المتنازع وعن الثالث
ان خروجه عن هذه العمومات لا يدل على اخراجه على تناول العمومات له لغة غايته انه احتيج في البعض الى دليل
والتخصيص غير مانع من العموم لغة والتخصيص اولى من رفع العموم لغة مع تحققه فاشبه المريض والحائض والمسافر
في تخصيصهم بالصلوة والصوم والجهاد وعن الرابع بمنع تعلق حق السيد بمنافعه المصروفه الى العبادات المامور بها
عند ضيق اوقاتها كما سبق وان اقتضى ذالك المناسبه والاعتبار الا انه لا يقع في مقابله دلالة النص على العباده
في ذالك الوقت والنصوص الدالة على خدمة السيد في حكم العام وما دل على وجوب العباده في حكم الخاص فان كل
عباده يتناولها لفظ خاص كاية الصلوة واية الصوم والخاص مقدم على العام فالنصوص وان تناولت العبد بعمومها
الا انها متناوله للعبادة في وقتها المعين بخصوصها والرق وان كان مقتضيا لحق السيد بخصوصه الا ان اقتضائه
لذالك الحق في وقت العباده بعمومه فيتقابلان ونسلم الترجيح بالتخصيص ونمنع كون حق الادمي مرجحا على حق
الله تعا مطلقا فان حق الله تعا يترجح على السيد فيما وجب على العبد بالخطاب الخاص به اجماعا ومنع السيد له
من النوافل وان اقتضى ترجيح حقه لكن لا مطلقا بل في النوافل دون الفرائض واما الكفر فانه غير مقتضي للتخصيص
لما بيناه من ان الكفار مخاطبون بالشرائع   في ان قصد المدح والذم غير مقتضي للتخصيص اللفظ
العام اذا قصد به الخطاب المدح او الذم كقوله تع ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقوله تع والذين يكنزون
الذهب والفضه ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم لا يخرج عن عمومه بقصدهما عند اكثر المحققين
وقال الشافعي انه يخرج عن عمومه لنا انه لفظ وضع للعموم فرضا ولا منافي لارادتنا ذا ليس الا قصد المدح او الذم
وهو غير صالح للمانعيه لامكان ارادة العموم مع ارادة احدهما فيحمل على موضوعه كغيره من الالفاظ احتج
الشافعي بان الايه سيقت لقصد المبالغه في الحث والزجر ولم يكن العموم مقصودا ومنع من التمسك بهذه الايه
في ثبوت الزكوة في الحلي والجواب فهم الذم من الايه لا دلالة اللفظ عليه وهو يدل على العموم فوجب اثباته
وليس دلالتها على الذم ومانعة من دلالتها على العموم بل العموم ابلغ   في ان المعطوف هل
يجب ان يضمر فيه جميع ما يمكن اضماره مما في المعطوف عليه وهل اذا وجب ذالك وكان المضمر في المعطوف مخصوصا
وجب ان يكون المعطوف عليه مخصوصا ام لا اختلف الناس في ذالك فقال العراقيون بذالك كله ومنع الشافعيه

منه مثاله قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده استدل الشافعي به على ان المسلم لا يقتل بالذمي
وكذا اصحابنا لان اللفظ عام بالنسبة الى كل كافر حربيا كان او ذميا اعترضه الحنفية بانه لو عطف عليه
ذو العهد فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر لان حكم المعطوف حكم المعطوف عليه ومعلوم ان ذا العهد
يقتل بالكافر الذمي ولا يقتل بالحربي وكان قوله لا يقتل مؤمن بكافر معناه بكافر حربي لان المضمر في المعطوف
هو المظهر في المعطوف عليه فاضمر في المعطوف ما هو مظهر في المعطوف عليه من القتل والكافر ولما راوا ان ذلك
ان اضمر في المعطوف كان مخصوصا في الحربي اوجبوا تخصيص المعطوف عليه ايضا بالحربي واجاب قاضي القضاة
بوجهين الاول منع اضمار الكافر في المعطوف لان المعطوف انما يضمر فيه من المعطوف عليه ما يصير به مستقلا لان
فقد استقلاله هو الموجب للاضمار ومن المعلوم استقلال قوله ولا ذو عهد في عهده باضمار القتل فان قولنا ولا
يقتل ذو عهد في عهده كلام مستقل الثاني سلمنا اضمار الكافر لكن لا يجب تخصيص المعطوف عليه لو كان المضمر مخصصا
مخصصا بالحربي لان مقتضى العطف مطلق الاشتراك لا الاشتراك من كل الوجوه فلا يجب ما قالوه ولهذا
لو قال صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ثم علمنا بدليل ان ذلك مخصوص بالحربي لم يجب ان
يكون المعطوف عليه كذلك اعترض ابو الحسين على الاول بان الاضمار لا يقف على ما يستقل به الكلام فان من
قال لا يقتل اليهود بالحديد ولا النصارى لكان معناه ولا يقتل النصارى بالحديد ولا يقتصر فيه على اضمار القتل
فقط وكذا لا تشتر اللحم بالدراهم الصحاح ولا الخبز لافادة ولا تشتر الخبز بالدراهم الصحاح لان العطف يفيد الاشتراك
في حكم المعطوف عليه وههنا المنع هو الشراء بالدراهم الصحاح دون المنع بالشراء بالدراهم مطلقا لان المنع
بالشراء بالدراهم مطلقا غير مذكور فلو قلنا ان قولنا لا تشتر اللحم بالدراهم الصحاح ولا الخبز معناه ولا تشتر
الخبز اصلا لم يكن قد شركنا في الحكم المذكور وعلى الثاني ان العطف يفيد اشتراك المعطوف عليه عاما وفي المعطوف
خاصا لم يكن العطف مفيدا لاشتراكهما فيما قصده المتكلم لانه قصد بالاول وبالثاني الخصوص وكان الثاني
معطوفا على بعض الاول وظاهر العطف يمنعه ولا يمكن ان يقال العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه
في لفظ الكافر لان اللفظ ليس موجودا في المعطوف وانما حكم المعطوف يوجد فيه فان المتكلم يقصد بالعطف
المشترك في معنى قصده دون اللفظ ثم اجاب عن كلام الحنفية بان المعطوف اذا قيد بصفة لم يجب ان يضمر فيه
من المعطوف عليه الا ما يصير به مستقلا فان الانسان لو قال لا يقتل اليهود بالحديد ولا النصارى في الاشهر الحرم
لم يجب ان يضمر فيه الا القتل حتى يكون معناه ولا يقتل النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب اضمار الحديد حتى
يصير ولا يقتل النصارى بالحديد في اشهر الحرم لانه لما قيد المعطوف بزيادة ليست في المعطوف عليه علم انه اراد
المخالفة بينهما في كيفية القتل وان يشرك بينهما في القتل فقط لا في الزيادة التي في المعطوف عليه وهذا جيد لان قوله
ولا ذو عهد في عهده كلام تام لانه لو قال لا يقتل ذو العهد لكان من الجائز ان يتوهم ان من وجد منه العهد
ثم خرج من عهده فانه لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان النهي اختص بكونه في العهد واذا كان تاما لم يجب
اضمار الزيادة لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا للضرورة لا يقال ان قوله في عهده كالتاكيد
لقوله ولا ذو عهد ولا يفيد حكما اخر لانه لو لم يقله لعلمنا بقوله ولا ذو عهد انه لا ينبغي ان يقتل في عهده
لان زوال العهد يخرجه عن كونه ذا عهد واذا كانت للتاكيد وكان قوله ولا ذو عهد لا يفيد بكافر فكذا
في قوله ولا ذو عهد في عهده وليس يقال ان قوله في عهده يفيد فائدة مجددة وهي ان المانع من قتله هو العهد

لانه لو

لانه لو افاد لاستفيد من قوله ولا ذو عهد لانا نقول نمنع زوال اقتضاء العهد بخروجه عن كونه ذا عهد لما تقدم
من عدم وجوب بقاء المشتق منه في الاشتقاق سلمنا لكن ما ذكرتم يقتضي انه لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا رجل
في عهده ان لا يضمر فيه الكافر حتى يكون معناه ولا يقتل رجل في عهده بكافر لانه يكون قوله في عهده قد استفيد منه
فائدة مجددة فيجب ان يكون قوله ولا ذو عهد يمنع من ان يضمر فيه بكافر لانه يتنزل منزلة قوله ولا رجل في عهده
في افادة صيغة قد منع من القتل معها فاذا كان قوله ولا ذو عهد يمنع من ان يضمر فيه بكافر لانه يتنزل في عهده للتاكيد
لم يضر في المنع من هذا الاضمار واذا امتنع اضمار الكافر فيه امتنع تخصيص ما تقدم قال ابو الحسين ان وجب اضمار
الكافر في المعطوف فالاولى القول بالوقف لانه ليس التمسك بظاهر العطف وبتنك ظاهر العموم العطف في وجوب
اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في خصوص ما اتفقا فيه واحتج اصحابنا والشافعي بامور الاول ان المعطوف
لا يستقل بنفسه في افادة حكمه واللفظ الدال على حكم المعطوف عليه لا دلالة له على حكم المعطوف بصريحه
وانما اضمر الحكم المعطوف عليه في المعطوف ضرورة الافادة وحذرا من التعطيل والاضمار على خلاف الاصل فيجب
الاقتصار على ما يندفع به الضرورة وهو التشريك في اصل الحكم دون تفصيله من صفة العموم وغيره تقليلا للمخالفة
الدليل وفيه نظر اذ تسليم اضمار حكم المعطوف عليه في المعطوف فلو كان الكافر الاول للعموم او لم يقيد الثاني بالكافر
لكان المضمر غير الثاني قد ورد عطف الخاص على العام في قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام
في الرجعية والبائنة وقوله احق بردهن خاص وورود عطف الواجب على المندوب في قوله واتوهم فان الايتان
واجب والكتابة مستحبة وعطف الواجب على المباح في قوله ا وآتوا حقه يوم حصاده ولو اقتضى العطف التسوية في اصل
الحكم وتفصيله لكان العطف في ذلك على خلاف الاصل وفيه نظر المنع من عموم والمطلقات على ما ياتي وعطف الاحكام
المختلفة جائز لم ينازع فيه احد وليس البحث فيه بل في ان التقييد في المعطوف عليه بعام وكان مضمرا في المعطوف
هل يقتضي تقييد المضمر اولا الثالث الاشتراك في اصل الحكم متفق في صفته محتمل فجعل العطف اصلا في المتيقن
دون المحتمل اولى وفيه نظر فان اصل الحكم هو عدم القتل بكافر ولا يمكن التشريك فيه الرابع لو كان التقييد مشتركا
لكان من ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا اي يوم الجمعة واعترض بالتزامه وبالفرق بان ضرب عمرو في غير يوم الجمعة
يمتنع واحتجت الحنفية بوجوه الاول لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقا وهو باطل فيجب الاول القرينة وفيه نظر
فان الاطلاق ان عنى به عدم قتله وان خرج عن العهد منعنا الملازمة وان عنى عدم قتله ما دام في عهده مطلقا
منعنا بطلانه الثاني حرف العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة فالحكم على احدهما
يكون حكما على الاخر واعترض بان العطف يقتضي اتحادهما فيما فيه العطف لا فيما زاد على اصل الحكم الثالث المعطوف
اذا لم يستقل فلا بد من الاضمار وليس غير حكم المعطوف عليه اجماعا ولا بعضه لان غير المعين يقتضي الاجمال و
هو خلاف الاصل والمتيقن منتف وجب اضمار كل ما ثبت للمعطوف عليه اعترض بالتشريك في اصل الحكم المذكور
دون صفته وهو مدلول اللفظ من غير ابهام ولا اجمال في ان رجوع الضمير الى البعض هل يقتضي
التخصيص ام لا اعلم ان العموم اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعضه خاصة اما في استثناء او صفة او حكم هل يجب ان يكون
المراد بذلك العموم ذلك البعض اولا اما الاستثناء فكقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ثم قال الا ان
يعفون فاستثنى العفو وعلقه بكناية راجعة الى النساء ومعلوم ان العفو انما يصح من المالكات لامورهن
دون الصغيرة والمجنونة فهل يقال الصغيرة والمجنونة غير مرادين من لفظ النساء في اول الكلام واما الصفة فكقوله

تع يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في مراجعتهن ومعلوم انه لا يتاتى في البائنة واما الحكم فكقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن وهذا لا يتاتى في البائنة فنقول اختلف الناس في ذلك فذهب قاضي القضاة الى انه لا يجب تخصيص ذلك العموم بتلك الاشياء وهو اختيار جماعة من المعتزلة والاشاعرة وذهب آخرون الى وجوب التخصيص وهو الحق وتوقف السيد المرتضى وابو الحسين البصري والجويني وفخر الدين الرازي واحتج القاضي عبد الجبار بان اللفظ عام يجب اجراؤه على عمومه الى ان يضطر باشيء الى تخصيصه وكون آخر الكلام مخصوصا لا يقتضي تخصيص اوله واحتج غيره بان مقتضى اللفظ اجراؤه على ظاهره من العموم ومقتضى اللفظ الثاني عود الضمير الى جميع ما دل عليه اللفظ المتقدم اذ لا اولوية لاختصاص بعض المذكور السابق به دون البعض وان اذا قام الدليل على تخصيص الضمير ببعض المذكور السابق وخولف ظاهره لم يلزم منه مخالفة الظاهر الآخر بل يجب اجراؤه على ظاهره الا ان يقوم دليل على تخصيصه والدليل على ما قلناه ان الضمير لا بد وان يرجع الى السابق قطعا فاما ان يرجع الى كله او بعضه والثاني محال لعدم الاولوية ولا تسلسل اصالة الاجمال فثبت الاول وانما يصح لو كان المراد بالاول من يصح العود اليه والجواب عن حجة القاضي ان المخصص يقتضي تخصيص اول الكلام لوجوب رجوع الضمير الى جميع ما تقدم لان معنى الا ان يعفون الا ان يعفوا النساء اللواتي طلقتموهن ولو انه تع صرح بذلك لكان لفظ النساء مقصورا على من يصح عفوه وعن الثاني ان الضمير ليس للعموم وهو عبارة عما تقدم اذا الضمير هو المظهر في الحقيقة وانما اختلف في الاضمار والاظهار فلا يكون الاول للعموم احتج المتوقفون بان ظاهر العموم المتقدم يقتضي الاستغراق وظاهر الكناية يرجع الى كل ما تقدم لان الكناية يجب رجوعها الى المذكور المتقدم وهو المطلقات وليست رعاية ظاهر العموم اولى من رعاية ظاهر الكناية فوجب التوقف اجاب القائلون بان اجراء اللفظ على عمومه وتخصيص المتاخر اولى من العكس لان دلالة الاول ظاهرة ودلالة الثاني غير ظاهرة ولا يخفى ان دلالته اقوى من دلالة المضمر اعترضه ابو الحسين بانه ليس القول بان العموم اولى من الخصوص لانه ظاهر باولى من التمسك بالكناية اولى لانه كناية وليس بجيد لان الظاهر لا يتوقف على الكناية في الدلالة والكناية تتوقف على الظاهر والموقوف عليه اولى والجواب الصحيح ان مراعاة ظاهر الكناية اولى لان تعميم الظاهر يفضي الى الاضمار والاجمال اما الاضمار فلان التقدير يصير الا ان يعفو بعضهن ومراعاة ظاهر الكناية يقتضي التخصيص وقد تقدم ان التخصيص خير من الاضمار فاما الاجمال فلعدم اشعار المضمر بالمراد منه قيل لو خصصنا الاول لزم تخصيصهما معا فيلزم مخالفة ظاهرين وليس بجيد لان الثاني بعد تخصيص الاول لا يكون عاما فلا يلزم مخالفة ظاهر آخر في الحكم الخاص المقترن بالعلة اذا حكم النبي صم او انه يحكم في واقعة خاصة وذكر العلة قال الشافعي انه يعم من وجدت تلك العلة في حقه كقوله صم في حق اعرابي محرم وقصت به ناقته لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا وكقوله في قتلى احد ملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما وكما لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا ومنعه القاضي ابو بكر والحق ان يقال ان عموم الحكم ليس بالنظر الى الصيغة الواردة فانه لو كان كذلك لكان اذا قال اعتق سالما لكونه اسود لا يقتضي عتق كل عبد كما لو قال اعتق عبيدي السودان نعم انه مستفاد من العلة ان قيل به على ما ياتي البحث فيه فان قلنا به لم يندرج قوله لوكيله اعتق سالما لكونه اسود لان الوكيل انما يتصرف بامر كل نصا لا بالقياس الى ما يامر به والفائدة في ذكر العلة معرفة كون الحكم معللا ان يكون اللفظ عاما بعيد محل التخصيص قال

قال القاضي ابو بكر يحتمل ان يكون النبي صم علل ذلك في حق الاعرابي بما علمه من كونه مات مسلما مخلصا في عبادته محشورا ملبيا وقصت به ناقته لا بمجرد احرامه وفي قتلى احد بعلود رجتهم في الجهاد وتحقق شهادتهم لا بمجرد الجهاد وفي تحريم الخمر بكونه خمرا مسكرا وهذا وان كان متوجها الا انه خلاف ما ظاهر من تعليله منه بمجرد الاحرام والجهاد وسياتي ولانه غير المشارع اذ البحث فيما لو وجدت العلة التامة في ان خطابه صم الواحد يقتضي تخصيصه به اذا خاطب النبي صم واحدا من امته لم يكن خطابا للباقين الا بدليل منفصل عند اكثر المحققين وقاله جماعة واخبرنا بلد ايضا انه يكون خطابا للباقين لنا ان الخطاب توجه الى الواحد وهو موضوع في اللغة لذلك الواحد فلا يكون متناولا لغيره بوضعه احتجوا بوجوه الاول قوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله صم بعثت الى الناس كافة وقوله صم بعثت الى الاسود والاحمر وهو يقتضي التشريك الثاني قوله صم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة نص في التعميم عند خطاب الواحد الثالث اجماع الصحابة على الاحتجاج في الحوادث بحكمه صم على احاد الامة كحكمهم في الزنا بما حكم به على ماعز وضرب الجزية على المجوس بضربها على مجوس هجر ولولا ان حكمه على واحد يقتضي التعميم لم يجز التعدية الا بدليل والاصل عدمه ولانه لو كان بينوه الرابع انه صم خصص بعض الصحابة باحكام دون غيرهم ونص لتخصيص ابي بردة في التضحية بعناق قال يجزيك ولا يجزي احدا بعدك وتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيص عبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير ولولا ان الحكم باطلاقه على الواحد حكمه على الامة لما احتاج الى التنصيص بالتخصيص والجواب عن الاول انا نقول بموجبه فانه مرسل الى الناس كافة ومبعوث الى كل واحد لكن لا يجب مشاهدتهم في الاحكام بل يبين لكل شخص حكمه الخاص به كاحكام المريض والصحيح والمقيم والمسافر والحر والعبد والحائض والطاهر وغير ذلك ولا يلزم في ذلك اشتراك الجميع في كل حكم وعن الثاني ان التعميم يثبت حينئذ من هذا الحديث لا من مجرد حكمه على الواحد لا هو الحكم وخطاب الواحد ليس خطابا لغيره فانه لو كان خطابا لغيره لزم منه التخصيص باخراج من لم يكن موافقا له لذلك الواحد في السبب الموجب للحكم عليه لانه لو كان خطابا به المطلق خطابا بالجماعة لما احتاج الى قوله حكمي على الواحد او كانت فائدته التاكيد والاصل في دلالة اللفظ التاسيس سلمنا لكن حكمه على الواحد لو كان حكما على الجماعة لهذا الحديث لم يلزم ان يكون حكمه للواحد حكما للجماعة فالفرق ظاهر والخلاف واقع في الجميع وفيه نظر فان المراد بحكمه عليه التشريع في حقه سواء كان له او عليه لا من قبول الامر والانقياد الى حكمه فان كان له واجب ولا نداء ثبت الاول ثبت الثاني لعدم القائل بالفرق وعن الثالث انه حكاية حال فلا يقتضي التعميم ولان حكمهم انما كان لعلمهم بالمشاركة في السبب للاجماع على انهم لو لم يعلموا السبب وتساويهم فيه لما حكموا بالتشريك في الحكم وعن الرابع ان الفائدة زوال توهم المساواة او التاكيد في ان قوله تع خذ من اموالهم صدقة تطهرهم هل هو العموم ام لا ذهب الاكثر الى عمومه هذا وانه يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع ماله كل مالك وخالف فيه الكرخي وقصره على اخذ صدقة واحدة من نوع واحد احتج الاولون بان اموال جمع اضيف الى مثله فيفيد العموم لما تقدم فيصير التقدير خذ من كل نوع من اموالهم صدقة فيتعدد الصدقة وبتعدد الاموال قال الكرخي صدقة نكرة مضافة الى جملة الاموال فاذا اخذ من نوع واحد من المال صدقة صدق قوله خذ من اموالهم صدقة لان المال واحد جزء من جملة الاموال فاذا اخذت الصدقة

من جنس المال صدق اخذها من المال ولهذا وقع الاجماع على ان كل درهم ودينار موصوف بانه مال فلا
يجب اخذ الصدقة منه والاصل ان يكون ذلك لعدم دلالة اللفظ عليه لا للمعارض وفيه نظر فان القائل
بالتعليم لم يقل به بالنظر الى صدقة النكرة بل بالنظر الى الجمع المضاف وقد سبق انه للعموم ويمنع صدق اخذ
الصدقة من اموالهم عند اخذها من مال واحد والتحقيق ان الجمع هنا ان كان بمنزلة كل واحد وجب ان يأخذ
من كل واحد صدقة وان كان للكل من حيث هو كل مجموعي صدق باخذ صدقة واحدة من مال واحد
تشتمل على مسائل احدها قد بينا انه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ولا يشترط القطع
بل الظن المستند الى البحث التام بحيث لو كان لظهر عليه وقال القاضي ابو بكر يشترط القطع بنفي المخصص لان
الاعتقاد الجازم من غير دليل قاطع جهل وقد سلك في العلم بنفي المخصص مسلكين الاول اذا بحث في
مسئلة قتل المسلم بالذمي عن مخصصات قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر وقال هذه مسئلة كثر الجدل فيها وطال
خوض العلماء فيستحيل عادة ان يشذ عن جميعهم دليل والادلة المنقولة عنهم علم بطلانها فاعلم انتفاء المخصص
الثاني يمكن ان يدعي المجتهد اليقين وان لم يبلغ الاحاطة بجميع المدارك اذ يقول لو كان الحكم خاصا لنصب الله
عليه للمكلفين ولبلغهم ذلك ومما خفي عليهم واعترض الغزالي على الاول بوجهين احدهما انه حجر على الصحابة ان
يتمسك بالعموم في كل واقعة لم يكثر الخوض فيها ولم يطل البحث عنها ولا شك في عملهم معه وجواز التخصيص بل مع
جواز نسخ لم يبلغهم كما حكموا بصحة المخابرة بدليل عموم احلال البيع حتى روى رافع بن خديج النهي عنه الثاني لو انه
بعد طول الخوض لا يحصل اليقين بل ان سلم انه لا يشذ المخصص عن جميع العلماء ومن ابن عوف انه بلغه كلام
جميعهم فلعل منهم من تنبه لدليل ولم يكتبه في تصنيف ولا نقل عنه والثاني كالاول فانه لو اجمعت الامة على شيء
امكن القطع بان لا دليل يخالفه اذ يستحيل اجماعهم على الخطا اما في مسئلة الخلاف فكيف يتصور ذلك وفيه نظر
فانه لم يحجر على احد بل ادعى ان العموم اذا لم يعلم انتفاء التخصيص لا يجوز التمسك به والصحابة عارفون بالاحكام
لقرب عهدهم بالرسول صلى الله عليه وسلم فقل ان يخفى عنهم بعد البحث اليسير بخلاف غيرهم لتطاول الازمنة المقتضية لاندراس
الاقوال وادلتها والعلماء المشهورون قل ان يخفى كلامهم والمعتبر انما هو قوله تعالى واعملوا الخير فقد من بلغ
رتبة الاجتهاد وقل خفاء مثله مع ذلك فالوجه ما قلناه من الاكتفاء بالظن الثاني ظن قوم ان قوله تعالى
وافعلوا الخير من العام وتمسك به على ايجاب العتق واخراج ما دل الدليل على عدم وجوبه عنه لا يمنع التمسك به
وقد بينا ان المفرد المحلي باللام لا يقتضي العموم ثم ان قوله ما استطعتم قرينة تدل على حث فعل كل ما عليه
اسم الخير فلا وقال الغزالي انه مجمل وليس بمعتمد ح قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا للعموم
فيجوز التمسك به في منع قتل المسلم بالذمي لا يفيد نفي السلطنة الا ما دل الدليل من الدية والضمان والسرقة
وطلب الثمن وغيره والاصل فيه ان التنكير نكرة في معرض النفي وقد بينا انها للعموم وقال الغزالي انه مجمل وليس
بجيد وكذا قال في نفي الاستواء انه مجمل وقوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر من قبيل العام الا ما خصه الدليل لما تقدم
من ان ما للعموم وقال قوم لا يجوز ان يتمسك بعمومه لان المقصود ذكر الفصل من العشر ونصف العشر
وهو غلط لعدم التنافي الخامس قوله تعالى واحل الله البيع ليس عاما ولا مجملا وتردد الشافعي في كونه مجملا
او عاما من حيث ان الالف واللام احتمل ان يكون فيه للتعريف ومعناه احل البيع الذي عرف الشرع شرطه
وقال الغزالي اسم المفرد يفيد العموم في ثلثة مواضع الاول ان يحلى بلام التعريف مثل لا تبيعوا البر بالبر

الثاني

الثاني دخول النفي ما رايت رجلا فان النفي لا خصوص فيه بل هو مطلق فاذا اضيف الى منكر مبهم لم يخصص
بخلاف رايت رجلا فانه اثبات والاثبات يتخصص في الوجود فما اخبر عنه لم يتصور عمومه فاذا اضيف الى
مفرد اختص به الثالث ان يضاف اليه امر او مصدر والفعل بعد غير واقع بل منتظر مثل اعتق رقبة او فتحرير رقبة
فانه تمثيل بعتق اي رقبة كانت والاسم متناول لها فنزل منزلة العموم بخلاف اعتقت رقبة فانه اخبار
عن فعل ماض دخل في الوجود ولا يدخل الا فعل خاص اما الاول فقد تقدم واما الثاني فقد بينا انه للعموم
واما الثالث فانه مطلق لا عام وفيه مباحث الاول في ماهيتها قد عرفت فيما
سبق من ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي لا تفيد العموم ولا الخصوص ولا يفيد الوحدة
او الكثرة بل نفس الماهية ونريد به هنا اعم من ذلك وهو هذا فالنكرة المثبتة اما في معرض الامر مثل اعتق رقبة
او مصدر الامر فتحرير رقبة او الاخبار عن المستقبل مثل ساعتق رقبة ولا يتصور المطلق في معرض الخبر عن
الماضي مثل ضربت رجلا ضرورة تعينه باعتبار اسناد الضرب ورسم بانه اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه
فاللفظ كالجنس للمطلق وغيره وخرج بالدال المهمل وقولنا على مدلول ليعم الوجود والعدم وخرج بالشايع في جنسه
اسماء الاعلام والمعارف والعمومات لاستغراقها وفي اخراجها به نظر فالاولى زيادة على البدل واما المقيد
فيقال لمعنيين الاول ما كان من الالفاظ دالا على معين كذلك وهذا الرجل الثاني ما كان من الالفاظ دالا
على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة كقولنا ثوب مصري وان كان مطلقا في جنسه من حيث هو ثوب مصري
الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد باعتبارين ويرسم بانه ما اخرج من شياع بوجه كرقبة
مؤمنة في حكم الجمع بينهما كما تقدم في باب تخصيص العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار
فانه جار في تقييد المطلق واذا تعقب التقييد جملة واحدة فلا خلاف في انه يعين حكمها من الاطلاق الى التقييد
بقي هنا البحث عن حكم الجمع بينهما فنقول المطلق والمقيد اذا وردا فاما ان يكون حكم احدهما مخالفا لحكم الآخر
كقوله اتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة او اطعم طعاما من اطعمة العراق او اكس ثوبا وهذا لا خلاف في انه لا يحمل
هنا على المقيد ولا يتقيد الثبوت بقيد العراق لامكان الجمع بينهما من غير تناف لعدم تناف ولعدم تعلق احدهما
بالآخر الا في صورة واحدة وهي في مثل اعتق رقبة في كفارة الظهار ثم يقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقتضي تقييد
الرقبة بعدم الكفر لكن القيد هنا في المطلق ضد القيد في المقيد لامتناع الجمع بينهما فاما ان لا يكون مخالفا
فاما ان يتحد السبب او يتكثر اما مع التماثل او لا وعلى كل تقدير فالخطاب الوارد اما امر او نهي فالاقسام ستة
الاول ان يتحد السبب في الامر كقوله في الظهار اعتق رقبة ثم يقول فيه اعتق رقبة مؤمنة فها هنا يجب رقبتان
بظاهر الامرين ان كان الامر المتكرر يفيد تكرار المأمور وان علم اتحاد العتق في الموضعين وعدم تكرره وجب
تقييده بالايمان ويحمل المطلق على المقيد اجماعا بيانا لا نسخا لان المطلق جزء من المقيد والآتي بالكل آت
بالجزء لا محالة بالمقيد يكون عاملا بالدليلين والآتي بالمطلق يكون مهملا لاحدهما والعمل بالدليلين اولى
من اهمال احدهما مع امكان العمل به لا يقال نمنع من كون المطلق جزءا من المقيد فانهما ضدان فلا يجتمعان سلمنا
لكن حكم المطلق عند عدم التقييد تمكن المكلف من الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة وخروجه عن عهدة
التكليف بالاتيان باي فرد والتقييد يمنع من ذلك فتضادا حكماها وزالت المكنة فليس تقييد المطلق بالمقيد
اولى من حمل المقيد على المندوب والمطلق على الاصل لانا نقول المطلق هو الحقيقة والمقيد هي مع قيد زائد فالحقيقة

احد جزئي المقيد ومنع التضاد بين الاطلاق والتقييد فان الاطلاق كون اللفظ دالا على الحقيقة من حيث
هي هي مع حذف القيود الايجابية والسلبية وهو لا ينافي التقييد ح ولا يزيد بالاطلاق دلالة اللفظ على الحقيقة
من حيث هي عارية عن القيود فالاول هو اخذ الحقيقة لا بشرط شيء والثاني اخذها بشرط لا شيء وبينهما
فرق ولان شرط الخلو عن كل القيود غير معقول لان الخلو قيد ودلالة المطلق على التمكن من اي فرد ليست
لفظية وضعية ودلالة المقيد على وصف التقييد وضعية من حيث اللغة فهو اولى بالرعاية وفيه نظر فان حمله
على الندب لا يقتضي ضعف دلالته على معناه ولا اهمال شيء منها اقصى ما في الباب انه حمل الامر فيه على
الندب اما على سبيل المجاز او على الخلاف ودلالته على التقييد لا يتغير في حالتي الحمل على الوجوب او الندب بل
حمله على الندب اولى لسلامة الدلالتين ح بخلاف ما لو احمل المطلق على التقييد فان دلالته لا تبقى ح بل الوجه في
الجواب ان يقال حمله على الوجوب يقتضي تعين البراءة والخروج عن العهدة بيقين بخلاف حمله على الندب
فان تعين البراءة لا يحصل بل ولا ظنها الموقع كون الاول للوجوب او الاشتراك اللفظي ومعها لا براءة يقينية
او يقال حمل المطلق على المقيد لا يخرجه عن حقيقته الى مجاز قطعا بل يكون العامل بالمقيد موقنا بالعمل باللفظ
المطلق في حقيقته ولهذا لو انه اذاه قبل ورود التقييد لكان قد عمل باللفظ في حقيقته بخلاف تاويل المقيد
وصرفه عن حقيقته الى مجاز ولا شك في اولوية استعمال اللفظ في حقيقته من مجازه ولان الاطلاق يجري مجرى
العام والتقييد يجري مجرى الخاص والخاص مقدم على ان هذا الحمل ممتنع لو صرح في المقيد بالوجوب وقيل
ان تاخر المقيد عن المطلق كان نسخا وليس بجيد والا لكان التخصيص نسخا ولكان تاخر المطلق نسخا احتجوا بانه
لو كان تقييدا لكان المراد باللفظ المطلق انما هو المقيد فيكون المراد من لفظ الرقبة انما هو المؤمنة لان المعنى بكونه
بيانا كونه مبينا المراد المتكلم لكن دلالة الرقبة على المؤمنة انما هو بالمجاز لان المطلق لم يوضع للمقيد واذا كان مجازا
والاصل عدمه كان نسخا لا تقييدا والجواب انه ات فيما اذا تقدم المقيد على المطلق مع انكم تحملون المطلق على المقيد
وينتقض بتقييد الرقبة في الظهار بالسلامة عن العيوب لان الرقبة مطلقة فدلالتها على السليمة مجاز والتحقيق ان المطلق
دال على عتق اي رقبة كانت فيكون المرجع بالتقييد الى التخصيص الثاني ان يتحد الحكم السبب في النهي والنفي مثل ان يقول
في كفارة الظهار لا يعتق مكاتبا ثم يقول فيه لا تعتق مكاتبا كافرا ولا خلاف في العمل بهما والجمع بينهما في النهي لا مكانه
فيجري المطلق على اطلاقه في المنع من عتق المكاتب في الظهار اصلا على التابيد لان النهي يفيده ولا يخصه النهي المقيد
بالكفر لانه ما دخل تحته والعموم لا يخص بذكر بعضه فان علمنا بدليل خارجي ان المنهي عنه باحد النهيين هو المنهي عنه
بالاخر من غير فرق بينهما في عموم ولا خصوص وجب ان يقيد المطلق بالكفر فيكون فيصير التكليف في الموضعين
النهي عن التكفير بالكافر الثالث ان يتحد الحكم ويختلف السبب كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في القتل
بالايمان وللناس فيه ثلثة مذاهب طرفان وواسطة الاول قال بعض الشافعية تقييد احدهما يقتضي تقييد الاخر
لفظا لان الشافعي قال بنزول المطلق على المقيد فتنا ولم يصفهم بالحمل على التقييد مطلقا من غير حاجة الى دليل اخر
ومنهم من حمله على ما اذا وجد بينهما علة مقتضية للالحاق الثاني قول جماعة الحنفية انه لا يجوز تقييد المطلق بطريق
ما البتة الثالث قول اكثر المحققين كابي الحسين والسيد المرتضى وغيرهما انه يجوز تقييد المطلق بالمقيد على تقدير
تسويغ القياس مع وجود شرائطه لانه يجب التقييد بالقياس مطلقا والاول باطل فانه لو قال اوجبت في كفارة
القتل رقبة مؤمنة واوجبت في الظهار اي رقبة كانت لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر فليس تقييد احدهما

مقتضيا

مقتضيا تقييد الاخر وفيه نظر فان اعتق اي رقبة شئت نص في التخيير بخلاف اعتق رقبة فلا يجوز حمل
الثاني على الاول ثم اعتق رقبة لا يجامع التقييد وكذا التخيير بين اي فرد ولا دلالة للعام على الخاص ولان
ظاهر المطلق يقتضي اجراء الحكم على اطلاقه فلو خصص بالمقيد لوجب ان يكون بينهما ربط يوجب تقييد احدهما
بما قيد به والا لم يكن تقييده به اولى من عدم تقييده والربط اما من حيث اللفظ او الحكم اما اللفظ فبان يكون
بين الكلامين تعلق بحرف عطف او اضمار وهو منتف هنا واما الحكم فبان يتفق الحكمان في علة التقييد بالصفة
وهو تقييد بالقياس فليس هو المتنازع او بان يمنع في التقييد ان يكون الحكم مقيدا في كفارة وغير مقيد في اخرى
وهذا غير ممتنع لانه كما يجوز ان يكون المصلحة فيهما التقييد جاز ان يكون المصلحة فيهما ان يختلفا في التقييد
فلو جاز مع فقد الوصلة والربط ان يقيد احدهما بما يقيد به الاخر جاز ان يثبت لاحدهما بدل لان الاخر بدل لا
او يخص احد العمومين لان الاخر مخصص هذا دليل ابي الحسين وفيه نظر لانا نمنع عدم الاولوية لو انتفى
الربط فانها ثابتة اذ التقييد بالايمان يدل على اولويته ورجحانه فيجب التقييد به طلبا للمصلحة الراجحة و
الحصر ممنوع احتجوا بوجوه الاول القرآن كالكلمة الواحدة واذا ثبت التقييد في احد اسماء الحكمين ثبت في الاخر
والا لزم الاختلاف المنافي للوحدة الثاني الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة واطلقت في سائر الصور
حمل المطلق على المقيد فكذا هنا الثالث قوله تعالى والذاكرات حمل على قوله في الاول والذاكرين الله كثيرا من
غير دليل خارج والجواب عن الاول ان عنيت بوحدة القرآن عدم تناقضه فهو مسلم لكن لا تناقض هنا وان
عنيت اتحاده في كل الاشياء فهو باطل بالضرورة فان فيه العام والخاص والمجمل والمبين والظاهر والمأول والامر
والنهي وغير ذلك فلم لا يكون فيه الاطلاق والتقييد على انهم سلموا انه تبع عن الاحكام المتماثلة وعن الثاني
التقييد في الشهادة في كل حكم بالاجماع لا من كونها مقيدة في احد الحكمين وعن الثالث ان التقييد للدليل لاقتضاء
العطف التسوية لعدم استقلال المعطوف بالدلالة فوجب رده الى ما هو معطوف عليه ومشارك له في حكمه
لان حصول الربط هنا بالعطف بخلاف صورة النزاع واما الحنفية فانهم اختلفوا فقال بعضهم سبب المنع من التقييد
بالايمان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن التكليف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على
انه لا يجوز الا المؤمنة لكان القياس دليلا على انه زوال تلك المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا و
انه ... ولان تقييده بالايمان زيادة على النص والزيادة على النص نسخ و
النسخ لا يجوز بالقياس وقال اخرون تقييده بالايمان زيادة على النص والزيادة على النص نسخ والنسخ لا
يجوز بالقياس وقال اخرون تقييده بالايمان زيادة على حكم قد قصد استيفاؤه وقال اخرون ان تخصيصه
وتقييده بالايمان هو تخصيص الحكم قد قصد استيفاؤه والجواب عن الاول بمنع تحقق النسخ فانه رفع حكم
ثبت بخطاب سابق وليس ذلك ثابتا هنا بل هو تقييد المطلق وهو لا يزيد على تخصيص العام وعندكم يجوز
التخصيص بالقياس فكذا التقييد فينتقض كلامكم وايضا انكم اعتبرتم سلامة الرقبة من كثير من العيوب
فان كان اشتراط الايمان نسخا كان نفي تلك العيوب نسخا وعن الباقي بالمنع من الاستيفاء بدون القيد
لان الخصم يقول قيام الدلالة على علة صحيحة للقياس يدل على انه تعالى لم يستوف حكم المطلق بهذا الكلام
كما في العموم ولان تقييد المطلق بالقياس اما لان المطلق لا يتاتى فيه التخصيص كما لا يتاتى في العين الواحد
وهو باطل فان المطلق يشمل جميع الصفات والاحوال او لان القياس غير دليل وهو دليل لكن لا يخص به العام

ونحن انما بحثنا على تقدير و باقي الاقسام ظاهر مما تقدم

في الجمع بين المطلق والمقيد

ان اذا اطلق الحكم في موضع وقيد مثله في موضعين تقييدين متضادين كقضاء رمضان ورد مطلقا في قوله تعالى فعدة من ايام اخر وقيد صوم التمتع بالتفريق في قوله تع فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم و قيد صوم كفارة الظهار بالتتابع في قوله فصيام شهرين متتابعين فالحنفية منعوا من التقييد هنا لان مع القيد الواحد باق على اطلاقه مع القيد بالضدين اولى بالبقاء واما القائلون بان المطلق يقيد بالمقيد لفظا فانه منع هنا من ذلك لانه ليس تقييده باحدهما اولى من تقييده بالاخر واما من حمل المطلق على المقيد بقياس فانه يحمله هنا على احدهما ان كان القياس عليه اولى من الاخر والا بقي على اطلاقه

في المجمل والمبين وفيه فصول

في المجمل وفيه مباحث

في ماهيته قد عرفت فيما تقدم ان اللفظ ان لم يحتمل غير ما اريد به كان نصا فان احتمل فان تساويا فالمجمل بالنسبة الى كل منهما وان ترجح احدهما فالراجح ظاهر والمرجوح مأول واما النص فهو كل كلام يظهر افادته لمعناه ولا يتناول اكثر منه هذا ما ذكره فخر الدين الرازي واحترزنا بالكلام عن ادلة العقل وادلة الافعال التي لا تسمى نصوصا وعن المجمل مع البيان فانه لا يسمى نصا لان قولنا نص عبارة عن خطاب واحد دون ما يقترن به ولان البيان قد يكون غير القول والنص لا يكون الا قولا واحترزنا بقولنا يظهر افادته لمعناه عن المجمل لانه قد يقال نص الله تعالى على وجوب الصلوة وان قوله اقيموا الصلوة مجمل لانا نقول انه نص في افادة الوجوب ليس بمجمل فيه بل في متعلقه واحترزنا بقولنا لا يتناول اكثر منه عن الوجل اذا قال لغيره اضرب عبيدي لم يقل انه نص على ضرب سالم من عبيده لا بقيد على التعيين و يقال انه نص على ضرب جملة عبيده لانه لا يفيد سواهم وفيه نظر لان ادخال لفظة الكل والبعض في الحد غلط ولانه يدخل فيه الظاهر وهو قسيم له والاعتذار باخراج المجمل مع البيان بان النص كلام واحد غير مفيد لانتقاض الحد بصدقه على ما لا يصدق المحدود عليه وقوله لا يتناول اكثر منه لا يقع احترازا عن ضرب سالم من عبيده لانه بعض المعنى وقال الشافعي انه خطاب يعلم ما اريد به من الحكم سواء كان مستقلا بنفسه او علم المراد بغيره فكان يسمى المجمل نصا وهو خلاف المتعارف من الفرق بينهما ومع ذلك فانه ليس بجيد لان الحكم عنده هو خطاب الله تع المتعلق بافعال المكلفين ويصير الحد النص خطاب ما يعلم ما اريد به من خطاب الله تع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفيه تخصيص للبعض بما يستفاد منه خطاب الله تعالى خاصه وتخصيص بما يتعلق بافعال المكلفين وقال قاضي القضاة النص هو خطاب يمكن ان يعرف به المراد به ويدخل فيه المجمل والظاهر وقال ابو الحسين يجب ان يشترط النص على ثلث شرائط انه ان يكون كلاما وان لا يتناول الا ما هو نص فيه وان كان نصا في اشياء كثيرة وجب ان لا يتناول سواها وان يكون افادته لما يفيده ظاهرة غير مجملة اما كونه عبارة فلان ادلة المعقول والافعال لا تسمى نصوصا واما ظهور الدلالة فلان المفهوم من قولنا ان العبادة نص في هذا الحكم افادتها على جهة الظهور ولان النص لغة مأخوذ من الظهور و لهذا يقال منصة العروس لما ظهرت وارتفعت واما اشتراط افادة ما هو نص فيه فقط فلان الانسان اذا قال لغيره اضرب عبيدي لم يقل انه نص على ضرب زيد من عبيدي لما افاد وافاد غيره ويقال ان كلامه نص في ضرب جملة عبيده لما لم يفد سواهم فاذا كان لذلك وجب ان يحد بانه كلام يظهر افادته لمعناه ولا يتناول اكثر مما قيل انه نص وفخر الدين الرازي اخذه وافسد الحد بادخال لفظة كل واصلحه باسقاط

لفظه

لفظ نص لئلا يدور واما المجمل فهو في اللغة عبارة عن الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ولهذا يوصف العموم بانه مجمل لجمعه الى المسميات وقد اجملت بحبن المحمل ومنه اجملت الشئ اذا حصلته واما في الاصطلاح فقد حده بعض الاصوليين بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شئ وهو باطل فانه ليس بمانع لدخول المهمل فيه وليس بجامع لان الاجمال والبيان من صفات الالفاظ الدالة ولا دلالة في المهمل ويدخل فيه قولنا مستحيل فانه لا يفهم منه عند الاطلاق شئ وليس بمجمل لان مدلوله ليس بشئ وليس بجامع لان المجمل المتردد بين محامل يفهم منه انحصار المراد في احدها وان لم يكن مبينا وكذا ما هو مجمل من وجه ومبين من اخر كقوله تع واتوا حقه يوم حصاده لا يقال المراد به ان الذي لا يفهم شئ عند الاطلاق من جهة ما هو مجمل لانا نقول انه تعريف المجمل بالمجمل ولا يصح تعريف الشئ بمثله ولان الاجمال قد يكون في دلالة الافعال كما في دلالة الاقوال فانه ص لو قام مصليا تردد بين الوجوب والندب فلا يصح تقييده باللفظ وقال الغزالي انه اللفظ الصالح لاحد معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا يعرف الاستعمال ويبطل بانه خصصه باللفظ و ينتقض بالمطلق وقال السيد المرتضى ان الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به وذكر ابو الحسين له ثلثة حدود انه ما افاد جملة من الاشياء ويدخل فيه العام والمركبات والاولى لا تفيد الجملة الثاني ما لا يمكن معرفة المراد به وتبطل بالمهمل بالمجاز اذا اريد فانه لا يفهم المراد منه وفيه نظر لاحتمال ان يريد ما لا يمكن معرفة المعنى الذي اريد باللفظ فيخرج المهمل والمجاز المراد الى المجمل الثالث ما افاد شيئا من جملة اشياء وهو يتعين في نفسه بل اي رجل ضربته جاز بخلاف اسم القرء فانه يفيد الظهور والحيض وحده واللفظ لا يعينه وقوله تع اقيموا الصلوة يفيد وجوب فعل متعين في نفسه غير شايع وهو مشعر بتقييد الحد باللفظ حيث قال واللفظ لا يعينه فلا يكون جامعا لخروج الاجمال في دلالة العقل وقيل المجمل ما لم يتضح دلالته و ينتقض بالمجاز ويمنع عدم دخوله وقيل ما له دلالة على احد الامرين لا مزية لاحدهما على الاخر بالنسبة اليه ولا يمكن حمله على المراد منه الا بدليل من خارج فقوله ما له دلالة يعم القول او الفعل وغيرهما من الادلة المجملة وقولنا على احد امرين ليخرج ما له دلالة على واحد لا غير وقولنا لا مزية لاحدهما على الاخر بالنسبة اليه احتراز عن اللفظ الذي هو ظاهر في معنى وبعيد في غيره كالحقيقة والمجاز والقيد الاخير احترازا عن المطلق

في اقسام المجمل

الدليل الشرعي اما ان يكون اصلا او مستنبطا منه والاول اما ان يكون لفظا او فعلا فاللفظ اما ان يكون مجملا اولى والمجمل اما ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا في موضوعه او حال كونه مستعملا في بعض موضوعه او حال كونه مستعملا في موضوعه ولا في بعض موضوعه فالاولى ان يكون اللفظ محتمل المعاني كثيرة فلا يكون حمله على البعض اولى فان كان وضعه لتلك المعاني بحسب معنى واحد يشترك فيه فهو المتواطي كقوله واتوا حقه او لا بحسب معنى واحد وهو المشترك كالقرء والثاني ان فلا يحكم عليه بالاجمال كونه مستعملا في بعض موضوعه فهو كالعام المخصوص بصيغة مجملة كقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير فلولا قيد الاحصان لم يحتج الى بيان فبالقيد صار مجملا لعدم العلم بالاحصان فلم يدر ما ابيح لنا او باستثناء كقوله تع واحل بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم او بدليل منفصل مجهول كما لو قال ص في قوله تع اقتلوا المشركين المراد بعضهم والثالث وهو ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا لا في موضوع ولا بعضه فهو الاسماء الشرعية وغيرها فالاول كالامر بالصلوة ولم يعلم انتقال الاسماء هذه فانا نفتقر الى البيان والثاني ان يدل

الوسم على عدم ارادة والمجازات متعدده ولا اولوية لارادة احدها فيفتقر الى البيان واما الفعل فان
مجرد وقوعه لا يدل على وجه وقوعه الا ان يقترن به ما يدل على الوجه فيستغنى عن البيان كما لو قام الى
صلوة باذان واقامة فانا نعلم وجوبها وكذا اذا داوم على الا تيان بالسجودين فانا نعلم انه من افعال الصلوة واما
اذا لم يقترن به قرينة تدل على الوجه فلا بد من البيان واما المستنبط وهو القياس ولا اجماع فيه يحتاج الى بيانه
واما عين المجمل فهو المبين فان اكتفى بنفسه وصرح في معرفة المراد فلا يحتاج الى بيان اخلوا احتاج لنا قض قولنا
انه يكفى بنفسه نحو قوله وهو بكل شىء عليم وان لم يكف بنفسه فاما ان لا يختل بيانه على الشارع او يختل والاول
اما ان يكون بيانه بالتعليل او لا والاول اما بطريق الاولى كتحريم التافيف في دلالته على المنع من الضرب لكونه تقرر
في العقل ان من منع من شىء لغرض فانه يمنع مما ساواه فيه او زاد عليه في معنى ذلك الغرض فاللفظ يدل عليه وان لم يكن
موضوعا له او لا بطريق الاولى كقوله صلى الله عليه وسلم في الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فيعلم بذلك
العلية في الطهارة ومشاركة غيرها للعلة يتبعها حكمها واما البيان الذي لا يختل وليس بتعليل فضربان احدهما ان يكون
الخطاب امرا بشيء فيعلم وجوب ما لا يتم الا به والا كان ايجابا لما لا يطاق الثاني ان يظهر في العقل كون ظاهر الخطاب
غير مراد ويعلم بالعادة انه مستعمل في وجه من وجوه المجاز فيعلم انه المراد نحو واسئل القرية واما الذي يختل على الشارع
بيانه فقد تقدم في اقسام المجمل واعلم ان الاجمال قد يكون في لفظ مفرد اما بالاصالة كالمشترك عند القائلين بامتناع
تعميمه وذلك اما بين مختلفين كالعين او نقيضين كالقرء بالطهر والحيض او ضدين كالجون للاسود والابيض و
كالمجازات المتعدده عند تعذر الحقيقة او بالاعلال كالمختار للفاعل والمفعول وقد يكون في مركب كقوله تعالى او
يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان جميع هذه الالفاظ متردده بين الزوج والولي وقد يكون بسبب التردد في
عود الضمير الى ما تقدم كقولنا كلما علمه الفقيه فهو كما علمه فان الضمير متردد بين العود الى الفقيه والى المعلوم ويختلف
المعنى باعتبار ذلك وقد يكون بسبب تردد اللفظ بين جمع الاجزاء وجمع الصفات كقولنا الخمسة زوج وفرد فيصدق
على تقدير جميع الاجزاء ويكذب على تقدير جميع الصفات وقد يكون بسبب الوقف والابتداء كقوله تعالى والراسخون
في العلم قالوا ومتردده بين العطف والابتداء وهو داخل تحت المشترك وقد يكون بسبب تركيب المفصل كطبيب
ماهر في الخياطة فاذا قيل طبيب ماهر احتمل فيه وفي غيره وليس بجيد فانه لا احتمال هنا لظهور رجوعه الى المذكور

في امكان ورود المجمل في كلامه تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم اتفق المحققون عليه لانه قد وقع كما في
الايات المتقدمة والاحاديث المشهورة والوقوع دليل الجواز احتج المانعون بان الكلام ان لم يقصد به الافهام
كان عبثا وهو غير لائق من الحكيم وان قصد به الافهام فان قرن بالمجمل ما يبينه كان تطويلا من غير فائدة
لان التنصيص عليه اسهل وادخل بالفصاحة من ذكر المجمل ثم تعقيبه ببيان ولاشتماله على المفسدة اذ يجوز ان يسمع
المكلف ولا يسمع بيانه فيختل المقصود به وان لم يقترن به ما يدل عليه كان تكليفا بما لا يطاق لان ارادة
الافهام مع لفظ يدل عليه ولا قرينة تكليف بالمحال والجواب ان اردت بعدم الافهام من كلامه فهو مسلم
وان اردت من بعض الوجوه منعنا كونه عبثا فانه يجوز ان يخاطب بالمجمل ليعلم المكلف فانه قد كلف بشىء
فيستعد للامتثال او المنع فيحصل له ثواب او عقاب ونمنع عدم الفائدة لو قرن به ما يبينه لجواز اشتمال ذكر
المجمل ثم اردفه بالبيان على مصلحة لا تطلع عليها للبشر ومع هذا التجويز ينتفي القطع في ان اضافة الاحكام
الى الاعيان ليست بمجمله ذهب المحققون من الاشاعرة والمعتزلة الى ان اضافة الحكم الى العين كقوله تعالى
حرمت

حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة لا اجمال فيه وقال ابو عبد الله البصري وابو الحسن الكرخي من
القدرية انه مجمل لنا انه يسبق الى الفهم بحسب العرف اضافة الحكم الى الفعل المتعلق بتلك العين المناسب له
فيفهم من قوله حرمت عليكم امهاتكم تحريم الاستمتاع ومن قوله حرمت عليكم الميتة تحريم الاكل كما يقال حرمت
عليك طعامي ويفهم من قوله هذا طعام حرام تحريم اكله ومن تحريم الثوب تحريم لبسه دون النظر واللمس والمبادره
دليل الحقيقة وان كان مجازا من حيث الوضع اللغوي الا انه حقيقة من حيث العرف ولا اجمال هنا وايضا قال صلى الله عليه وسلم
لعن اليهود حرمت عليهم الشحوم فحملوها وباعوها فدل على ان تحريم الشحوم افاد تحريم كل انواع التصرف والا لم
يتوجه الذم عليهم وايضا من قولنا يملك الدار دلالة على التصرف فيها بالسكنى والبيع ومن قولنا يملك الجارية
قدرته عليها بالتصرف بالبيع والوطي والاستخدام واذا جاز ان يختلف فائدة الملك على هذا النحو جاز مثله في التحليل و
التحريم احتجوا بان الاعيان غير مقدوره اما لو كانت معدومه فكيف لو كانت موجوده فيستحيل تعلق التحليل والتحريم
بها واضافتهما اليها فلا يمكن اجراء اللفظ على ظاهره بل المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان من ذلك
الفعل غير مذكور فيجب اضمار ما يكون متعلقا بذلك الحكم من الافعال حذرا من اهمال الخطاب بالكلية ولا يجوز
اضمار الجميع لان الاضمار على خلاف الاصل فيجب ان يقدر بما يندفع به الضرورة للاضمار المخالف للاصل وليس اضمار
البعض اولى من البعض الاخر لعدم دلالة دليل على تعيينه فيتحقق الاجمال وايضا فالاية لو دلت على تحريم فعل
معين لوجب ان يتعين ذلك في كل تلك المواضع وليس كذلك لان المراد من حرمت امهاتكم الاستمتاع ومن حرمت
عليكم الميتة حرمة الاكل والجواب المنع من عدم اولوية اضمار البعض فان العرف يقتضي اضافة ذلك التحريم الى الفعل
المطلوب من تلك العين ويمنع الحاجة الى الاضمار لانه انما يجب اذا لم يكن اللفظ ظاهرا بعرف الاستعمال في الفعل المقصود
من تلك العين اما اذا كان ظاهرا فلا وبيان الظهور ان كل من مارس الفاظ العرب واطلع على عرف اهل اللغة يتبادر
الى فهمه عند قوله حرمت الطعام والشراب تحريم الاكل والشرب وعند قوله حرمت عليك النساء سلمنا فلم لا يجوز
اضمار جميع التصرفات المتعلقة بالعين المضاف الى التحليل والتحريم قوله زيادة الاضمار على خلاف الاصل قلنا اضمار
البعض اما ان يقتضي الى الاجمال اولا والثاني مذهبكم والاول يوجب اضمار الجميع حذرا من تعطيل دلالة اللفظ
لا يقال اضمار البعض وان افضى الى الاجمال فليس في ذلك ما يقتضي الى تعطيل دلالة اللفظ لامكان معرفة تبيين
المراد بدليل اخر واما اضمار جميع التصرفات فلازم مطلقا ومعلوم ان التزام المحذور الدائم اعظم من التزام المحذور
الذي لا يلزم لانا نقول اضمار الجميع اولى لكثرة استعمال الاضمار في اللغة وقلة المجمل بالنسبة اليه ولو لا ان المحذور في
الاضمار اولى لما كان استعماله اكثر ولانعقاد الاجماع على وجود الاضمار في اللغة والقرآن واختلف في الاجمال وهو يدل
على قلة محذور الاضمار وقال قوم ان اضافة الحكم الى العين من قبيل المحذوف كقوله واسئل القرية اهل القرية كذا
قوله حرمت بهيمة الانعام اي اكل بهيمة الانعام وهذا ان اراد به الحاقه بالمجمل فهو خطأ وان اراد حصول الفهم مع
كونه محذوفا فهو صحيح وان اراد الحاقه بالمجاز فهو مسلم لان الاسماء العرفية مجازات لغوية حقائق عرفية

في ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ليس بمجمل ذهب المحققون الى نفي الاجمال وقال بعض الحنفية انه
مجمل لانه لا يحتمل مسح جميع الرأس ومسح بعضه وليس احدهما اولى من الاخر فكان مجملا وما روي انه مسح بناصيته
بيان لمجمل الاية والحق نفيه لان ظاهر الباء في اللغة الالصاق قال قاضي القضاة قوله تعالى وامسحوا برؤسكم لا حكم
يفيد من حيث اللغة مسح جميع الرأس ومسح بعضه وليس احدهما اولى من الاخر فكان مجملا وما روي انه مسح بناصيته

بيان المجمل الآية والحق نفيه لأن ظاهر الباء في اللغة الالصاق دخلت على المسح وقرينة الرأس وهو
اسم للجملة لا لبعض البعض فانه لا توصف الناصية بانها راس ثم قال ولكن العرف يقتضي الحاقا لمسح بالراس
فقط سواء تم لمسح للجميع او البعض فانه من قال مسحت يدي بالمنديل خرج عقل منه انه الصق المسح بالمنديل وجوز
السامع مع انه مسحه بجميعه وببعضه ولو امر بالمسح بالمنديل خرج عن العهدة بالجميع وبالبعض ايضا واذا
افادت هذه اللغة في العرف الامر الكلي الشامل للجميع والبعض حمل عليه المسح في الآية فلا اجمال وقال ابن جني
لا فرق في اللغة بين ان يقال مسحت بالراس وبين مسحت الراس والراس اسم للعضو بتمامه فوجب مسحها جميع
وقال بعض الشافعية الباء للتبعيض وهو يفيد مسح بعض الراس والتحقيق ان نقول الباء اما ان تفيد التبعيض
او لا وعلى كلا التقديرين لا اجمال اما اذا افادت فلان الامر تناول البعض وهو اختيار الامامية والشافعي
لكن قال المرتضى انه مجمل لانتفاء الدلالة على التعيين والتخيير اعترض بانه لو كان معينا لبينه واجاب بانه
لو اراد التخيير لبينه وليس بجيد لان الاطلاق يقتضي التخيير واما ان لم يفد فلان الامر من حيث اللغة تناول
الجميع وهو قول مالك والقاضي عبد الجبار والحسن البصري وابي علي الجبائي ثم ان قلنا ان العرف اخرجه عن ذلك
الى الامر المشترك بين الكل والبعض حمل عليه لصرف اللفظ الى الحقيقة العرفية وكفى في العمل به مسح اقل جزء من الراس
لكن المرتضى قال هنا انه مجمل لعدم العلم بارادة الجميع او بعض معين وليس بجيد لان ارادة الجميع منفية في الاصل
وان احتملت فلو اراده لبينه وعلى كل تقدير فلا اجمال بل انما يتحقق الاجمال لو قلنا ان الباء لا تفيد التبعيض وان اللفظ
لا يحمل على الحقيقة اللغوية او العرفية الا بقرينة فيبقى مشتركا لكن الحق خلافه وفيه نظر فان العرف انما اقتضى
الامر الكلي في الامر بالمسح بالمنديل لحصول الغرض بالبعض وهو ازالة الرطوبة عن اليد بخلاف الامر بالمسح
بالراس لان التقييد وقع بالمسح لا لما تقدم من غرض مسح اليد بالمنديل الا لا اجمال ايضا لان الباء ان لم يفد التبعيض
وجب مسح الجميع الا لدليل خارجي وان افاده كفى البعض فلا اجمال في الافعال المنفية ليست بمجملة اختلف
الناس في الافعال المثبتة كقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل ونحوه
فذهب الكل الى نفي الاجمال فيه وقال القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري انه مجمل وقسم ابو الحسين الفعل الذي دخل
عليه حرف النفي اذا لم يكن على صفة من الصفات الى قسمين احدهما ان يكون انتفاء الفعل متى لم يحصل تلك الصفة ممكنا
بان يكون المنفي داخلا على اسم شرعي كقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لان كلامه يحمل على معانيه الشرعية فظاهره
يقتضي نفي الصلوة الشرعية وهو يقتضي كون القراءة شرطا ويقتضي ان يكون قولنا صلوة فاسدة مجازا اعني وضعنا
لها بانها صلوة ويكون المراد انها على صورة الصلوة وكذا قوله لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل الثاني ان لا يمكن
انتفاء ذلك الفعل بان يكون النفي داخلا على مسمى حقيقي كقوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات فانه اعظم منازله ان يجري
مجرى قوله لا عمل الا بنية ومعلوم انه ليس يخرج العمل من كونه عملا اذا فقدت النية فعلمنا ان المراد به احكام الفعل
من الاجزاء او الكمال وليس بان يحمل على احدهما اولى من الآخر فيبقى مجملا واحتج ابو عبد الله البصري على الاجمال بان الصلوة
والعمل موجودان فلا يمكن صرف النفي اليهما فوجب صرفه الى حكم آخر وليس البعض اولى من البعض فاما ان
يحمل على الكل وهو اضمار من غير ضرورة ولانه يفضي الى التناقض لانا لو حملناه على نفي الصحة ونفي الكمال معا وفي
نفي الكمال ثبوت الصحة فيلزم التناقض وفيه نظر فان نفي الكمال انما يقتضي ثبوت الصحة لو لم يكن منفية ايضا
اما مع نفيها فلا كما في تعميم نفي الصفات او لا يحمل على شيء بل يتوقف وهو معنى الاجمال والحق انه لا اجمال
هنا

هنا اما فيما له مسمى شرعي نفيه والشرع اخبر عن انتفاء ذلك المسمى عند انتفاء الوصف المخصوص لا يقال انه
قد يقال هذه صلوة فاسدة فدل على ان بقاء المسمى مع الفساد والفاسد ليس صلوة شرعية لانا نقول التوفيق
بين الدليلين ان يصرف ذلك الى المسمى الشرعي وهذا الى المسمى اللغوي وليس بجيد اذ ليس المراد بقولنا صلوة فاسدة
اي دعاء فاسد ولا غيره من المحامل اللغوية بل الوجه قول ابي الحسين انه مجاز واما ما لا اسم شرعي له كقوله
لا عمل الا بنية فلا اجمال فيه ايضا خلافا لابي الحسين لان الاجمال انما يتحقق لو لم يكن اللفظ ظاهرا بعرف
استعمال اهل اللغة قبل ورود الشرع في شيء وهذا اللفظ يدل ظاهرا على نفي الفائدة فان المتبادر الى الافهام
من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدته مثل لا علم الا ما ينفع ولا كلام الا ما افاد ولا حكم الا
لله ولا ملك الا للسلطان وغير ذلك وكما يقال هذا الشيء لفلان على معنى انه يعود نفعه اليه وقولنا لا عمل لمن
لا نية له معناه لا يعود نفعه اليه ولا فرق في ذلك بين ان يكون للفعل حكم واحد كقوله لا شهادة لمحدود في
قذف فانه لا يمكن صرف النفي الى ذات الشهادة اذا كانت فيما ندبنا الى سترة لم يكن لاقامتها مدخل في الفضيلة
وكقوله لا اقرار لمن اقر بالزنا مرة واحدة لان الاولى له ان يستر ذا الذنب نفسه فلا حكم له الا الجواز واذا لم يكن
له الا هذا الحكم وقد انتفى الاجمال وبين ان يكون له الاكثر من واحد كالفضيلة والجواز سلمنا كما لا عرف في الشرع
ولا لاهل اللغة وانه لا بد من الاضمار لكن الاتفاق وقع على انه خرج للنفي هنا عن الصحة والكمال فيجب
ظهوره فيهما اما اولا فلانه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي لان قوله لا صلوة دل على نفي اصل الفعل
بالمطابقة وعلى صفاته بالالتزام فاذا تعذر العمل بالدلالة المطابقية تعين العمل بالالتزام تقليلا لمخالفة
الدليل واما ثانيا فلان اللفظ دل على عدم الفعل فيجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله على اقرب المجازات
الشبيهة به ولا يخفى ان مشابهة الفعل ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي منه
احد الامرين من خاصة وكان الحمل عليه اولى لا يقال يلزم زيادة الاضمار والتجوز المخالف للاصل وان
حمله على نفي الكمال خاصة دون العكس فاذا تقابلت الاحتمالات لزم الاجمال لانا نقول ما ذكرناه ارجح لانه على
وفق النفي الاصلي وما ذكرتموه على خلافه ولان ما ذكرناه لا يلزم منه تعطيل دلالة اللفظ بخلاف ما ذكرتموه
سلمنا وجوب اضمار احدهما خاصة لكن صرفه الى الجواز اولى من صرفه الى الفضيلة لان المدلول باللفظ نفي الذات
والدال على نفي الذات على جميع الصفات لاستحالة بقاء الصفة مع عدم الذات بقولنا لا عمل يدل على نفي الذات
ونفي الصحة ونفي الكمال ونترك العمل به في الذات فيبقى معمولا به في الباقية لا يقال دلالة الالتزام تابعة فاذا
انتفت دلالة المطابقة انتفى تابعها ولان هذا اللفظ قد جاء لنفي الفضيلة والاصل الحقيقة لانا نقول دلالة
اللفظ على نفي الصحة وان كانت تابعة للدلالة على نفي الذات لكن بعد استقرار تلك الدلالة صار اللفظ كالعام
بالنسبة اليها فاذا خص في بعض الصور وهو الذات وجب ان يبقى معمولا به في الباقي وفيه نظر فان
العموم انما حصل بسبب اعتبار الدلالتين معا فاذا عدمت المطابقة التي هي الاصل وجب عدم الاخرى بل الحق
ان الدلالة الاصلية باقية وان كان الحكم منتفيا ووروده في نفي الفضيلة لدليل خارج ولا امتناع في صرف
اللفظ عن حقيقته العرفية او اللغوية الى مجازه وعن عمومه الى خصوصه لدليل ولان المشابهة بين المعدوم
وبين ما وجد ويصح ولا يفضل والمشابهة احد اسباب المجاز فكان حمله على نفي الصحة اولى ولان الخلل الحاصل
في الذات عند عدم الصحة اشد من الخلل الحاصل فيها عند بقاء الصحة وعدم الفضيلة لا يقال انه اثبات اللغة

بالترجيح لانا نقول بل هو اثبات المجاز بالعرف في مثله واعلم ان القاضي انما خالف ابا الحسين في الفرق
بين الاسماء الشرعية وغيرها من حيث انه نفى الاسماء الشرعية وانكر ان يكون للشرع فيه عرف يخالف الوضع
فيلزمه اضمار شيء في قوله لا صيام كما التزم هو وابو الحسين الاضمار في قوله لا عمل الا بنية احتج القائلون
بالاجمال بان العرف الشرعي مختلف في الكمال والصحة ومتردد بينهما على سواء وورد بهما فيتحقق الاجمال والجواب
عرف الشرع واحد وهو نفي الحقيقة الشرعية والتردد انما هو لاختلاف الفقهاء في تعديد سلمنا التردد ولكن
لا نسلم الاستواء بين نفي الكمال ونفي الصحة بل الترجيح لنفي الصحة لقربه من المعدوم

في ان اية السرقة ليست مجملة ذهب السيد المرتضى ومن يتبعه الى ان اية السرقة مجملة في اليد وربما توهم اخرون انها في القطع
ايضا والباقون على خلافه في القولين عملا بالاصل وهو ان اللفظ له حقيقة واحدة وعدم ارادة المجاز فينتفي الاجمال احتج
السيد المرتضى بان لفظ اليد يطلق على العضو من المنكب وعليه من المرفق ومن الكوع (الزند) ومن اصول الانامل والاصل
في الاطلاق الحقيقة فيثبت الاشتراك واما القطع فانه يطلق على الابانة كما يقال قطعت العضو وعلى الشق
كما يقال قطع يده عند بري القلم ويراد الجرح والجواب منع الاشتراك بل اليد حقيقة في العضو من المنكب لانه لا يقال
قطعت يد فلان كلها وجميعها اذا قطع الكف فلو كان اسم اليد حقيقة في هذا المقدار حقيقة صح ان يقال ذلك لان الكف
كل وجميع والاستعمال لا يدل على الحقيقة دائما والمجاز اولى من الاشتراك سلمنا دلالته على الحقيقة لكن يجوز ان
يكون متواطئا كما يجوز ان يكون مشتركا واعتقاد التواطؤ احسن الاشتراك سلمنا تساوي الاحتمالات لكن
الاشتراك احد امور ثلثة والباقيان اثنان منها ووقوع اثنين من ثلثة ارجح من وقوع واحد منها قيل انه اثبات
اللغة بالترجيح وبانه لا يكون مجملا ابدا لانه لا يقال الاجماع على عدم القطع من المنكب والمرفق وعند جماعة من الكوع
وعند اخرين من اصول الاصابع يدل على ان اليد حقيقة فيها والا لما وجب الاقتصار على ذلك لانه يلزم
مخالفة الظاهر لانا نقول نمنع الدلالة فان المجاز قد يستعمل ومخالفة الظاهر اولى من الاجمال لان الاجمال يفضي
الى تعطيل اللفظ في الحال الى قيام دليل المرجح ولا كذلك في الحمل على المجاز فانه وان لم يظهر دليل التجوز عمل بالحقيقة فلا
يتعطل اللفظ فكان اولى واما القطع فهو الابانة في اللغة واذا اضيف الى اي شيء افاد ابانة ذلك الشيء والشق
اذا حصل في جلد اليد حصلت الابانة في تلك الاجزاء لكن اطلاق اسم اليد عليه مجاز من باب اسم الكل على الجزء فيكون
المجاز في اليد لا في القطع وفيه نظر فان احدا لم يتجوز في اليد بالجلد فيجعله في القطع

في ان رفع الخطأ ليس بمجمل اختلف الناس في قوله ص رفع عن امتي الخطأ والنسيان هل هو مجمل ام لا فقال ابو الحسين البصري
انه مجمل لان الخطأ واقع غير مرتفع وكذا النسيان وكلام النبي ص صادق فلا بد من نفي الحكم فاما ان يضمر
نفي جميع الاحكام وهو باطل لان الاضمار على خلاف الاصل وانما يصار اليه لدفع الضرورة اللازمة من تعطيل
العمل باللفظ فيجب الاقتصار على ما يندفع به الضرورة وهو بعض الاحكام ولان من جملة الاحكام لزوم
الضمان وقضاء العبادة وغيرهما وليس منفيا بالاجماع واما ان يضمر البعض فاما ان يكون معينا وهو باطل
لعدم دلالة اللفظ عليه فبقي ان يكون غير معين وهو يقتضي الاجمال والجواب انما يلزم الاضمار لو لم يكن
اللفظ ظاهرا بعرف استعمال اهل اللغة قبل ورود الشرع في نفي المؤاخذة واللفظ ظاهر فيه فان كل عاقل يحكم
عند سماع قول السيد لعبده رفعت عنك الخطأ بانه رفع عنه المؤاخذة والعقاب عليه والتبادر دليل الحقيقة
اما اللغوية او العرفية فلا اجمال فكذا اذا قال الرسول ص لامته رفعت عنكم الخطأ فهم ما يتوقع من مؤاخذته
لامته

لامته به وهو الاحكام الشرعية وكانه قال رفعت عنكم الاحكام الشرعية في الخطأ لا يقال لو كان عرف
الاستعمال ما ذكرتم لما اندفع عنه الضمان لانه من جملة المؤاخذات والعقوبات لانا نقول نمنع كون الضمان
عقوبة ولهذا يجب في مال الصبي والمجنون وليسا اهلا للعقوبة ويجب على المضطر في المخمصة اذا اكل مال
غيره الضمان مع وجوب الاكل حفظا للنفس والواجب لا عقوبة عليه وكذا يضمن الرامي الى صف الكفار اذا اصاب
مسلما مع انه مامور بالرمي مثاب عليه والعاقلة تضمن من غير جناية بل بسبب الغير والضمان في هذه الاشياء و
انما وجب امتحانا ليثاب عليه لا للانتقام سلمنا انه عقاب لكن غايته لزوم تخصيص عموم اللفظ الدال على نفي كل عقاب
وهو اسهل من الاجمال وعلى انا نمنع العموم في المضمر وهو الحكم لانه ليس من صيغ العموم حتى يجعل عاما في كل
حكم لم يجعل قوله حرمت عليكم امهاتكم عاما في كل فعل مع وجوب اضمار الفعل كالحكم هنا الذي يجب اضماره
لاضافة الرفع اليه اضافة التحريم الى الفعل قال ابو الحسين لو كان المراد هنا نفي المؤاخذة لم يبق لامته مزية
وليس بجيد اما اولا فللمنع من قصد المزية لاحتمال بيانه ص رفع حكم الخطأ عن امته كما ارتفع عن غيرهم واما
ثانيا فلاحتمال ان يكون من تقدمه من الامم مؤاخذين على الخطأ اما الورود في موضع لا يعرف به يدرك خصوص
معناه فانه مجمل يحتمل نفي الاثر مطلقا ونفي احاد الاثار ويصلح لازالة الجميع ولا يترجح احد الاحتمالات ومن
جعل العموم صيغة لم يحكم بالعموم هنا فانه لا صيغة للمضمرات وهذا قائم
فيه اثر لا يقال انه يقتضي نفي المؤثر والاثر معا فاذا تعذر نفي المؤثر بقرينة الحس بقي الاثر منفيا لانا نقول
قوله رفع الخطأ ليس عاما في نفي المؤثر والاثر حتى اذا تعذر في المؤثر بقي في الاثر بل هو لنفي المؤثر فقط ولا اثر
ينتفي بالتبعية ضرورة انتفاء مؤثره لا لاعتبار شمول اللفظ له وعمومه فاذا تعذر حمله على المؤثر صار مجازا اما
عن جميع الاثار او عن البعض ولا ترجيح للجملة على البعض وفيه نظر لان نفي جميع الصفات والاثار مجازا اقرب
في باقي امور ظن انها مجملة وهي ستة الاول اذا ورد لفظ من الشارع يمكن حمله على ما يفيد
معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحدا قال الغزالي وجماعة انه مجمل لتردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح
وقال الاكثر انه ليس بمجمل بل هو ظاهر فيما يفيد معنيين لان الكلام انما وضع للافادة خصوصا كلام الشارع
وظاهر ان ما يفيد معنيين اكثر في الفائدة فيجب اعتبار الظهور اللفظية كما لو دار بين ما يفيد وبين ما لا يفيد فانه يتعين
حمله على المفيد لان المعنى الثاني فيما يقصر اللفظ عن افادته اذا حمل على الوجه الاخر فحمله على الوجه المفيد بالاضافة اليه
اولى لا يقال هذا الترجيح معارض بترجيح آخر وهو ان الغالب من الالفاظ الواردة انما هي الالفاظ المفيدة لمعنى
واحد بخلاف المفيدة لمعنيين وعند ذلك فاعتقاد ادراج ما نحن فيه تحت الاعم الاغلب اولى لانا نقول يجب اعتقاد الترجيح فيما
ذكرناه لان القول بالتساوي يستلزم تعطيل دلالة اللفظ وامتناع العمل به مطلقا الا ان يقوم دليل خارجي و
هو على خلاف الاصل فلا بد من الترجيح فاما ان يكون الراجح ما يفيد معنى واحدا وهو باطل لعدم القائل به او الاخر
وهو المراد اعترض بان فيه اثبات اللغة بالترجيح وليس بجيد بل هو اثبات اولوية الحمل على احد معنيي
المشترك وفرق الغزالي بين المهمل وما يفيد معنى واحدا بقبح الاول للعبث بخلاف الثاني وحمل كلامه على ما يفيد
معنى واحدا اكثر الثاني اذا امكن حمل اللفظ على حكم شرعي مجدد وحمله على الموضوع اللغوي او التقرير على الحكم الاصلي
او العقلي قال الغزالي انه مجمل لتردده بين الجميع كقوله ص الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل ان يكون
المراد انه يسمى جماعة حقيقة وان يكون المراد به انعقاد الجماعة او حصول فضيلتها وكقوله ص الطواف في

البيت صلوة يحتمل ان يكون المراد به الافتقار الى الطهارة اي هي كالصلوة حكما ويحتمل ان فيه دعاء كما في الصلوة
ويحتمل انه يسمى صلوة شرعا وان كان لا يسمى في اللغة صلوة لتطرق الاحتمال بالنسبة الى كل محمل من هذه المحامل
ولم يثبت ان رسول الله صلعم لم ينطق بالحكم العقلي ولا الاصلي ولا اسم اللغوي بل قد تكلم بالجميع وذهب الاكثر
الى انه ظاهر في الحكم الشرعي لانه صلعم لم ينطق بالحكم العقلي ولا الاصلي انما بعث ليعرف الاحكام الشرعية التي
لا يعرف الا من جهته فوجب حمل لفظه عليه لما فيه من موافقة مقصود البعثة وهذا هو الحق لان الواضع انما
فصل بوضعه حمل اللفظ اذا سمع منه او ممن يتحدث على لغته على ما وضعه له والتقدير ان اللفظ هنا عرف شرعي
فيجب حمل كلامه عليه تحصيلا لغرضه من الوضع كما يحمل اللفظ العرفي على المتعارف لا على الوضع اللغوي لا يقال
حمل اللفظ على الحكم الشرعي مخالف للنفي الاصلي بخلاف الحمل على الموضوع الاصلي لانا نقول حمله على اللغوي يفيد
التاكيد بتعريف ما هو معروف لنا وحمله على الحكم الشرعي يفيد التاسيس ويفيد ما ليس معروفا لنا ولا شك ان
التاسيس اولى الثالث اذا ورد لفظ وضعه اهل اللغة في معنى والشارع في اخر قال القاضي ابو بكر نحمله على القول
بالاسماء الشرعية لانه ينكرها انه مجمل وقال الغزالي ان ورد في الاثبات فهو مجمل كقوله صلعم لعايشة اعندك شي
فقالت لا فقال اني اذن اصوم ان حمل على الشرعي دل على صحة الصوم بنية من النهار بخلاف حمله على الصوم اللغوي
لكن الاول اظهر لان المتكلم انما يحمل كلامه على مصطلحه وان ورد في طرف النفي كنهيه عن صوم يوم النحر حمل على مفهومه
الشرعي وقال قوم انه في النهي محمول على اللغوي في الاثبات مجمل وقال الباقون انه محمول على الشرعي مطلقا وهو الحق لنا
ما تقدم من ان الاصل استعمال الواضع لفظه فيما وضعه له عند اطلاقه قد احتج القاضي بانه صلعم كان يحادث العرب بلغتهم
تارة وبلغته اخرى فيثبت الاجمال وهو ممنوع لغلبة استعماله فيما وضعه هو فيحمل المطلق على الغالب لظهوره احتج
الغزالي بما قلناه في طرف الاثبات واما النفي كنهيه عن بيع الحر والخمر وحبل الحبلة والملاقيح والمضامين فانه يحمل
على اللغوي لاستحالة وقوع الشرعي فيه والا لزم ان يكون متصورا لاستحالة النهي عما لا يتصور له وهو خلاف
الاجماع وان يكون الشارع قد نهى عن التصرف الشرعي وهو محال لما فيه من اهمال المصلحة المعتبرة شرعا وان يقال
مع ظهوره في المسمى الشرعي يتناوله والصرف الى المسمى اللغوي وهو خلاف الاصل وقد يستعمل ايضا في الشرعي في قوله
دعي الصلوة ايام اقرائك فيستحق الاجمال والجواب ليس معنى الشرعي بصحيح والا لزم في قوله صلعم دعي الصلوة ايام
اقرائك كون المنهي عنه الصلوة الصحيحة وهي مستحيلة التصور ولا يمكن حمل النهي على الصلوة اللغوية لتسويغ
الدعاء منها الرابع قال بعض الشافعية قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
وقوله والذين يكنزون الذهب والفضة مجمل لخروج الكلام مخرج المدح والذم والحق خلافه لعدم التنافي بين
العموم وقصد المدح او الذم كما ان قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما محمول على   وان كانت صيغته
اضعف في الدلالة مع ان القصد به الزجر والتخويف لعدم التنافي بينه وبين عموم الحكم وقد تقدم بطلانه الخامس
قال بعض الناس لا يجوز التمسك بلفظ الجمع الخالي عن الالف واللام لقوله اعطه دراهم يجوز ان يكون المراد
به اكثر من ثلثة وجعلوه مجملا فان قصد علم قصر هذه اللفظة على ثلثة فهو كما قال لتناوله كل جمع وان قصد
منع حمله على الثلاثة اذا ورد مطلقا بل يقف في الثلاثة كما يقف في غيرها فهو خطأ لان هذا اللفظ يدل
على الثلاثة مطلقا من غير اشعار بالزيادة وعدمها فلا يكون مجملا وقال بعض الناس قوله صلعم في الرقة
ربع العشر مجمل لانه انما يدل على وجوب ربع العشر وهذا الجنس ويحتاج الى بيان القدر الذي يوخذ
منه

منه ذلك وجعلوا الاواني مبينا لا مخصصا واختاره المرتضى وقال اخرون ان قوله في الرقة ربع العشر
يقتضي الاستغراق حتى لو خلينا ومجرده لاوجبنا ربع العشر في قليله وكثيره فخبر الاواني مخصص لا مبين
ونحن لما بينا ان اسم الجنس المحلى باللام لا يفيد الاستغراق لم يكن للعموم بل يدل على ايجاب ربع العشر
في هذا الجنس

وفيه مباحث الاول في ماهيته اعلم ان البيان

في اصل اللغة مشتق من التبين يقال بين تبيينا وبيانا كقولهم كلم تكليما وكلاما واذن تاذينا واذانا فالبين
يفرق بين الشي وما شاكله فلهذا قيل البيان وهو الدلالة اذا عرفت هذا فنقول البيان لما كان متعلقا بالتعريف
والاعلام بما ليس بمعلوم وكان ذلك مما يتوقف على الدليل والدليل مرشد الى المطلوب الذي هو علم او ظن
حاصل عن الدليل لا جرم امكن تفسير البيان بهذه المتعلقات التي هي التعريف والدليل والمطلوب الحاصل
منه وقد اختلف الناس في ذلك فقال ابو بكر الصيرفي وجماعة ان البيان هو التعريف وفسر بانه اخراج الشي
عن حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي وليس بجامع لخروج ما يدل على الحكم ابتداء من سابقة اجمال عنه
وهو بيان وفيه نظر للمنع من كونه بيانا نعم يقال انه مبين اما انه بيان فلا ويبطل ايضا باستعمال المجاز فيه بذكر
الحيز الذي هو حقيقة في الجوهر ولان فيه زيادة التجلي لدلالة الوضوح عليه والحد يجب ان يصان عن التجوز و
الزيادة واعترضه ابو الحسين ايضا بان اخراج الشي عن حيز الاشكال الى حيز التجلي حد للتبيين لا للبيان و
قال ابو عبد الله الحسين بن علي البصري ان البيان هو العلم الحاصل من الدليل الذي يتبين به الشي وابطله المرتضى بصحة قول
القائل بينت لك هذا الشي فلم يتبينه فلو كان البيان هو العلم التناقض وبينت هذا الوصف مع عدم العلم فكيف
يقال انه حدوث الحكم ويلزم ان يكون من لم يعلم الشي لم يبينه الله تعالى له ولا نصب له بيانا عليه ولا شبهة في بطلانه واعترضه ايضا بان الحاصل عن الدليل كما يكون علما فقد يكون ظنا فتخصيص اسم البيان بالعلم دون
الظن لا معنى له مع ان اسم البيان يعم الحالتين وقال السيد المرتضى والشيخان ابو علي وابو هاشم البيان هو
الدلالة وقال ابو الحسين البصري البيان منه عام وهو الدلالة يقال بين لي فلان كذا بيانا حسنا فتوصف
دلالته وكشفه بانه بيان يقال دللت فلانا على الطريق وبينته له فلما اطرد ذلك كان حقيقة ومنه خاص و
هو المتعارف عند الفقهاء وهو كلام او فعل دال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد و
يدخل فيه بيان العموم وفيه نظر لخروج بيانه للفعل عنه وقال الغزالي واكثر المعتزلة كابي الحسين ان البيان هو الدليل
لان من ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح ان يقال انه بيان حسن وقد تم بيانه وبيانا بالدليل
المذكور وقيل البيان هو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وفيه نظر لانه يخرج
منه بيان الافعال وقال الشافعي البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الاصول متشعبة الفروع واقل ما فيه انه بيان
لمن نزل القرآن بلسانه قال ابو الحسين هذا ليس بحد وانما هو وصف البيان بانه يجمعه امر جامع وهو انه يتبينه
اهل اللغة فانه يتشعب الى اقسام كثيرة فان حده بانه بيان لمن نزل القرآن بلغته كان قد حد الشي بنفسه
وان كان قد حد البيان العام فانه يخرج منه الادلة العقلية وان حد البيان الخاص دخل فيه الكلام المبتدا اذا
عرف به المراد كالعموم والخصوص وهذا ليس هو البيان الخاص وقال قوم البيان هو الكلام والخط والاشارة
وليس بحد وانما هو تعديد وليس مستوفيا لجميع اعداده لانه يخرج منه الادلة العقلية واما المبين فقد يراد
به ما هو محتاج الى بيان وقد ورد بيانه عليه كالمجمل بعد بيان المراد منه والعام بعد التخصيص والمطلق بعد

التقييد والفعل المقترن بما يدل على وجهه الى غير ذلك وقد يراد به الخطاب المبتدا المستغني عن البيان بنفسه
والمفسر كذلك وقد يق لما هو مستغن بنفسه عن التفسير ولما ورد عليه تفسير
بيان الاحكام الشرعيه بكل ما يقع به المبين وهو اما بالقول او بالفعل او بالترك اما القول فظاهر واما الفعل
فاما ان يكون الدال على البيان شيئا يحصل بالمواضعه بتبعه المواضعه او شيئا تابعا للمواضعه والاول كالكتابه
وعقد الاصابع وقد وقع بالبيان بالكتابه باللوح المحفوظ وبما كتبه النبي صم الى احد عماله وبعقد الاصابع كالشهر هكذا واشار بيديه
وهذا مستحيل في حقه تعا والثاني فهو الاشاره لافتقار المواضعه اليها دون العكس والا
افتقرت المواضعه الى اشاره اخرى وتسلسل وقد بين بها النبي صم في الحرير حيث وضعه في يده وقال حرام على ذكور
امتى والثالث كما لو قال هذا الفعل بيان لهذه الايه ويقول صلوا كما رايتموني اصلي والفعل يبين الصفه ولا يدل
على الوجه واما الترك فانه يدل على نفي وجوب الفعل وهو اقسام الاول كان يقوم من الركعة الثانيه الى الثالثه
ويمضي في صلوته فيعلم ان التشهد ليس بواجب لاستحالة ان يترك الواجب الثاني ان يسكت عن حكم الحادثه
فيعلم انه ليس فيه حكم شرعي الثالث ان يكون ظاهر الخطاب يتناوله وامته على السواء فاذا تركه دل على انه مخصوص
من الخطاب الرابع ان يترك بعد فعله اياه فيعلم انه نسخ عنه ثم ينظر فان كان الامه حكمه فقد نسخ عنهم ايضا
والا كان حكمهم بخلافه   في ان الفعل يكون بيانا اختلف الناس في ذلك والاكثر عليه ومنعه شاذ
لنا الوقوع صم فانه صم عرف بالصلوة والحج بفعله حيث قال صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ولانعقاد
الاجماع على كون الفعل بيانا والفعل دل فيكون اولى قال ابو الحسين المانع اما ان يريد به انه لا يصح وقوع البيان
بالافعال او لا يحسن من حيث الحكمه والاول اما ان يعني ان الفعل لا يؤثر في وقوع التبيين اصلا او لا يؤثر
الا مع غيره بان يقول صم هذا الفعل بيان لهذا الكلام والاول باطل لما مر من انه صم بين الحج والصلوة بفعله وبين
للصحابه الوضوء بفعله والثاني هو افتقار الفعل في كونه بيانا الى الغير باجماع الا ان المبين هو الفعل خاصه لانه هو
المتضمن لصفة الفعل دون القول المعلق للفعل الواقع بيانا على المجمل وتحقيقه ان الفعل بيان للمجمل وتحقيقه ان الفعل
بيان للمجمل والقول بيان لكون الفعل بيانا والثالث هو عدم حسنه في الحكمه باطل لجواز ان يعلم انه تعالى من المكلف
ان بيان المجمل بهذا الطريق اصلح له احتجوا بان الفعل قد يطول فيتاخر البيان عن وقت الحاجه وهو غير جائز
منعوا من بيان الصلوة والحج بالفعل بقوله عم صلوا وخذوا والجواب القول قد يكون اطول فان وصف افعال
الصلوة وتروكها على الاستقصاء اطول من الاتيان بركعة واحده في كونها بيانا مع انه ابعد في كونه بيانا وربما
احتيج الى تكرير ازمنة كثيره وايقاع فعل مبين سلمنا ان البيان بالفعل قد يكون اطول لكن جاز في الجملة تاخير البيان
ذلك القدر وهو ظاهر هنا لا يجاد اقوى البيانين وقد بينا ان صلوا وخذوا ليسا مبينين للعباده
يعلم كون الفعل بيانا للمجمل بامور ثلثه احدها ان ذلك بالضروره من قصده الثاني ان يعلم بالدليل اللفظي
بان يقول صم هذا الفعل بيان لهذا المجمل او يقول اخوا لا يلزم من مجموعها ذلك الثالث ان يذكر الفعل عليه بان
يذكر المجمل وقت الحاجه الى العمل به ثم يفعل فعلا صالحا لان يكون بيانا ولا يفعل شيئا اخر فيعلم انه بيان لئلا
يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجه   في ان القول هل يقدم في البيان على الفعل ام لا قال
ابو الحسين هذا البحث يشتمل على مسئلتين احدهما ان يقال اذا كان القول بيانا والفعل بيانا فايهما الكشف
فلكوا بان الفعل اكشف لانه يوضح صفة المبين شاهدا والقول اخبار عن صفته الثانيه ان يرد بعد المجمل

فعل

فعل يحتمل ان يكون كل منهما بيانا فيقال ايهما قصد به البيان فنقول ان لم يتنافيا فالمقدم هو البيان والمتاخر
موكد لحصول التعريف بالاول فلا حاجة الا ان يكون الثاني دون الاول في الدلالة لاستحالة تاكيد الشيء
بما هو دونه في الدلاله وان لم يعلم المتقدم حكم على الجمله ان احدهما بيان والاخر موكد وان لم يعلم مفصلا
ان تساويا في الدلالة وان كان احدهما ارجح والا لكان الثاني غير مفيد البته فلو فرض واما للتاكيد فلا متناع
بالادون وان تنافيا كقوله صم من قرن الحج الى العمره فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه صم انه قرن فطاف
طوافين وسعى سعيين فان تقدم احدهما كان هو البيان لان الخطاب المجمل اذا تعقبه ما يجوز ان يكون بيانا
له كان بيانا فان كان هو القول كان الطواف الثاني غير واجب فان كان هو الفعل كان واجبا وقيل ان كان القول
متقدما فالثاني غير واجب وفعل النبي صم يحمل على الندب والا لكان ناسخا لما دل عليه القول والجمع اولى من التعطيل
وان كان الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب الثاني الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه ولا يجوز
اهمال دلالة القول فيكون ناسخا لوجوب الثاني الذي دل عليه الفعل او يحمل على بيانه وجوب الاول في حق
امته دونه هو اولى لما فيه من الجمع بين البيانين من غير نسخ ولا تعطيل وقيل يكون القول بيانا مطلقا من غير تعطيل
الى تقدمه وتاخره لانه بيان بنفسه والفعل لا يدل حتى يعرف ذلك اما بالضروره او الاستدلال بدليل قولي او
عقلي فاذا لم نعقل لم يثبت كون الفعل بيانا وليس بجيد لان الغرض كون كل واحد منهما صالحا للبيان فاذا فرضنا تقدم
الفعل فهو بيان لوقوعه بعد الاجمال وورد التعبد به فيكون بيانا له على ما تقدم فان جهل التاريخ قال ابو الحسين
يكون البيان هو القول لانا لو جعلنا الفعل هو البيان لاوجبنا اثبات ما تعلقه بالمبين قوله صم ان هذا بيان
لهذا وان يعلم ذلك باضطرار من قصده ولا يجوز اثبات ذلك الا عن ضروره ولا ضرورة الى ذلك مع اثبات
قول يمكن ان يكون بيانا لا يقال فليجز ان يكون الفعل هو البيان وان لم ينقلوا عليه لانا نقول لا يجوز ذلك
الا لضروره ولا ضرورة فاذا كان الفعل انما يتم كونه بيانا لو اقترن به ما يعلم انه قصد به البيان وكان القول مستغنيا
عن ضميمة تقترن به لاستقلاله بنفسه في الدلالة كان جعله القول بيانا اولى ولانا لو قدرنا تقدم القول امكن
حمل الفعل بعده على ندبية الطواف الثاني كما تقدم تعريفه لو قدرنا تقدم الفعل يلزم منه الاهمال لدلالة القول
او كونه نسخا لحكم العقل وان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف في حق النبي صم دون امته والقول دليل على عدم
وجوبه في حق امته دونه والاهمال والنسخ على خلاف الاصل والفرق بين النبي صم والامه مرجوح في ان وجوب الثاني
مرجوح بالنظر الى ما ذكرنا من التشريك الغالب دون الافتراق   في ان البيان كالمبين قال
ابو الحسين هذا الباب يشتمل على مسئلتين احدهما ان البيان هل هو المبين في القوة والاخرى هل هو كالمبين
في الحكم اما الاولى فقال الكرخي ان بيان المعلوم معلوم ولا يجوز ان يكون المبين معلوما وبيانه مظنون
ولهذا لم يقبل خبر الا وساق مع قوله فيما سقت السماء العشر وفيه نظر لانه مخصص والمحققون على خلاف
ذلك فانه يجوز ان يكون من البيان والمبين معلومين ومظنونين وان يكون المبين معلوما والبيان مظنونا
وبالعكس كما جاز القران بخبر الواحد لامكان تعلق المصلحة بذلك فيما يرجع الى الطريق واما ما يرجع الى الدلالة
فنقول ان كان المبين مجملا كفى في بيانه تعيين واحد احتماليه ارفى ما يرجع الترجيح وان كان عاما او مطلقا فلا بد
ان يكون المخصص والمقيد في دلالتهما اقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ودلالة المطلق على صورة التقييد
اذ لو تساويا لزم الوقف ولو كان مرجوحا لزم الغاء الراجح بالمرجوح وهو ممتنع وقال بعض الناس المجمل فيما

يعم به البلوى كاوقات الصلوة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقادير الزكوات وجنسها لا يجوز ان يبين الا بطريق
قاطع اما لا يعم به البلوى كقطع يد السارق وما يجب على الامة في الحدود واحكام المكاتب والمدبر فيجوزان يبين
بخبر الواحد وسياتي بيان التساوي واما الثانيه فقال قوم ان بيان الواجب واجب وهو كذا ان ارادوا ان الفعل
ان كان واجبا كان بيانه بيان صفة واجبة فهو صحيح وان ارادوا ان الفعل ان كان واجبا وتضمن البيان صفاته
وتفصيل احواله فهذه التفاصيل واجبه لانها صفات لواجب وكذلك المندوب يكون بيان احواله واوصافه كذلك فهو
صحيح ايضا وان ارادوا به انه يدل على الوجوب كما يدل المبين فغير صحيح لان البيان يتضمن صفة المبين وليس يتضمن
لفظا يفيد الوجوب فان صورة الصلوة الواجبه والمندوبة واحدة فان ارادوا به انه اذا كان المبين واجبا كان بيانه
على الرسول واجبا وان لم يكن المبين واجبا لم يجب على الرسول بيانه فهو باطل فان بيان المجمل واجب سواء تضمن
فعلا واجبا وان لم يكن المبين واجبا لم يجب الحكم اوندبا او مباحا او غيرها من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق
وايضا لو تساويا في الحكم وكان ما دل عليه المبين لم يكن احدهما بيانا للاخر وانما يكون احدا الامرين بيانا للاخر
اذا كان دالا على صفه مدلول الاخر على مدلوله ومع ذلك فلا اتحاد في الحكم وفيه نظر لانه لا يلزم من تساويهما
في الحكم التساوي من كل وجه لا يقال المراد من الاتحاد في الحكم انه ان كان حكم المبين واجبا كان بيانه واجبا وان لم
يكن واجبا لم يكن البيان واجبا فنقول لانا نقول ان لم يكن الحاجه داعيه الى البيان في الحال لم يجب البيان ايضا
عند من يجوز التكليف بالمحال والا كان واجبا ان كان المبين واجبا لاستحالة التكليف بالمحال وان لم يكن المبين
واجبا لم يلزم من عدم الايجاب البيان التكليف بما لا يطاق اذ ليس بواجب لان ما لا يكون واجب الفعل ولا
واجب الترك اما مندوب او مباح او مكروه وكل واحد من هذه الاقسام الثلثه لا تكليف فيه على ما تقدم ولا
يلزم من القول بالوجوب حذرا من تكليف ما لا يطاق الوجوب مع عدم التكليف اصلا اللهم الا ان ينظر الى التكليف
بوجوب اعتقاده على ما هو اعم عليه من اباحة او ندب او كراهة فيكون من القسم الاول وفيه نظر فان المندوب و
المكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والاخر مطلوب الترك فيهما البيان لان طلب الفعل
والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او بالمباح لا بد منه من البيان تحصيلا للغرض من الخطاب وهو الافهام
في وقت البيان اتفق العقلاء الا من يجوز تكليف المحال على امتناع تاخير البيان عن وقت
الحاجة لان التكليف مع عدم الطريق الى العلم به تكليفا بالمحال واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت
الحاجه فقد اختلف فيه وتقريب البحث في ذلك ان نقول الخطاب المحتاج الى البيان ضربان احدهما له ظاهر وقد
استعمل في خلافه والثاني لا ظاهر له كالمشترك والاول اقسام احدها بيان التخصيص ثانيها بيان النسخ وثالثها
بيان الاسماء الشرعيه ورابعها بيان اسم النكرة اذا اريد به شئ معين اذا عرفت هذا فنقول ذهب جماعة من الاشاعرة
والحنفيه الى جواز تاخير البيان في ذلك كله وذهب الاشاعرة كابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي وبعض الحنفيه
والظاهريه الى امتناعه وقال السيد المرتضى والكرخي وجماعة من الفقهاء يجوز تاخير بيان المجمل خاصة وقال الاخرون
يجوز تاخير بيان الاوامر دون الخبر وقال الجبائيان والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ دون غيره وقال
ابو الحسين البصري يجوز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر يجوز تاخير البيان الاجمالي بان يقول
وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وان لم يبين باي شئ ولا وقته وهو
الحق فههنا ثلث دعاو احدها المنع من تاخير ما له ظاهر قد استعمل في خلافه الثانيه الاكتفاء بالبيان الاجمالي
الثالثة

الثالثة جواز تاخير ما لا ظاهر له اما الدعوى الاولى فلان العموم خطاب لنا في الحال اجماعا فان
لم يقصد الافهام لم يكن مخاطبا لان مفهوم ان مفهوم انه مخاطب توجيه الخطاب نحونا ومعناه قصد افهامنا
لانه لم يقصد الافهام في الحال مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال لكان اغراء لنا بان نعتقد
انه قصد منافي الحال فيكون قد قصد ان يجهل لان من خاطب قوما بلغتهم قد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه قد
عنى ما عنوه ولانه لو لم يقصد افهامنا كان عبثا لان العادة في الخطاب افهام المخاطب ولانه لو جاز ان لا
يقصد افهامنا بالخطاب لجاز مخاطبة الزنجي بالعربيه وهو لا يجوز لعدم وجوب افهام المخاطبين بل ذلك
اولى لان الزنجيه ليس ظاهر عند العربي يدعو الى اعتقاد معناه ولو جاز مخاطبة العربي بالزنجيه وتبين له بعد
مدة جاز مخاطبة النائم وتبين له بعد مدة وان يقصد الانسان بالتصويت والتصفيق شيئا شيئا بينه بعد مدة
لا يقال خطاب الزنجي لا يفهم العربي منه شيئا فلم ان يخاطبوا به بخلاف خطاب العربي بالمجمل الذي يفهم منه
شيئا فان قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة قد فهم منه الامر بشئ وان لم يعرف ما هو لانا نقول لجاز ان يكون
اسم الصلوة وايقاعا على الدعاء ويريد الله تعالى به غيره ولا يبين لنا لجاز ان يكون ظاهر قوله اقيموا الامر ولا يستعمله
في الامر ولا يتبين لنا ذلك وفي ذلك مساواة بخطاب الزنجي لانا لا نفهم شيئا اصلا وان قصد افهامنا
في الحال فاما ان يريد ان يفهم منه ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول فقد اراد منا الجهل وان اراد الثاني فقد
اراد منا ما لا سبيل اليه وهذه الدلاله تتناول للعام المستعمل في الخصوص والمطلق والمقيد والمنكر والمنسوخ
والاسماء المنقوله الشرعيه والنكره اذا اريد بها شئ معين لان الكل مستعمل في غير ظاهره وايضا لو جاز تاخير
البيان لم يكن لنا طريق الى معرفة وقت الفعل الذي يقف وجوب البيان عليه لانه لو قيل لنا صلوا غدا جوزنا
ان يكون المراد بقوله غدا بعد غد وما بعده ابدا لان كل ذلك يسمى غدا مجازا ولا يبينه لنا ولا يقف وجوب البيان
على غايته وهو يقتضي تعذر علمنا بمراد الخطاب لا يقال يبين في غد صفة العباده ثم يقول افعلوها الان فنعلم
وجوب فعلها لانا نقول نمنع ذلك لجواز ان يريد بقوله الان وقتا غيره مجازا ولا يبينه في الحال بل يجوز
ان يجوز بلفظة الامر الاعن فرض غيره وبلفظة الصلوة غيرها وايضا لو جاز تاخير البيان فاما الى مدة معينه
وهو تحكم لم يقل به احد والى غير نهايه فيلزم بقاء المكلف عاملا ابدا بعموم قد اريد به الخصوص وهو في غاية
التجهيل واما الدعوى الثانيه فظاهر اذ المفسده ينتفي مع البيان الاجمالي كانتفائه مع التفصيلي اما الثالثة
فلانتفاء المانع وهو التجهيل مع وجود المقتضي وهو امكان تعلق الغرض بالخطاب المجمل لانه منشا مصلحه
يتعلق به كالحج الخطاب بالمبين اعترض على الاول من حيث المعارضه ومن حيث الجواب اما المعارضه فمن وجوه
اربعة الاول العموم خطاب لنا في الحال مع انه لا يجوز اعتقاد استغراقه عند سماعه بل لا بد من تفتيش
الادله السمعيه والعقليه لينظر هل فيها ما يخصه فان لم يجد قضى بالعموم ففي زمان التوقف الخطاب بالعموم
حاصل مع انه لا يجوز اعتقاد ظاهره لا يقال من لم يجوز سماع العام دون الخاص لا يرد عليه ومن جوز
يجب بان علم المكلف بكثرة السنن والادلة التي يجوز وجود ما يدل على خلاف الظاهر كالمشعر بالتخصيص
لانا نقول منع سماع المكلف العام دون الخاص عندكم باطل وتخريج النقض بالمذهب الباطل وتجويز اقامة
علمه بكثرة السنن مقام الاشعار بالتخصيص بجوز ان يكون احتمال اقسام المخصص في الحال مانعا من اعتقاده
الاستغراق في الحال وهو يقتضي ان يكون تجويز حدوث التخصيص في ثاني الحال مانعا من اعتقاد الاستغراق

في الحال الثاني بجواز تاخير البيان المخصص بزمان قصير وعطف جملة من الكلام على اخرى ثم يبين الاولى
عقيب الثانية وان يبين المخصص بكلام طويل لا يقال نمنع من تاخير البيان الا مقدار ما لا ينقطع عن السامع
توقع شرط يرد على الكلام وانما يجوز البيان بالطويل من القول والفعل لو لم يتم البيان الا بهما وح لا يكون
فيه تاخير البيان الا بهما وح لا يكون فيه تاخير البيان لانا نقول ظاهر لفظ العام يفيد الاستغراق بحال سماعه
يتوجه تعشم دليلكم من ان الغرض اما الافهام الظاهر او لغيره او عينا لا فهام فان قلت بجواز السامع بان ياتي
المتكلم بعد كلامه بشرط او استثناء يمنعه من حمل ذالك اللفظ على ظاهره ثلث يجوز في صورة النزاع ان تقول
بجواز السامع ان ياتي المتكلم حال التزامه التكليف بدليل مخصص يمنعه من حمل اللفظ على ظاهره وهذا اول المسئلة
الثالث يجوز ان يامر الله المكلفين بالفعل مع تجويز كل واحد منهم انه يموت قبله ولا يكون مرادا بالخطاب وهو يستلزم
الشك فيمن اريد بالخطاب وهذا التخصيص لم يتقدم بيانه الرابع ان اكثر المعتزلة اتفقوا على جواز تاخير النسخ
اجمالا وتفصيلا وينتقض دليلهم بدلالة اللفظ يفيد الدوام وهو غير مراد فان اراد ظاهره فقد اراد منا الجهل
وان اراد غيره لزم التكليف بما لا يطاق واما الجواب فمن وجوه الاول ان عنيت بالافهام من قولك المخاطب
اما ان يريد افهامنا او لا افادة القطع او الاعتقاد الراجح المشترك بين المانع من النقيض وغيره والاول ليس غرضا
ولا يلزم من نفيه العبث والاغراء بالجهل بخلاف خطاب العربي بالزنجية لعدم تمكنه من الاعتقاد الراجح ولا
يفهم شيئا وسلم لكنه لا يمنع من ورود المخصص والا لكان مانعا من النقيض مع فرض خلافه ثم يدل على ان الغرض
المشترك بين المانع من النقيض والذي يجوز معه النقيض ان دلالات الالفاظ ظنية لما تقدم من توقفها
على المقدمات العشر الظنية واذا احتمل النقيض لم يمنع التخصيص فان الغيم الرطب يفيد ظن المطر وقد يتخلف
عنه ولا يقدح في الظن والا لتوقف الظن على انتفاء هذا العدم فيكون الظن قطعا لا ظنا الثاني ان اللفظ العام
ان ورد مع المخصص دل المجموع على الخاص وان خلا عنه دل مع العدم على الاستغراق والعام متردد بين هاتين
الحالتين كتردد المشترك بين مفهوماته والمتواطي بالنسبة الى جزئياته وكما يجوز عندكم ورود اللفظ المشترك
والمتواطي خاليا عن البيان لافادته ارادة احد تلك المسميات وكذا العام قبل العلم بوجود المخصص معه وتقدمه
يعلم ارادة العموم والخصوص ويعلم ان وجد معه عدمه افاد العام فلا فرق بينه وبين المشترك فيجوز هنا تاخير
البيان كما جاز ثم لا يقال هذا قول باشتراك الصيغة بين العموم والخصوص ونحن نفرع على انها للعموم خاصة لانا
نقول نمنع انه قول بالاشتراك بل هي وحدها موضوعة للاستغراق فانفصل عن القول بالاشتراك لكنا نقول
يجوز ورود المخصص فاذا ورد افاد الخاص لا غير لشك في وجود المخصص وعدمه يستلزم الشك في انه هل
يفيد الاستغراق ام لا لان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وعلى الثاني بان اللفظ وان كان محتملا الا
انه قد وجد في القرآن ما يفيد القطع بان المراد المراد من اللفظ ظاهره وح يزول السؤال فان لم توجد قرينة
وحضر وقت العمل وجب لقيام الظن مقام العلم في وجوب العمل لا فيما يتعلق بالعمل فظن كونه دالا على وجوب
العمل في الحال يكفي القطع بوجوب العمل في الحال لكن عدم المخصص لا يكفي في القطع بعدم التخصيص فظهر الفرق
وعلى الثالث انه يجوز تاخيره الى وقت الحاجة الى البيان وهو معين عنده تعالى واي وقت وجب على العمل
فهو وقت الحاجة الى البيان وقيل وقت الوجوب فلا يحمل المكلف حتى يقال انه عامل بالعموم بعموم اريد به
الخصوص والجواب عن الاول لان العام قبل التفتيش والبحث عن المخصص ليس دليلا وانما يتم دلالته بعد البحث

فذالك

فذالك الزمان زمان طلب تتميم الدليل والمخاطب قصد افادة ما يدل هو والمخصص وعدمه عليه من العموم
وعدمه لا يقال يتاتى ذالك في المتنازع بان يقصد الافهام لما يدل العام وما بينه بعد ذالك من التخصيص عليه
لانا نقول الفرق ان المخصص في صورة النزاع ثابت والتفريط من المكلف حيث لم يبحث في الادلة في نظر
الشرع بخلاف صورة النقيض وعن الثاني انا انما نجوز تاخيره في الزمان القصير اذا لم يعد المتكلم معرضا عن
كلامه الاول لان كلامه الثاني ح مع الاول يعد كالجملة الواحدة وذالك لا يعد تاخير البيان بخلاف الزمان
الطويل الذي يعد المتكلم معه معرضا عن كلامه ولهذا فانه يجوز عرفا ولغة ان يتكلم الانسان بكلام يقصر
فهم السامع عنه ويبينه بعد الزمان القصير فلا يلزم من التأخير ثم التاخير هنا والجمل المعطوفة يتنزل منزلة
الجملة الواحدة فالبيان المتعقب للجمل المعطوفة يتنزل منزلة بعضه للجملة الواحدة فالاحتمال في هذه الصور راجح
على الاحتمال المذكور في صورة النزاع ومنع الراجح من الحمل على الظاهر لا يستلزم منع المرجوح منه والكلام الطويل
انما يجوز البيان به اذا لم يحصل الا زمنه او كانت المصلحة فيه اتم من التقصير والا فلا وفيه نظر فانه يخرج بتجويز
البيان الطويل ونحن نمنع انه اذا لم يقم الا به وان كانت المصلحة منوطة به وجب لكن الاشكال عائد لان الخطاب
من غير بيان قد وجد سواء كان بيانه ممتنعا او ممكنا فان النقض انما يتم بها وعن الثالث بالمنع من الشك بالمراد
لتجويز الموت مع ظن البقاء والدليل اللفظي يفيد الظن وعن الرابع انه لا يرد علينا والفارق بين النسخ وغيره
يقول ان العلم حاصل بانقطاع التكليف فجاز تاخير بيان النسخ للعلم به بخلاف غيره وعن الجواب الاول انه لو كان
الغرض افادة الظن لما دل اللفظ عليه ظاهرا لزم منه ارادة ظن الكاذب وهو ممتنع وعن الثاني بالمنع من كون
المشترك والمتواطي كالعام بالنسبة الى الاحتمالين وعن الاعتراض عن الثاني بالمنع من حصول القطع بل ومن ظن
مع تطرق الاحتمال الذي ذكرناه احتجت الاشاعرة على جواز التاخير مطلقا فيما له ظاهر وفيما لا ظاهر له
بوجوه احدها قوله تع ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ومعنى قرأناه انزلناه
اليك وثم للتراخي وهو عام في الجميع الثاني وهو خاص بالنكرة انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة موصوفة
غير منكرة ثم لم يبينها حتى سألوا سؤالا بعد سؤال لما علموا التنكير كقوله ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها
وقوله تع انها بقرة لا فارض انها بقرة صفراء انها بقرة ينصرف الى ما امروا بذبحه من قبل وهذه الكنايات
تدل على ان المامور به انما هو ذبح بقرة معينة ولان الصفات المذكورة في جواب السؤال الثاني اما ان يكون
صفات البقرة التي امروا بذبحها اولا او صفات بقرة وجبت عليهم عند السؤال وانتسخ ما كان واجبا قبله
والاول هو المطلوب والثاني يقتضي وقوع الاكتفاء بالصفات الاخيرة وهو باطل اجماعا واما عدم البيان
قبل السؤال فظاهر الثالث وهو يدل على تاخير التخصيص انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من
دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى قد عبدت الملائكة وعبد المسيح فهؤلاء حصب جهنم فتاخير بيان
ذالك الى ان نزل قوله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك الرابع قوله تع كتاب احكمت اياته ثم فصلت
وثم للتراخي الخامس قوله تع ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى اليك وحيه واراد به بيانه للناس السادس قول
الملائكة لابراهيم انا مهلكوا اهل هذه القرية ولم يبينوا اخراج لوط ومن معه من المؤمنين عند الهلاك بقوله
نحن اعلم بمن فيها لننجينه واهله الا بعد سؤال ابراهيم ع وقوله ان فيها لوطا السابع انه ص بعث معاذا ليعلمهم
الزكوة وغيرها فسالوه عن الوقص فقال ما سمعت فيه شيئا من رسول الله ص حتى ارجع اليه فاسئله وهو يدل

على ان بيانه لم يتقدم الثامن لو كان تاخير البيان ممتنعاً فاما ان يعرف بالضرورة او النظر وهما منتفيان فلا
امتناع التاسع لا قبح في تاخير البيان لكان ذلك لعدم تبيين المكلف وذلك يقتضي قبح الخطاب اذا بين له ولم يتبين
فانه لا فرق في ذلك بين ما اذا امتنع لا من يرجع الى نفسه والمجنون يسقط تكليف الانسان اذا مات سواء قتل
نفسه او قتله غيره واللازم باطل بالاجماع العاشر قوله تع واعلموا انما غنمتم من شيء الاية ثم بين بعد ذلك ان السلب للقاتل
ان ذوي القربى هم بنو هاشم وبنو عبد المطلب دون بني امية وبني نوفل بل منعهم من ذلك حتى انه سئل عن ذلك فقال
انا وبني المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام ولم نزل هكذا وشبك بين اصابعه الحادي عشر روي ان جبرائيل
قال للنبي صم اقرأ قال وما اقرأ كرر عليه ثلاث مرات ثم قال له اقرأ باسم ربك الذي خلق فاخر بيان الامر الاول في
الثاني الى الثالث مع اجماله وامكان بيانه اولا الثاني عشر انه تع خاطبنا باقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولم يرد بها حقائقها
اللغوية ولم يقترن بهما البيان بل اخر بيانه بعد بيان جبرائيل لا متنه وهكذا في الزكوة بين بعد الامر المطلق مقدار
الواجب وصفته في الاثمان والمواشي وغيرهما وكذا اية السرقة وردت القطع لليد مطلقا ثم بين نصاب القطع ومقدار
المقطوع وكذا خاطب بالجهاد بقوله تعا وجاهدوا باموالكم وانفسكم ثم نزل تخصيصه بقوله تع ليس على الضعفاء ولا
على المرضى وبين العمومات الواردة في البيع والنكاح والارث على التدريج واوضح ما يصح بيعه وما لا يصح ومن يباح
نكاحها ويحرم وصفات العقود وشروطها ومن يرث ومن لا يرث ومقادير المواريث ونهى عن المزابنة وشكي
اليه الانصار بعد ذلك فرخص في العرايا وهي نوع من المزابنة مع انه لم يقترن بها بيان اجمالي ولا تفصيلي الثالث عشر
لو امتنع تاخير البيان فاما لذاته وهو محال لانا لو فرضناه واقعاً لم يلزم منه محال واما لغيره ولا فارق بين وجود البيان
وعدمه سوى علم المكلف بالمراد من الكلام حالة وجود البيان وجهله به حالة عدمه فلو امتنع تاخير البيان لما قارنه
من جهل المكلف بالمراد المستند الى عدم البيان ولو كان كذلك لامتنع تاخير بيان النسخ لما فيه من الجهل بمراد المتكلم الدال
بوضعه على تكرر الفعل على الدوام واللازم ممتنع فالملزوم كذلك وهذا لازم على منع من تاخير بيان المجمل والعام
وكلما اريد به غير ما هو ظاهر فيه وجوزه في النسخ كالجبائيين والقاضي عبد الجبار قال القاضي عبد الجبار الفرق بين
تاخير بيان النسخ وتاخير بيان المجمل ان تاخير بيان النسخ مما لا يحل من التمكن من الفعل في وقته بخلاف تاخير بيان
صفة العبادة فانه لا يتاتى معه فعل العبادة في وقتها بخلاف تاخير بيان صفة العبادة فانه لا يتاتى معه فعل
العبادة في وقتها للجهل بصفتها والفرق بين تاخير بيان تخصيص العموم وتاخير بيان النسخ من وجهين احدهما الخطاب
المطلق الذي اريد نسخه معلوم الارتفاع بانقطاع التكليف بخلاف الخصوص الثانيهما تاخير بيان تخصيص العموم مع
تجويز اخراج بعض الاشخاص منه من غير تعيين يوجب الشك في كل واحد من اشخاص المكلفين هل هو مراد بالخطاب
ام لا ولا كذلك في تاخير بيان النسخ اعترض بان وقت العبادة انما هو وقت دعت الحاجة اليها لا قبله ووقت
الحاجة اليها لا يتاخر البيان عنه ولا يلزم من تاخير بيان صفة العبادة عنها في غير وقتها ووجوده في وقتها تعذر
الاتيان بها في وقتها والخطاب وان علم ارتفاعه بانقطاع التكليف بالموت في الحالين الا ان الخلاف فيما قبل حالة
الموت مع وجود الدليل الظاهر المتناول لكل الاشخاص وللفظ الظاهر المتناول لجميع الاوقات الحيوة عند ذلك
اذا جاز رفع حكم الخطاب الظاهر المتناول لجميع الاوقات مع فرض الحيوة والتمكن منه من غير دليل مبين في الحال
جاز تخصيص بعض ما تناوله اللفظ بظهوره مع التمكن من غير دليل مبين في الحال لا يقع لتعذر الفرق بين الحالين واما تاخير
بيان التخصيص فانه وان اوجب التردد في كل واحد من اشخاص المكلفين انه داخل تحت الخطاب ام لا فتاخير بيان النسخ
مايقتضي

مايقتضي التردد في ان العبادة في كل يوم عدا الاول هل هي داخلة تحت الخطاب العام بجميع
الايام ام لا واذا جاز ذلك في احد الطرفين جاز في الطرف الاخر ضرورة تعذر الفرق وفيه نظر لان
الفرق واقع بحصول الفهم وامكان اتباع التكليف في النسخ في الوقت الاول بخلاف التخصيص وايضا اذا
امر بعباده في وقت مستقبل امراً عاماً فان كل شخص يمكن اخترامه قبل الوقت ويخرج بذلك عن دخوله تحت
الخطاب العام وهو يوجب التردد في كل واحد من الاشخاص فهل هو داخل تحت ذلك الخطاب اذا لم
يرد البيان به ومع ذلك فانه غير ممتنع اجماعا الرابع عشر البيان انما يجب لتمكن المكلف من اداء ما كلف
به والتمكن من ذلك غير محتاج اليه عند الخطاب وانما يحتاج قبل الفعل بلا فصل فلا يجب تقديمه عند الخطاب
الخامس عشر سال عمر عن الكلالة فقال له النبي صم يكفيك اية الصيف وكان يقول اللهم مهما بينت فان عمر لم يتبين
السادس عشر وردت اخبار مستفيضة في بيان ايات القران وانما يستفيض بعضه وفي ذلك تاخير بيانها عنا
الا ان يستفيض الخبر السابع عشر الصحابة نقلت اخباراً عند نزول الحاجة اليها وهي مخصصة للعموم كالخبر في
اخذ الجزية من المجوس وغير ذلك فلو لم يجز تاخير البيان ما فعلت ذلك الثامن عشر يحسن من الملك ان
يامر بعض عماله بامر ولا يبينه له بل يقول له قد وليتك البلد الفلاني فاخرج اليه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل
ما تعمله وكذا يحسن من السيد ان يقول لغلامه انا امرك بالخروج الى السوق في غد وامرك بشراء ما ابينه لك غدا ويكون
القصد التاهب لقضاء الحاجة والعزم عليها وقطع العوايق والشواغل والجواب عن الاول نمنع ان كلمة ثم للتراخي
مطلقا فقد ترد بمعنى الواو كقوله تع ثم اتينا موسى الكتاب ثم كان من الذين امنوا ثم الله شهيد لاستحالة صيرورته
شهيدا بعد ان لم يكن سلمنا لكن ليس المراد من البيان بيان العموم والمجمل بل اظهاره بالتنزيل بل لا يقال ان فيه
مخالفة الظاهر اخرو هو الضمير في قولنا ان علينا بيانه راجع الى القران كله لانه امر باتباعه وهو عام في
جميع القران ولانه لو حمل على البعض من غير بيانه كان مجملا وهو خلاف الاصل ومعلوم ان جميعه لا يحتاج الى
بيان فليس حفظ احد الظاهرين اولى من الاخرين سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد تاخير البيان التفصيلي لا يقال
البيان مطلق فحمله على التفصيلي تقييد من غير دليل لانا نقول المطلق لا يحمل على جميع صوره والا كان عاما بل اذا
عمل به في صورة كفاه وتنزيل البيان في الاية على الاجمال التفصيلي او بالعكس تقييد المطلق من غير دليل وهو ممتنع
وان لم يقل بتنزيله عليه فلا حجة فيه سلمنا ان المراد مطلق البيان لكن يجوز ان يريد بقوله ان علينا جمعه في اللوح
المحفوظ ثم ينفك الى الرسول ثم يبينه وذلك متاخر عن الجميع سلمنا لكن الاية تدل على وجوب على تاخير
البيان ولم يقل به احد ما يدل عليه الاية وهو الوجوب لا يقولون به وما يقولون به وهو الجواز لا تدل
الاية عليه فيبطل الاستدلال وفيه نظر فانه وان دل على تاخير الوجوب لا وجوب التاخير سلمنا لكن
في الاستدلال به نظر لانه يدل على تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل بالاجماع ثم كيف يامر بالاتباع
ثم يبينه بعد ذلك اعترض بان كلمة ثم للتراخي بالتواتر والايات المذكورة المراد هناك التاخير في الحكم ولا
يجوز ان يكون المراد من البيان اظهاره بالتنزيل لان قوله فاذا قراناه فاتبع قرانه امر له صم باتباع قرانه
وانما يكون مامورا بذلك بعد نزوله فانه قبله لا يكون عالما به فكيف يمكنه اتباع قرانه فاذا المراد من قوله
فاذا قراناه الانزال ثم انه تعا حكم بتاخير البيان عن ذلك وهو يقتضي تاخير البيان عن وقت الانزال واذا
كان كذلك وجب ان لا يكون المراد من البيان الانزال لاستحالة كون الشيء سابقا على نفسه سلمنا لكنه خلاف

الظاهر ويمنع ان لفظ القرآن للجميع فانه لا يتناوله بعضه فانه لو حلف ان لا يقرأ القرآن ولا يمسه فقرأ او
لمس البعض فانه يحنث في عينيه سلمنا ان لفظ القرآن ليس حقيقة في البعض لكن اطلاق اسم الكل على البعض
اسهل من اطلاق لفظ البيان على التنزيل لان الكل مستلزم للجزء والبيان غير مستلزم للتنزيل ولا يجوز حمل
البيان على التفصيلي لان اللفظ مطلق فتقييده خلاف الظ ولا يجوز حمل الجميع على جمعه في اللوح المحفوظ لما تقدم
من انه تعالى اخر البيان عن القراءة التي يجب على النبي صم متابعتها فيكون يستدعي تاخير البيان عن الانزال و
اقتضاؤه لوجوب تاخر البيان يقول به وفيه نظر فانا ما منعنا من كونها للتراخي بل قلنا ترد بمعنى الواو ولما بين
الجمع المطلق وموصوفا بالتراخي من التلازم مجازا ان يكون الجمع هو المراد والدليل انما يتم لو سلم عن جميع الاحتمالات
ولا يجوز ان يكون المراد في قوله ثم الله شهيد ثم ايتنا التراخي في الحكم لانه منه تعالى فلا يتاخر عما نعلم خصوصا
عندهم حيث قالوا بقدم الكلام ولان حمل البيان على الاظهار بالتنزيل يستلزم الامر بالاتباع قبل معرفته
وهو فلا بد من التاويل عندنا وعندكم ونمنع صدق باسم القرآن على البعض حقيقة عرفية ولهذا يقال كل القرآن
وبعضه والحنث بمس البعض لانه المتعارف في المس حيث يقع مس الثواب وان لم يمس جملته وكون اطلاقه على
البعض اولى من اطلاق البيان على الاظهار بالتنزيل للاستلزام في الاول دون الثاني وعن الثاني بوجوه احدها
انه لا يجوز التمسك بهذه الاية لان الوقت الذي امروا فيه بذبح بقرة كانوا محتاجين الى ذبحها فلو اخر البيان
لزم تاخيره عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا الثاني المامور به ليس بقرة معينة بل ذبح اي بقرة كانت لان الاية
ظاهر الامر على التنكير وهو يقتضي الخروج عن العهدة بذبح اي بقرة اتفق فلا يكون من صورة النزاع لا يقال
انهم سألوا عن تعيينها ولو كانت منكرة لما سألوا عن تعيينها لانا نقول ظاهر الامر يدل على التنكير بقرة و
التعيين يخالف وليس الحمل على التعيين ضرورة تصحيح سؤالهم ومخالفة ظاهر النص اولى من العكس بل موافقة
ظاهر النص اولى واذا كان المامور به ذبح بقرة مطلقة بطل الاستدلال والتعيين باعتبار السؤال فانهم لما سألوا
تغيرت المصلحة ووجب عليهم بقرة موصوفة باعتبار سؤالهم ولا يحصل الاكتفاء بالصفات الاخيرة لا مكان
وجوب الصفات الاولى عقيب السؤال الاول والثاني عقيب الثاني وهكذا ولا نسلم عود الكنايات الى البقرة
المذكورة فجاز ان يكون كنايات عن القصة والشان الثالث سلمنا ان هذه الكنايات تقتضي كون البقرة المامور
بها موصوفة ولكن هنا ما يدل على التنكير وهو ان الامر انما هو بذبح بقرة مطلقة وهو يقتضي ان يكون اعتبار
الصفة بعد ذلك تكليفا جديدا ولانه لو كان المامور ذبح بقرة معينة لما استحق الذم والتعنيف على السؤال وطلب
البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم بقوله وما كادوا يفعلون علمنا تقصيرهم في الاتيان بما امروا به
اولى وذلك انما يكون لو كان المامور به ذبح بقرة منكرة ولما روي عن ابن عباس رض انه قال لو ذبحوا اية
بقرة ارادوا الاجزأت عنهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم الرابع يجوز ان يكون المامور به ذبح
بقرة موصوفة يثبت لهم بيانا تاما لكنهم لم يتبينوا لبلادتهم فاستكشفوا الزيادة فحكى الله عنهم ذلك الخامس
سلمنا ان البيان التام لم يتقدم فجاز ان يقال ان موسى ع كان قد اشعرهم ان البقرة ليست مطلقة بل معينة
فطلبوا البيان مع اطلاقه بالاجمالي اولى من التفصيلي اعترض بان تاخير البيان يلزم لو كان الامر للفور ونحن
لا نقول به ولا يجوز عود الكنايات الى ضمير الشان والا لم يبق عند العدم العائد في قوله بقرة صفراء بل لا بد
من اضمار شيء وهو خلاف الاصل واذا جعلت الكنايات عائدة الى المامور به اولا لم يلزم هذا المحذور لان

عود

عود الضمير الى البيان خلاف الاصل لان الكنايات يجب عودها الى شيء جرى ذكره والشان لم يجر ذكره
خولف في بعض المواضع للضرورة فيبقى ما عداه على الاصل لان من المعلوم ان قوله انها عائد الى البقرة
المامور بها فوجب في قوله انها بقرة صفراء عوده اليها والا لما تطابق الجواب والسؤال فظاهره الامر وان
اقتضى الاطلاق لكن الاطلاق لكن المراد غير ظاهر مع انه تعالى ما بينه والتعنيف لانهم فرطوا في اول
القصة بل لانهم كادوا يفرطون بعد البيان التام واللفظ لكل منهما فيحمل على الاخير وهو انهم لما وقفوا على
تمام البيان توقفوا عند ذلك وقول ابن عباس خبر واحد لا يعارض نص الكتاب وحصول البيان يستلزم
انهم تنبهوا لانهم كانوا يلتمسون البيان ولو كان البيان حاصلا بل كانوا يطلبون التفهم ولانهم فقدوا التبيين
عند حصول هذا البيان متعذر هاهنا لان ذلك البيان ليس الا وصف تلك البقرة والعارف في اللغة اذا
سمع تلك الاوصاف استحال ان لا يعرفها ولو كانوا يطلبون البيان التفصيلي لذكرهم تعالى ازالة للتهمة وفيه نظر
فان الفور وان لم يكن الامر موضوعا له لكنه كما يصدق مع التراخي يصدق معه ويجوز للمكلف الاتيان
به على الفور بل هو اولى وهذا هو وقت الحاجة الى البيان كما في التراخي ومخالفة الاصل لتجويز مراعات
لفظ اخر وهو الاطلاق في التنكير فان المامور به مبين لا مجمل لقول ابن عباس تفسير لما دل عليه لا انه
معارض له ويمنع انهم طلبوا البيان بل التفهم ولا شك في انهم طلبوا البيان التفصيلي لان الاجمال حصل بالجواب
عن السؤال الاول وعن الثالث بان لفظه ما لمن لا يعقل فلا يدخل المسيح ولا الملائكة ولان قوله انكم وما تعبدون
حصب جهنم خطاب مع العرب وهم ما كانوا يعبدون المسيح ولا الملائكة بل الاوثان بل العقل هنا مخصص للعموم
فانه دل على خروج الملائكة والمسيح اذ لا يجوز تعذيبهم بذنب الغير وهذا الدليل كان حاضرا في عقولهم فلا يكون
من هذا الباب ولان المسئلة علمية وهذا خبر واحد فلا يجوز اثباتها به ولان الرسول صم انما سكت انتظارا للوحي
ليتاكد البيان العقلي بالعقلي لا لان لفظ ما يتناول اولي العلم كقوله صم وما خلق الذكر والانثى والسماء وما
بناها ولا انتم عابدون ما اعبد ولان ما بمعنى الذي ويصح اطلاقها على من يعقل اجماعا لقولنا الذي جاء زيد
وكذا ما هو بمعناه ولصحة قوله ما في داري من العبيد احرار ولان ابن الزبعرى كان من الفصحاء وقد فهم تناول
ما لمن يعقل والنبي صم لم ينكر عليه ولانها لو اختصت بغير من يعلم لما احتيج قوله من دون الله وحيث كانت بعمومها
متناوله لله تعالى احتاج الى التقييد بقوله من دون الله لانا نقول الاطلاقات تعطي جواز اطلاقها على من يعقل
ولا يلزم من ذلك ان تكون ظاهرة فيه بل هي ظاهرة فيمن لا يعقل ويدل عليه قولهم لابن الزبعرى ردا عليه ما
اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لما يعقل والجمع بين الامرين والتوفيق بين الادلة اولى
من تعطيل قوله والعمل بما ذكرتم اذا كان ما ظاهرة فيمن لا يعقل دون من يعقل وجب تنزيلها على ما هي ظاهرة
فيه واتباع قول النبي صم اولى بالاتباع مما توهمه ابن الزبعرى وفائدة قوله من دون الله التاكيد وحمل الكلام على
التاسيس وان كان اولى لان الاصلي غير انه يلزم من حمله على فائدة التاسيس مخالفة ظاهر قول النبي صم
والجمع اولى ونزول ان الذين سبقت لهم منا الحسنى للتاكيد بضم الشرعي الى العقلي واعترض بانه قد كان
في العرب من يعبد الملائكة والمسيح ولانه لو كان خطابا مع عبدة الاوثان لا غير لما جاز توقفه صم عن
تخطئة السائل وتعذيب كل احد بجرم الغير وان كان قبيحا لكن يصح دخول الشبهة في ان اولئك المعبودين
هل كانوا راضين بذلك ام لا فصح السؤال ولا نم ان هذه الرواية من باب الاحاد فان المفسرين اتفقوا

على ذكرها في سبب نزولها فكان اجماعا ولان التمسك بالادلة القطعية لا تفيد الا الظن وفيه نظر فانا
بعد التسليم بوجود من يعبد الملائكة والمسيح نمنع تناول الاية لهم للدليل العقلي المخرج لهم عن الدخول ونمنع
توقفه عن التخطئة وقد تقدم ولا تدخل الشبهة في رضى المعبودين من الملائكة والمسيح خصوصا في السائل ونمنع الاجماع
والدليل اللفظي وقد يفيد التعيين وعن الرابع بمنع ان المراد من التفصيل بيان المراد من المجمل والظاهر المستعمل
في غير ما هو ظاهر فيه بل المراد احكمت في اللوح المحفوظ وفصلت في الانزال وعن الخامس ان ظاهره المنع من تعجيل نفس
القرآن لا بيان ما هو المراد منه لما فيه من الاضمار المخالف للاصل وانما منعه من تعجيل نفس القرآن اي من تعجيل اداء
حتى لا يحتاط عليه السماع بالاداء فانه لو اراد به البيان لما منعه عنه بالنهي للاتفاق على ان تعجيل الاداء
غير منهي عنه اقول ويحتمل ان يكون المراد ولا تعجل بطلب القرآن في تعريف الاحكام من قبل ان تقضى اليك
وحيه لا دلالة قوله تعالى وقل ربي زدني علما وعن السادس بالمنع من تاخير البيان في هذه الاية بل هو معترف بها
لان الملائكة عللوا الهلاك بان اهلها كانوا ظالمين وذلك لا يدخل فيه الا من كان ظالما ولم يتخلل بين قولي
الملائكة وابراهيم وهو قوله ان فيها لوطا وذلك لا يعد تاخير البيان بجريان مثل ذلك بسبب انقطاع نفس
او سعال ومبادرة ابراهيم عليه السلام الى السؤال وهم منعهم من اقتران البيان بالمبين نازل منزلة انقطاع في النفس
والسعال حتى انه لو لم يبادر بالسؤال لبادروا بالبيان وعن السابع انه لا يلزم من عدم علم معاذ وعدم
سماعه وعدم معرفته بالوقص عدم اقتران البيان بالمبين خصوصا والاصل عدم وجوب الزكوة في الاوقاص
وغيرها فاذا اوجب الشارع الزكوة في غيرها بقيت هي على حكم الاصل وهذا صالح للبيان والتخصيص وعن الثامن
وهو دليل القاضي ابو بكر بانه معارض بمثله فهو لو كان جائزا فاما ان يعرف بالضرورة او بالنظر وكل منهما
منتف فلا جواز وليس احدهما اولى من الآخر وفيه نظر لقضاء العقل بالجواز لان الاصل بخلاف الامتناع
فكان الحكم بالجواز لان الاصل بخلاف الامتناع فكان الحكم بالجواز اولى واعترض الغزالي بانه لا يورث العلم
ببطلان الا هو حاله ولا بثبوت الجواز انه يمكن ان يكون وراء ما ذكروا فضل دليل على الاحالة لم يحط لهو كذا
ويمكن ان لا يكون دليله لا على الاحالة ولا على الجواز بل عدم العلم بدليل الاحالة لا يكون علما بعدم الاحالة
فلعل عليه دليلا لم يعلمه احد وعن التاسع بالفرق بين فقد التبيين مع وجود البيان وتاخير البيان فان الثاني
قبيح دون الاول لان القبح في تاخير البيان منسوب الى المخاطب وفي فقد التبيين منسوب الى تقصير المكلف
وسقوط التكليف عن الميت انما هو لعدم تمكنه المشروط في التكليف ولا يفترق بان يكون قد مات بفعله
او بفعل غيره على ان ذلك ينتقض بما لو احال الفعل لانه لا يجوز ان لا يبين له وان كان لو بين له لم يتبين لم
يوجب ذلك قبح التكليف ولا قبح البيان وعن العاشر بان المتاخر هو البيان التفصيلي لا الاجمالي فيمكن ان يكون
الاجمالي متقدما بل والتفصيلي ايضا واعترض بانه لو كان النقل مع ان الاصل عدمه وفيه نظر للاستغناء بنقل
التفصيلي عنه وعن الحادي عشر بانه خبر واحد فلا يصلح التعلق به هنا ولان الامر مطلق فان اقتضى الفور
لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان للتراخي فلا شك في افادته جواز الفعل في الزمن الثاني من الامر
فتاخير البيان عنه تاخير عن وقت الحاجة ايضا وهو ممتنع بالاجماع فانه لا فرق في وجوب البيان بين ما
وجب فعله على الفور او التراخي فلا بد لنا ولهم من تاخير النظم واعترض بانه امر ليس للفور وجواز
الفعل في الزمن الثاني في وقت الامر وانما يكون اذا كان المأمور به مبينا اما اذا لم فلا ونمنع كون الحاجة
داعية

داعية الى معرفته مع قطع النظر عن عدم وجوبه وعدم المؤاخذة بتركه بدليل ما قبل الامر وفيه نظر
لان جواز الفعل في الزمن الثاني ومن جعله للتراخي جوزه فلو اخر البيان لزم تاخيره عن وقت الحاجة
والحاجة ظاهرة لان المسارعة مستحبة وفرق بان ثمّ ما بعد الامر وقبله وعن الثاني عشر بجواز تقديم
الاجمالي على التفصيلي وظاهره وجوب مقارنة الاجمالي للخطاب لانه اما للفور او التراخي وتمام البحث
عليها تقدم على انا نقول لو لم يعرفنا رسول الله صلى الله عليه وسلم النقل للصلوة عن المعنى اللغوي الى غيره لكان السامع
يحمله على المعنى اللغوي لكنه قد نقل انه صلى الله عليه وسلم سئل عن الصلوة لما امر بها او نقول انه قد كان بينها بالقول واخر
البيان بالفعل الى وقتها ليتاكد والحج بينه بالقول قبل الفعل ولهذا قال الناس حجرا قبل حج النبي صلى الله عليه وسلم وعن الثالث
عشر بانا نوجب اقتران البيان الاجمالي بالمنسوخ والمخصوص معا وعلى رأي الفارقين ما ذكره القاضي عبد الجبار
وهو ان التردد في الايجاب بعد الزمن الثاني في المنسوخ لا يقتضي عدم التكليف في الاول فيستفاد منه الوجوب
في الزمن الاول بخلاف المخصوص فافترقا وعن الرابع عشر بالمنع من حصر وجوب البيان في تمكن المكلف من
الفعل نعم كما انه علة فيه كذا اخرج الخطاب من كونه عبثا او اغراء بالجهل علة ايضا ولهذا فانه لو لم يفتقر الى
البيان الا التمكن من الاداء لجاز ان يخاطبنا الله بما لا نفهم منه شيئا البتة كخطاب الزنجي والخصم يمنع منه ويقول
لا بد من ان يعرف السامع بالخطاب شيئا ما لا يقال كما لا يلزم من تاخير البيان كون الخطاب عبثا وان لم يفهم
منه المراد في الحال فانه يفيد العزم والاعتقاد لانا نقول انما يجب العزم والاعتقاد لو علم الخطاب امرا ومن
جوز تاخير بيان العموم وكل ما له ظاهر لا يأمن ان يكون صيغة الامر ولم يستعمل في الامر وانه يبين له ذلك فيما
بعد وعن الخامس عشر بجواز عدم تاخير البيان لكن عمّ لم تبيين ويدل عليه كلامه ولا بد للمستدل من ان يقول
به لان الحاجة قد حضرت وعن السادس عشر ان بيان القرآن منه ما لا يجوز نقله الا متواترا وهو ما تعبدنا
فيه بالعلم دون الظن وليس يمتنع ان يتواتر ذلك في حال تواتر نقل القرآن فان نقل القرآن اشد استفاضة
ومنه ما يجوز نقل بيانه بالاحاد وهو المظنون من الاحكام ولا يجب ان يستفيض ذلك فيقال انه انما يستفيض
في مدة يتاخر عنها البيان وعن السابع عشر ان بعض ما نفى تاخير البيان جوز ان لا يسمع المكلف الخبر الخاص
ونقول يلزمه البحث والطلب اذا خوفه الخاطر فجوز ان يكون في الادلة ما يخصص العموم فلا يرد السؤال عليه
وعن الثامن عشر ان قول الملك لوزيره والسيد لعبده غدا امرك بشيء ليس فيه امر في الحال بل اعلام بورود امر
مجمل وتاخيره جائز عندنا واحتج المانعون من تاخير بيان المجمل بعدم الفرق بين الخطاب بالمجمل الذي لا يعرف
مدلوله من غير بيان وبين الخطاب بلغة يضعها المخاطب مع نفسه من غير بيان وكما يقبح الثاني فكذا الاول
ولان المقصود من الخطاب انما هو التفاهم والمجمل الذي لا يعرف مدلوله من غير بيان له في الحال لا يحصل
منه التفاهم فلا يكون مفيدا فلا يحسن المخاطبة لكونه لغوا وهو قبيح من الشارع كما لو خاطب بكلمات مهملة
لم توضع من لغة من اللغات لمعنى على ان يبين المراد منها بعد ذلك والجواب المجمل يعرف منه التكليف بالحد
مدلولاته فيحصل بالخطاب به فائدة الثواب والعقاب بالعزم على الفعل او الترك بخلاف المخاطبة بما لا يفهم
منه شيء البتة والخطاب بالمجمل خطاب بما لا يحتاج الى بيان من وجه وهو ارادة احدهما لا بعينه فان اراد
المتكلم بالقرء شيئا سوى الطهر والحيض فقد اراد بمعنى ظاهره ثم يجب بيانه اما مجملا او مفصلا
على ما تقدم وفيه نظر لمكان النزاع فيما لو كانت صيغة الامر مشتركة كما في صيغة المامور واحتجوا ايضا

بانه تعالى ان اراد التخيير في الامر بالاعتداد بالقرئين ايتهما شائت او واحد بعينه فقد اراد ما لا سبيل للمجتهد
الى فهمه فان اللفظ لا ينبئ عن التخيير عندكم ولا عن واحد بعينه فوجب مقارنة البيان ولانه لو حسن الخطاب
بالمجمل يحسن مخاطبة الزنجي بالعربية والجامع جهل السامع بمراد المتكلم والجواب عن الاول انه اراد واحدا بعينه
ولم يرد من المجتهد فهمه في الحال لعدم نصب دليل عليه بل دلهم على الجملة واراد منهم فهمها كما لو قال اعتدي بواحد
من احد شيئين بعينه وسابينه لك واضرب رجلا معينا كما سابينه لك وبالجملة كما يتعلق الغرض بالبيان التفصيلي
كذا يتعلق بالاجمالي وعن الثاني بالفرق فان السامع للمشترك يفهم ان المراد احد معنييه لا بعينه وهو التردد
الذي اقتضاه اللفظ ولعضوي معانيه بخلاف مخاطبة الزنجي بالعربية لانه لا يفهم شيئا اجمالا ولا تفصيلا فقبح
خطابه من غير بيان بخلاف المشترك لا يقال لو كان كلام ما هو مشترك بين الامر والنهي وجميع اقسام الكلام
يحسن ان يخاطب العربي لانه يعتقد انه اراد واحدا من ذلك لانا نقول كما يجوز ان يكون في كلام الزنج
ما هو مشترك بين ذلك فانه يجوز خلافه فلا يعتقد السامع في ذلك الكلام ما يفيده من التردد بين هذه
الاقسام ولو اعتقد ذلك لا عتقده بغير الكلام اما لاعتقاده حكمة المتكلم او لظنه حكمته وان الحكيم لا بد
ان يريد بخطابه شيئا ما   في جواز تاخير التبليغ اختلف المانعون من جواز تاخير البيان عن
وقت الخطاب فقال الاكثرهم يجوز تاخير تبليغ ما يوحى اليه من الاحكام والعبادات الى وقت الحاجة و
منع منه آخرون لنا ان التبليغ تابع للمصلحة جاز ان يكون في تقديمه مفسدة فيجب تاخيره الى وقت الحاجة ولانه
لو امتنع تاخيره فاما لذاته وهو محال اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال واما لغيره والاصل عدمه ولانه في
الشاهد قد يقبح تقديم الاعلام على حضور وقت العمل وقد يقبح ترك التقديم وقد يكون بحيث يجوز الامران
واذا كان كذلك لم يمتنع ان يعلم الله تعالى اختلاف مصلحة المكلفين في تقديم الاعلام وفي تركه فلا يكون التقديم
واجبا على الاطلاق لانه لو وجب التقديم لكان اما عقليا او نقليا والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو كان
كذلك لكان له وجه وجوب يرجع الى التكليف اما لانه تمكين او لانه لطف فان كان تمكينا فاما من الفعل او من
فهم المراد من الخطاب ومعلوم انه لم يتقدم خطاب مجمل يكون هذا بيانه ولا يقف امكان فعل العبادة على تقديم
اداتها على الوقت الذي اذا بلغت العبادة فيه امكن المكلف ان يستدل الخطاب على وجوبها فيفعلها
في وقتها فليس في الفعل طريق اليه كما انه ليس في العقل طريق الى كون تقديم تعريف الله اياه العبادة التي
يريد ان يتعبد بها بعد سنة لطفا ولهذا لم يعرف الله سبحانه وتعالى على لسان نبيه جميع ما يريد ان يتعبد به
في حالة واحدة واما الثاني فلعدم دليل سمعي يدل عليه احتج الاخرون بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك
من ربك والامر للفور والجواب المنع من كونه للفور سلمنا لكن ليس المراد تبليغ الاحكام التي وقع عليها
النزاع فيها وانما المراد القرآن لانه المفهوم من المنزل قاله قاضي القضاة واجاب قاضي القضاة ايضا بان
هذا الامر انما يفيد وجوب تبليغه على الحد الذي امر ان يبلغ عليه من تقديم وتاخير اعترض ابو الحسين
بان الوجه الذي امر ان يبلغ عليه هو التعجيل بدلالة هذا الامر وفيه نظر لان الوجه انما يكون هو التعجيل
لو كان هذا الامر للفور   في ذكر من يجب له البيان اعلم انه لا يجب في احكام الله تعالى عمومها
بل فيها ما هو عام وفيها ما هو خاص بالخطاب المحتاج الى البيان اذا لم يتناول حكما عاما بل اختص ببعض
المكلفين لم يجب على غيرهم فهمه وقد يجب لكل من اراد الله افهامه وجب ان يبين له ومن لا فلا اما الاول
فلقبح

فلقبح تكليف ما لا يطاق واما الثاني فلانه لا تعلق له بالخطاب فلا وجه لوجوب بيانه لهم والذين
اراد الله فهم خطابهم منهم ضربان منهم من اراد منهم فهم مراده من آية الصلوة وان يفعلوها والثاني هم العلماء
في احكام الحيض فانه قد اريد منهم فهم الخطاب ولم يرد منهم فعل ما تضمنه الخطاب منها ومنهم من اراد منهم
الفعل وهو النساء في احكام الحيض لانه تعالى اراد منهم التزام احكام الحيض لانه تعالى اراد منهم التزام احكام الحيض بشرط
الاستفتاء عن دمائها ولا عن بيان مجملها وتخصيص عامها والترجيح بين متعارضاتها   في جواز تاخير
اسماع المخصص لعلم ان العام قد يختص بدليل سمعي كما قد يختص بدليل عقلي على ما سلف بيانه والعقلي قد يكون ضروريا
وقد يكون نظريا يحتاج في حصوله الى طلب واستدلال اذا ثبت هذا فنقول اختلف الناس في انه هل يجوز من الحكيم
ان يسمع المكلف العام من غير ان يسمعه المخصص السمعي ام يمنع منه ابو هذيل العلاف وابو علي الجبائي والجاز ان
يسمعه العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان في العقل ما يدل على تخصيصه وجوزه النظام وابو هاشم
وابو الحسين البصري وهو الحق لنا وجوه احدها الوقوع فان كثيرا من الصحابة سمعوا قوله اقتلوا المشركين ولم
يسمعوا استوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين الثاني يجوز الخطاب بالعام المخصوص بجامع تمكنه في الصورتين
من معرفة المراد الثالث انا نجد من انفسنا سماع كثير من العمومات المخصوصة قبل سماع مخصصاتها ولكان مكابر
الرابع قد بينا جواز تاخير المخصص عن الخطاب اذا كان سمعيا مع ان علم سماعه مع وجوده في نفسه فاذا جاز تاخير
تاخير المخصص يجوز تاخير اسماعه مع وجوده اولى الخامس العام المخصوص يتمكن المكلف من اعتقاد تخصيصه في
الجملة لانه متى ما تمكن بما كلف به لا يقال يمنع تمكنه من اعتقاد المخصص اذا لم يسمع المخصص لانا نقول
التمكن ظاهر فانه تعالى قادر على ان يخطر بباله جواز كون المخصص في الشرع ويشعر بذلك فيجوزه واذا جوزه
وجب عليه طلبه كما يجب عليه المعرفة عند خوفه واذا طلب المخصص وجده واذا نظر فيه اعتقد التخصيص ويمثل
هذا يعلم التخصيص اذا كان المخصص عقليا لا يقال دلالة العقل حاضرة عند السامع للعموم وامكنه العلم بالتخصيص
وليس كذلك التخصيص بالسمعي اذا لم يسمعه لانا نقول لا فرق بينهما لان كثيرا من المذاهب لا يعلم الانسان
ان عليها دليلا عقليا بل ربما استبعد ان يكون عليها دليلا عقليا كما لا يعلم ان كثيرا من المذاهب دلالة شرعية
فكما جاز ان يكون طلب احدهما بالخاطر جاز مثله في الاخر واحتج المخالف بوجوه احدها اسماع العام دون اسماع
المخصص اغراء بالجهل فيمتنع صدوره من الحكيم لقبحه الثاني ذلك العام لا يدل على ذلك المخاطب فاسماعه
وحده كخطاب العربي بالزنجية الثالثة دلالة العام مشروطة بعدم المخصص فلو جاز سماع العام بدون سماع
المخصص لما جاز الاستدلال بشيء من العمومات الا بعد البحث التام وسؤال كل عالم في الدنيا هل وجد مخصص
ام لا وهو يفضي الى سؤال سقوط العمومات الرابع لو جاز ان يسمعه العام دون الخاص لجاز ان يسمعه
المنسوخ دون الناسخ والمجمل دون البيان الخامس لو اسمعه العام دون الخاص لوجب على المكلف التوقف
حتى يبحث عن المخصص وذلك قول اصحاب الوقف السادس يجب على الانسان العمل على ما يعلمه من الادلة
الشرعية ولا يلزم طلبها الا ترى انه يلزمه ان يعمل بما في عقله ولا يجب عليه ان يتوقف ويطوف البلاد ليعلم
هل بعث نبي ينقله عما في عقله اولا فكذا ينبغي اذا سمع العام ان يعتقد استغراقه ولا يلزم طلب ما يخصصه
فلو جاز ان يسمع العام دون الخاص لكان ~~عقله اولا فكذا ينبغي اذا سمع العام ان يعتقد استغراقه~~ مباحا له
ان يعتقد استغراقه في ذلك اباحة الجهل والجواب عن الاول المنع من كون اغراء بالجهل اذا اشعر بالمخصص

واخطر بباله وخوفه من ترك طلب وايضا يلزم ما ذكرتم في المخصص العقلي وعن الثاني بالفرق بان
الزنجي لا يفهم من العربية شيئا وليس كذا الامر من خوطب بالعام وهل يجوز كون المخصص في الشرع وينتقض
بالعقلي وعن الثالث ان يكون اللفظ للاستغراق حقيقة وهو مجاز في غيره يفيد ظن الاستغراق والظن حجة في
العمومات وفيه نظر لمنع من الظن مع تجويز المخصص الغالب في عمومات الشرع وايضا يلزم منه عدم البحث عن
المخصص وعن الرابع بجواز ذلك اذا اشعر بالناسخ والبيان وكان ابو علي تارة يسوي بين اسماع من دون المخصص
وبيان اسماع المنسوخ من دون الناسخ وتارة لا يجوز ذلك في العموم ويجوز في الناسخ فالوجه التسوية في المنع والجواز
وعن الخامس بالنقض بالمخصص العقلي وايضا ليس في ذلك دخول في قول اصحاب الوقف فانهم يقفون في العموم
وعلمهم بتجرده عن القرائن ونحن لا نقف فيه حج وعن السادس انه يلزمهم مثله في العموم اذا كان المخصص عقليا
وايضا فانه يدل على جواز ان يسمعه الله العام ولا يسمعه الخاص ويجوز ان يعمل بالعام من غير ان يطلب الخاص
كما لا يجوز ان لا يعرفه الله تع انه قد بعث نبيا ولا يلزمه طلبه بل يعمل على ما في عقله فدليلهم يدل على شيء
هو فاسد عندنا وعندهم وهو جواز ان لا يسمع الخاص ولا يلزمه الطلب وايضا فان الذي ذكروه هو انه لا يجب
على الانسان ان يطوف البلاد ليسأل هل بعث بني آدم ام لا بل يفعل بحسب ما في عقله ونظيره اذا سمع المكلف
العام ان لا يلزمه ان يطوف البلاد ليطلب المخصص اذا سمع نبي في بلاد فانه يجب عليه ان يسأل عنه كما يلزمه ان يسأل
عما يخصص العموم في بلده فان قيل اذا كان العموم ناقلا عما في العقل وكان العمل به قد حضر وقته وضاق الوقت
عن طلب المخصص ما الذي يلزمه قلنا الاقرب انه يلزمه العمل على العموم لانه لو لم يجز ذلك لم يسمعه الله تعالى
اياه قبل تمكنه من المعرفة بالمخصص فيجب العمل بالعام ثم يطلب المخصص فيما بعده ويحتمل ان يقال يعمل على ما في
عقله لان من شرط العمل على العموم ان يعلم فقد المخصص وهو غير حاصل ويجوز ان يكون له مصلحة في سماع العموم
في ذلك الوقت   في البيان التدريجي اختلف القائلون بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب
في جواز التدريج بالبيان فذهب بعضهم الى المنع وآخرون الى الجواز احتج الاولون بان التنصيص على اخراج البعض
دون غيره يوهم وجوب استعمال اللفظ في الباقي وان انتفاء التخصيص بشيء آخر وهو تجهيل المكلف وانما ينتفي
هذا التجهيل بالتنصيص على كل ما هو خارج عن العموم واحتج الآخرون بالوقوع بانه صح بين قوله والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما على التدريج من ذكر نصاب السرقة اولا وعدم الشبهة ثانيا مع عموم اللفظ لكل سارق و
كذا بين قوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فبين الاستطاعة بالزاد والراحلة اولا ثم ذكر الامن
في الطريق والسلامة من طلب الخفارة ثانيا وغير ذلك والوقوع دليل الجواز ثم اجابوا عن حجة المانعين بان الاقتصار
على الخطاب العام دون ذكر المخصص مع كونه ظاهرا في التعميم بلفظه اذا لم يوهم المنع من التخصيص جائز والاخراج
بعض ما تناوله اللفظ مع انه لا دلالة على اثبات غير ذلك البعض بلفظه اولا لا يكون موهما لمنع التخصيص
وهذا البحث ساقط عنا   في حكم العام قبل دخول وقته اذا ورد لفظ عام بعبادة او غيرها قبل
دخول وقت العمل قال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومه جزما قبل ظهور المخصص واذا ظهر المخصص بدل ذلك
الاعتقاد وغلطه الباقون لان احتمال ارادة الخصوص قائم ولهذا لو ظهر المخصص لم يكن ممتنعا ووجب
اعتقاد الخصوص وما هذا شانه يمتنع اعتقاد عمومه جزما قبل الاستقصاء في البحث عن مخصصه وعدم الظفر
به على وجه تسكن النفس الى عدمه فلا بد في الجزم باعتقاد عمومه من اعتقاد انتفاء مخصصه بطريقه

وقد

وقد اجمع الاصوليون على امتناع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص لكن اختلفوا فقال القاضي ابو
بكر وجماعة من الاصوليين يمتنع العمل به واعتقاد عمومه الا بعد القطع بانتفاء المخصص والا فالجزم بعمومه
وبالعمل به مع احتمال وجود المعارض ممتنع ومعرفة انتفاء المخصص بطريق القطع ممكن بان تكون المسألة
التي يمسك فيها بالعموم مما يكثر الخلاف فيها بين العلماء ويطول النزاع بينهم ولم يطلع احد منهم
على موجب التخصيص مع كثرة البحث فلو كان هناك مخصص لا متنع خفاؤه عنهم ولانه لو كان المراد بالعموم
الخصوص لوجب ان ينصب الله تعالى دليلا ويبلغه المكلفين وذهب ابن سريج والجويني والغزالي واكثر
الاصوليين الى امتناع اشتراط القطع في ذلك اذ لا طريق الى معرفته الا بالتتبع وهو غير يقيني ووجوب
اطلاع العلماء عليه لو كان ظنيا ولو اطلع بعضهم لا يقطع بعلمه وليس كل عام كثر خوض العلماء فيه بل الواجب طلب
المستند الى البحث بحيث لو كان مخصصا لظهر اما القطع بالنفي فانه يقتضي تعطيل اكثر العمومات وكذا البحث
في كل دليل مع معارضه   في الظاهر والماول وفيه بحث مباحث الاول في ماهية الظاهر
في اللغة هو الواضح المنكشف يقال ظهر الامر الفلاني اي اتضح وانكشف واما في الاصطلاح فقد اختلفوا
في حده فقال ابو الحسين البصري وتبعه الامام فخر الدين الرازي الظاهر ما لا يفتقر في افادته لمعناه الى غيره
سواء افاده وحده او مع غيره وبهذا القيد الاخير يمتاز عن المجمل امتياز العام عن الخاص وفيه نظر فان
النص والظاهر نوعان مندرجان تحت المحكم فلا يجوز بما يندرج الاخر فيه وقيل الظاهر ما ظهر المراد به وظهر
فيه غير المراد الا ان المراد اظهر وهو تعريف دوري لان الكلام متى وضح المراد به فقد ظهر سواء كان محتملا
لغيره اولا وقال الغزالي الظاهر اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع اعترض بانه غير جامع
لانه يخرج منه ما فيه اصل الظن وزيادة ولانه مشتمل على زيادة مستغنى عنها وهي قوله من غير قطع فانه
ضروري كونه مفيدا للظن ان يكون قطعيا وفيه نظر لان المراد هنا فعلية الظن هو الظن لغلبته على الشك ولان
مراتب الظن غير منحصرة وان كانت محدودة بطرفي العلم والشك لكن كلما يفرض ظنا يفرض ما هو دونه وفوقه
فيكون ظنا غالبا وما يفيد غلبة الظن قد يفيد العلم فلا بد من التعرض لنفيه وقيل الظاهر ما دل على معنى
بالوضع الاصلي والعرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا فقولنا بالوضع الاصلي والعرفي احترازا عن دلالته
على المعنى الثاني اذا لم يعرف عرفيا كلفظ الاسد في الانسان وغيره وقولنا يحتمل غيره احترازا عن دلالته على المعنى
الثاني القاطع الذي يحتمل التاويل وقولنا احتمالا مرجوحا احترازا عن الالفاظ المشتركة وفيه نظر لعدم
اختصاص بما دل بالاصل والعرف بل كان كلي كلفظ ترجح فيه معنى فهو ظاهر بالنسبة اليه والتحقيق انه من
الامور الاضافية تختلف باختلاف ما ينسب اليه وهو قد يضاف تارة الى الاشخاص وتارة الى المعاني
والاخير هو المراد هنا وهو ما يترجح دلالته على ما اضيف اليه فان جعلناه جنسا للنص اقتصرنا عليه والا
اضيف اليه ترجيحا غير مانع من النقيض واما الماول فاعلم ان التاويل في اللغة ماخوذ من آل يؤول اي رجع
ومنه قولهم تأول فلان الاية بكذا اي نظر ما يؤول اليه معناها وفي الاصطلاح قال الغزالي انه احتمال
يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر اعترض عليه بوجوه احدها ان التاويل
ليس هو نفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه وبينهما فرق الثاني يخرج منه ما صرف اللفظ عن ظاهره الى
غيره بدليل قاطع الثالث انه حد التاويل من حيث هو تاويل وهو شامل للتاويل بدليل وغيره فلهذا قال

تاويل بدليل وتاويل بغير دليل فلا يجوز حمله باحد خصمه الا ان يقال انه حد التاويل الصحيح وقيل
التاويل المطلق حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده فالحمل على غير مدلوله احترازا
عن الحمل على نفس مدلوله وقولنا الظاهر منه احترازا عن صرف اللفظ المشترك عن احد مدلوليه الى الاخر فانه
لا يسمى تاويلا وفيه نظر فانا نمنع كون المشترك دالا على احد معانيه وان كان موضوعا لها وقولنا مع احتماله له احتراز
عن صرف اللفظ عن ظاهره الى ما لا يحتمله اصلا فانه لا يكون تاويلا صحيحا وقولنا بدليل يعضده ليخرج التاويل من
غير دليل وهو يعم القاطع والظن اذا ثبت هذا فالتاويل لا يتطرق الى النص ولا الى المجمل بل الى ما كان له ظاهر لا غير

في جواز التاويل الدليلي اما عقلي او نقلي والعقلي لا يمكن الرجوع عنه والعدول الى غيره او شرط

كونه دليلا سلامته عن جميع الاحتمالات سوى القريب والبعيد في ذلك فان البعيد كالقريب في العقليات ودليل
العقلي لا يمكن مخالفته بوجه ما والبعيد يمكن ان يكون مؤدى اللفظ بوجه ولا يجوز التمسك به في العقليات
الا بالنقل القاطع الذي لا يتطرق اليه لا قريب ولا بعيد اما النقلي فانه قابل للتاويل ويجوز مخالفته لدليل اقوى
منه ولا خلاف في ان التاويل منقول معمول به مع حصول شرايطه وقد اجمع علماء الامصار عليه في كل الاعصار
ويشترط فيه كونه قابلا للتاويل بان يكون ظاهرا فيما صرف عنه محتملا لما صرف اليه وان يكون الدليل الصارف
اللفظ عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه الى غيره اذ لو كان مساويا لحصل التردد
ولم يجز العدول لانه ترجيح من غير مرجح ولو كان مرجوحا لم يجز العدول باعتبار اتفاقا فلابد وان يكون الدليل
الصارف اللفظ عن مدلوله راجحا على ظهور اللفظ ويختلف الترجيح باعتبار قوة الظهور وضعفه قيل ويشترط ايضا
كون الناظر المتاول اهلا لذلك وفيه نظر اذ الاعتبار بالدليل لا بالناظر ويشبه ان يكون كل تاويل صرف اللفظ
عن الحقيقة الى المجاز ويدخل فيه تخصيص العام فان وضعه وان كان للاستغراق الا ان الاقتصار على البعض
مجاز واعلم ان الاحتمال قد يكون قريبا على ما بينا فيكفي دليل قريب وان لم يكن بالغا في القوة وقد يكون بعيدا
فيفتقر الى دليل قوي بحيث يكون ذلك الاحتمال البعيد اغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل وقد يكون
ذلك دليلا عقليا او قياسا منصوص العلة وقد يكون قرينة قرب فرب تاويل لا يتقدح الا بتقدير قرينة
وان لم ينقل القرينة كقوله صم انما الربا في النسية فانه لا يجوز حمله على ظاهره لثبوت ربا التفاضل بالاجماع فيحمل
على مختلفي الجنس ولا ينقدح هذا المخصص الا بتقدير واقعة وسؤال عن مختلفي الجنس لكن يجوز تقدير مثل
هذه القرينة اذا اعتضد بنص وقوله صم لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء نص في اثبات ربا الفضل وقوله صم
انما الربا في النسية حصر للربا في النسية ونفي الربا الفضل فالجمع بالتاويل البعيد الذي ذكرناه اولى من مخالفة النص
واذا كان الاحتمال قريبا والدليل قريبا وجب على المجتهد الترجيح والمصير الى ما غلب على ظنه فليس كل تاويل
مقبولا بل هو مختلف ولا ضابط له الا انا نذكر تاويلات مقبولة واخرى مردودة ليتميز الناظر ويستعد
للتاويل بما يورد عليه من الالفاظ المفتقر اليه

في ذكر امثلة للتاويلات وتشتمل على مسائل

قوله صم لغيلان الديلمي وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن محمول على ظاهره
ولا يفتقر الى التاويل عندنا وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة انه متاول والاصل في ذلك ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربعة
نسوة ثم اسلم تخير في امساك اربع منهن ويفارق البواقي سواء ترتب عقدهن او اصطحب عندنا وعند الشافعي وقال
ابو حنيفة بتاويلات ثلثة احدها يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك اربعا انكح منهن اربعا

ومعنى

ومعنى قوله فارق سائرهن لا تنكحهن الثاني يحتمل ان النكاح كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر
عدد النساء في الاربع فكان ذلك النكاح واقعا على وجه الصحة والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان
على خلاف ما ورد به الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل انه امر الزوج باختيار اوائل النساء وهذه التاويلات
وان كانت منقدحة عقلا الا ان القراين تدفعها فان التاويل وان احتمل لكن قد يجمع قراين تدل على فساده
واحاد تلك القراين لا تدفعه بخروجه عنها عن ان يكون منقدحا عاما والظاهر قد اعتضد بقراين جعلته اقوى
في النفس من التاويل المحتمل فان استند الى قياس اما التاويل الاول فبعيد لوجوه احدها المتبادر الى الفهم
من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون الابتداء او التجديد الثاني قابل لفظ الامساك بلفظ المفارقة وانما
يفهم من المفارقة المجانبة بعدا لا تقبل الثالث انه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره وعندهم الحكم انهما غير
واقعين باختياره لوقوع الفراق بنفس الاسلام ويتوقف النكاح على رضاء المراة الرابع لو اراد ابتداء
النكاح لذكر شرائطه لانه وقت الحاجة اليه ولا يجوز تاخير البيان عنه مع ادعاء الحاجة لقرب عهده بالاسلام
الخامس الزوج بالامساك اربع من العشر وبمفارقة البواقي والامر انما هو للوجوب او للندب وحصر التزويج
في العشر ليس واجبا ولا مندوبا اليه والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها السادس الظاهر
من الزوج المامور انما هو امساك امر النبي صم والمخالفة بعيله ولم ينقل احد تجديد النكاح في هذه الصورة فدل
على ان المراد بالامساك مفهومه الظاهر السابع ان لا يتوقع في طرد العادة اتفاقهن على الرضا على حسب مراده
بل كان يمتنع جميعهن فكيف اطلق الامر مع هذا الامكان الثامن قوله صم امسك امر ظاهره الايجاب فكيف اوجب
عليه ما لم يجب ولعله اراده ان ينكح اصلا التاسع انه ربما اراد ينكحهن بعد ان قضى وطره بهن فكيف حصر فيهن بل
كان ينبغي ان يقول انكح اربعا ممن شئت من نساء العالمين من الاجنبيات فانهن عنده كسائر نساء العالم
العاشر الزوج انما سال عن الامساك بمعنى الاستدامة كالتجديد وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح والاصل
في جوابه صم المطابقة واما التاويل الثاني فبعيد ايضا انه لو لم يكن الحصر ثابتا في ابتداء الاسلام لما خلوا ابتداء
الاسلام عن الزيادة عن الاربع عادة ولم ينقل عن احد من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام ولو وقع لنقل واما
التاويل الثالث فبعيد ايضا وقد تاولوا قوله صم لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت
وفارق الاخرى بما تقدم من التاويلات الثلثة والتاويل الاول بعيد لما تقدم من الوجوه وكذا الثاني وقوله
تع وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قال المفسرون المراد ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي صم
والثالث هنا ابعد لقوله صم امسك ايتهما شئت فانه نص على التخيير بالتصريح وهو ينافي مذهبهم
قال علماؤنا وابو حنيفة في قوله صم في اربعين شاة شاة المراد به مقدار قيمة شاة وانما احتاجوا الى هذا التاويل
لما علم ان المقصود من ايجاب الزكوة انما هو دفع حاجة الفقراء وسد خلاتهم وذا لا يحصل بالقيمة كما يحصل بالعين
بل ربما كانت القيمة ابلغ في حصول المقصود لامكان صرفها الى اي نوع شاء الفقير من شراء الشاة وغيرها
واستبعده الشافعي لوجوه ثلثة الاول انه يرفع النص لان قوله تع فاتوا الزكوة نص وقوله صم في اربعين شاة
شاة بيان للنص وهو نص في وجوب الشاة وايجاب القيمة رفع وجوب الشاة واسقاطها فيكون رفعا للنص الثاني
سد الخلة وان كان مقصودا الا انه ليس كل المقصود بل ربما قصد مع ذلك التعبد باشتراك الفقير في جنس
مال الغني فالجمع بين الظاهر وبين التعبد ومقصود سد الخلة اغلب على الظن في العبادات التي مبناها على

الاحتياط من تجريد النظر الى مجرد سد الخلة الثالث التعليل بسد الخلة ستنبط من قوله صلعم اربعين شاة
شاة يرجع على الاصل بالابطال وعلى الظاهر بالرفع وظاهر وجوب الشاة على التعيين وهذا التعيين برفع
هذا الوجوب فيما استنبط منه من العلة التي هي رفع الحاجة واذا استنبطت العلة من الحكم واوجبت رفعه
كانت باطلة والجواب عن الاول بالمنع من كون ايجاب القيمة اسقاطا لك ورفعا بها بل هو توسيع للوجوب
لا اسقاط له وانما اسقاط لو ترك الشاة لا الى بدل اما اذا لم يجز تركها الا ببدل يقوم مقامها فلا يخرجها
عن كونها واجبة كما في خصال الكفارة اذا فضل واحدة لا في تعيينه ونصه وان كان ظاهره فقد ادى واجبا
وان كان الواجب يتادى بالخصلة الاخرى نعم انه يرفع تعيين الوجوب لا اصله واللفظ نص في اصل الوجوب
لا في تعيينه وتضيقه وان كان ظاهرا في اليقين لكنه يحتمل كما في قوله استنج بثلثة احجار فان اقام المدر مقامه
لا يبطل وجوب الاستنجاء لان الحجر آلة يجوز ان تتعين ويجوز ان يتخير بينها وبين ما في معناها
وعن الثاني ان التعبد بايجاب العين وان كان محتملا الا ان ذكر عين الشاة كما يحتمل التعبد غيره وهو التيسير
على المالك والتسهيل في العادة ولان الشاة معيار المقدار الواجب فلا بد من ذكره فان القيمة يعرف بها
وهي تعرف بنفسها ولو خص النبي صلعم كلامه بذلك لم يكن فيه تناقض وعن الثالث بالمنع من الرجوع الاستنباط على
الاصل بالابطال وقد بينا انه توسيع للواجب   قال علمائنا قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
والمساكين الاية محمول على بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا على التمليك لكل صنف صنف فجوزوا الاقتصار
على البعض نظرا الى ان مقصود الاية انما هو دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل
واستبعده الشافعي لانه تعالى اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك فالجمع على البعض وما
استنبط من هذا الحكم من العلة يكون رافعا للحكم المستنبط عنه فيكون باطلا وكون الاية بيان المصرف وشروط
الاستحقاق ما فينا في ما قلناه لجواز كونه مقصودا وكون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا وهو الاولى لموافقة
لظاهر الاضافة والعطف والصرف الى واحد ابطال والجواب ان سياق الاية يدل على ما قلناه لان الله تعالى ذكر
حال قوم يلمزون في الصدقات ومنهم من يلمزك في الصدقات الاية ويقولون ان محمدا يعطي الصدقات من واجب
فان اعطاهم كثيرا رضوا وان منعهم سخطوا وان الله تعالى رد عليهم بقوله لو انهم رضوا وذكروا ان فعل محمد صلعم حق
لانه يعطيها المستحقين ومن حصلت فيه الشرائط في قوله انما الصدقات نص على شروط الاستحقاق ليبين مصرف الزكوة
ومن يجوز صرفها اليه لقطع طمعهم في الزكوة مع خلوهم عن شرائط الاستحقاق وبين ما قلناه نظرا للتنافي بينهما
فان الاول لا يقتضي التشريك بخلاف ما قالوه   قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا جار على ظاهره
من وجوب اطعام هذا العدد عند متناول عند علمائنا وهو مذهب الشافعي للاصل الدال على جريان الالفاظ
الظاهرة على معانيها التي هي ظاهرة بالنسبة اليها وقال الحنفية انه متناول وتقديره فاطعام ستين ما مسكينا
فلم يوجبوا العدد المقصود هو دفع الحاجة ولا فرق بين حاجة ستين مسكينا يوما واحدا وبين دفع حاجة مسكين
واحد ستين يوما وهو غلط لوجهين اما اولا فلان قوله اطعام يستدعي مفعولا وقوله ستين مسكينا صالحا
له ويمكن الاستغناء به مع ظهوره والطعام وان كان صالحا للمفعولية الا انه مسكوت عنه غير ظاهر فتقدير
حذف الظاهر واظهار المعقول المسكوت عنه بعيد في اللغة بل الواجب عكسه واذا كان هذا اللفظ ظاهرا في
رعاية وجوب العدد فما استنبط منه يكون موجبا لرفعه فكان ممتنعا واما ثانيا فلانا نمنع كون دفع الحاجة

هي

هي كل المقصود اذ لا استبعاد في ان يقصد الشارع رعاية العدد واحيا مهجة تتبع كابد عائهم فانه قل ان يخليه
مثل هذا الجمع من ولي الله تعالى نغتنم دعاوه ويعود نفعه الى المكفر وقل ما يحتمل مثل ذلك في الواحد
قوله تعالى امسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين جار على ظاهره غير متاول عند علمائنا ومقتضاه عطف الارجل
على الرؤس فيشترك كان في الحكم من المسح وتاوله الجمهور بالغسل وهو في غاية البعد لما فيه من ترك العمل بما اقتضاه
ظاهر العطف من التشريك بين الرؤس والارجل في المسح من غير ضرورة احتجوا بان العطف انما هو على الوجوه
واليدين لان قوله تعالى الى الكعبين قيد والمامور به الى الكعبين كما قد رغسل اليدين الى المرفقين ولو كان الواجب
هو المسح لما كان مقيدا كالرأس وللقرائة بالنصب وقراءة الجر متاوله بالجوار سلمنا العطف على الرؤس لكن لا
يجب الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في تفاصيل حكم المعطوف عليه بل في اصله ولما كان الغسل والمسح
قد اشتركا في مماستهما كلا منهما قد اشتمل على امساس العضو بالماء كفى في صحة العطف كما في قوله رايتك في الوغا
متقلدا سيفا ورمحا والرمح لا يتقلد به بل لما شارك السيف في اصل الحمل صح العطف وكذا قوله علفتها تبنا وماء باردا
مع ان الماء لا يعلف لكنه مشارك في التناول والجواب ان العطف على البعيد انما يستعمل مع الضرورة ولا ضرورة
هنا والفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بجملة لا تعلق لها بهما من اقبح الاشياء لان قوله فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وارجلكم الى الكعبين وامسحوا برؤسكم جار على قانون اللغة واستعمال الفصحاء بخلاف ما
لو قدم المسح على قوله وارجلكم مع ارادة الغسل والتقدير بالكعبين غير مانع من العطف على الرؤس غير العدد
كما في اليدين مع الوجوه واي دلالة في ذلك وحمل قراءة النصب بالعطف على الموضع اولى من حمل قراءة
الجر على الجوار لوجوه احدها اتفاق اهل البيان على التسوية بين العطف على اللفظ وعلى الموضع بخلاف
الجر على الجوار فانه شاذ نادر منحصر في الفاظ قليلة شاذة الثاني الجر بالجوار انما ورد لا مع الفاصل كما
في قول كبير اناس في بجاد مزمل فانه وصف لكبير فيكون مرفوعا بالجوار وكذا جحر ضب خرب وماء شن بارد
ولم يرد مع الفاصل في الشعر فلا يجوز حمل الاية على ما لم يستعمل في اللغة البتة الثالث منع الزجاج من الجر بالجوار
في القرآن وقال انه لم يرد به الكتاب العزيز وهو دليل على شذوذه في اللغة واجمع النحويون على التشريك في
الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الثابت للمعطوف والاول محتج به دليل على انا نمنع نصب رمح بالعطف
على سيف وعطف الماء على التبن بل انتصبا بعامل محذوف دل اللفظ عليه وهو حاملا رمحا وسقيتها ماء
باردا   قوله ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل لو ثبت عند علمائنا
لكان متاولا وبه قال ابو حنيفة وتاولوه بامور احدها الصغيرة الثانية الامة الثالث المكاتبة الثالث انه اراد بالبطلان
انه يؤل اليه اعتراض الاولياء اذا زوجت نفسها من غير كفو عند بعضهم ومنعه الشافعي واجراه على عمومه واما
اولا فلانه صدر بأي وهي من كلمات الشرط العامة واما ثانيا فلانه اكد فقال ايما وهي من المؤكدات المستقلة
بافادة العموم وايضا واما ثالثا فلانه قال فنكاحها باطل رتب الحكم على الشرط في معرض الجزاء وذلك ايضا يؤكد
قصد العموم واما رابعا فلانه اكد البطلان بذكره وفيه نظر اذ لا مدخل لهذا التوكيد في افادة العموم قالوا
لا يمكن حمله على الصحيح لانه حكم بالبطلان وعقد الصغيرة من دون اذن الولي موقوف على اجازة الولي
ولا على الامة لقوله فان مسها فلها المهر بما استحل من فرجها ولا مهر للامة بل لسيدها ولا على المكاتبة لانها
بالنسبة الى جنس النساء نادرة ولفظ ايما امرأة من اقوى صيغ العموم ومن القبيح في لغة العرب اطلاق اللفظ

العام على النادر جدا ويمنع صحة الاستثناء بحيث لا يبقى الا اقل النادر من المستثنى منه وحمل البطلان
على الصيرورة اليه فبعيد ايضا لان مصير العقد الى البطلان نادر والتعبير باسم الشيء الى ما يؤول اليه انما يصح
اذا كان المأول اليه قطعيا كما في تسمية العصير خمرا ولانه قوله صم فان اصابها فلها المهر بما استحل من فرجها يعطي
فساد العقد فانه لو كان العقد صحيحا لكان المهر بالعقد لا بالاستحلال وفيه نظر اذ يمكن الجواب بان قوله بدون
اذن وليها يعطي ثبوت الولاية عليها وهو ظاهر في الصغيرة والامة والمكاتبة والمهر وان كان للسيد فانه لما كان جواز
الامة صح اضافته اليها فقد يضاف الشيء الى غيره بادنى ملابسة كما يقال لاحد حاملي الخشبة خذ طرفك ومعنى البطلان
عدم ترتب الحكم عليه ونكاح الصبية والمكاتبة والامة لما كان موقوفا على اذن الولي لم يترتب عليه بانفراده حكم فكان
كالباطل قوله لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل حمله ابو حنيفة على القضاء والنذر ومنعه الباقون
لانه نفي دخل على نكرة فيكون للعموم ولا يسبق منه الى الفهم الا الصوم الا صلي الشرعي وهو الفرض والتطوع غير نادر
فلم يبق الا لغرض الذي هو ركن في الدين وهو صوم رمضان فاما القضاء والنذور فانما يجبان باسباب عارضة فكان
كالنادر لا يفهم من اطلاق الصوم كما لا يفهم من قوله اكرم اقربائي اقارب السبب دون النسب لندوره
من ملك ذا رحم عليه محرم عتق عليه قال بعض الشافعية انه محمول على الاب وانكر الباقون لان ظهور وروده لتأسيس
قاعدة وتمهيد اصل في سياق الشرط والجزاء والتشبيه على حرمة الرحم قوي الظهور في قصة التعميم لكل ذي رحم محرم وذلك
يمنع من التاويل بالحمل على الاب دون غيره لما علم من التنصيص عليه الى ما يعمه وعدم لما فيه من اسقاط حرمته فانه
لو كان لامتيازه بكونه على عموم النسب عتق هو على خاشيته من الارحام وهو يوجب اختصاصه بالتنصيص عليه اظهار
الشرف قربه فلو كانت القصد الاب دون غيره لما علم من التنصيص عليه الا ما يعمه وغيره لما فيه من اسقاط حرمته فانه
لو قال لعبده اكرم الناس وقصد ابويه خاصة مستهجنا ولانه يلزم منه الالتباس قوله واعلموا انما
غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى تاول علماؤنا ذي القربى بالامام خاصة القائم مقام الرسول بعده
لنقل وارد عن الائمة وقال ابو حنيفة المراد به من كان محتاجا من ذي القربى فاعتبر الحاجة مع ذي القربى ثم جوز
حرمان ذي القربى مع انتفاء الحاجة وقال اصحاب الشافعي هذا التخصيص باطل لا يحتمله اللفظ لانه اضاف المال اليهم
بلام التمليك وعرف كل جهة بصفة وعرف هذه الجهة في الاستحقاق بالقرابة وابو حنيفة الغى القرابة واعتبر الحاجة
المتروكة وهو مناقضة اللفظ لا تاويل له ومنع التناقض لانه نوع تخصيص بالقرينة فان ذكره في اعطاء المال لمقارنا
للمساكين يدل على اعتبار الحاجة قوله صم فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بنضح او دالية نصف العشر ذهب بعض
الفقهاء الى انه يحتج في ايجاب العشر في الخضروات لان المقصود منه الفرق بين العشر ونصف لا بيان ما يجب فيه العشر
حتى يتعلق بعمومه وليس بصحيح لان الصيغة للعموم فان اخرج منه فبدليل آخر وهو قوله في الخضروات صدقة لا تفصيل
ما يجب الاحتمال ان يكون كل منهما مقصودا لا مكان بينهما الاول في الماهية قال
بعضهم المنطوق ما فهم من اللفظ في محل النطق وهو مع انه دائر منقوض بدلالة الاقتضاء فان الاحكام المضمرة
فيها مفهومة من اللفظ في محل النطق كما في وجوب الزكوة المفهوم من قوله مع انه لا يقال فيها دلالة المنطوق واحترز
بعضهم عن الثاني بان قال المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ نطقا في محل النطق كما في وجوب الزكوة المفهوم من قوله
في الغنم السائمة زكوة كتحريم التافيف من قوله تع ولا تقل لهما اف فالوجه ان يقال المنطوق ما دل عليه اللفظ بصريحه
دلالة اولية والمفهوم قيل هو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق وهو دائر ويمكن الجواب بان المفهوم المحدود غير

المأخوذ

المأخوذ في الحد فان المأخوذ في الحد هو الفهم بالمعنى المتعارف عند الناس الثاني في اقسام دلالة
غير المنطوق وهو ما دلالته لا بصريح صيغته ووضعه اما ان يكون مدلوله مقصودا للمتكلم او لا والاول اما ان يتوقف
صدق المتكلم او صحة الملفوظ عليه او لا ويسمى الاول دلالة الاقتضاء والثاني اما ان يكون مفهوما في محل تناوله
اللفظ نطقا ويسمى دلالة التنبيه والايماء او لا يكون فيه ويسمى دلالة المفهوم وان كان مدلوله غير مقصود للمتكلم
فدلالة اللفظ عليه يسمى دلالة الاشارة فالاقسام اربعة احدها دلالة الاقتضاء وهي ما كان المدلول فيه مضمرا اما لضرورة
صدق المتكلم كقوله صم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله صم لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل
وقوله لا عمل الا بنية فانه لا بد من اضمار حكم يرد النفي عليه كنفي المؤاخذة وفي الاول والصحة والفضيلة في الثاني والفائدة
في الثالث واما الصحة وقوع الملفوظ به اما عقلا مثل واسئل القرية او شرعا مثل اعتق عبدك عني الثاني دلالة التنبيه
والايماء وسيأتي في باب القياس الثالث دلالة الاشارة كقوله صم النساء ناقصات عقل ودين فقيل يا رسول الله وما
نقصان دينهن فقال تمكث احداهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تصلي ولا تصوم فهذا الخبر لبيان نقص دينهن لا لبيان
اكثر الحيض واقل الطهر ومع ذلك لزم منه تساوي ايامهما فانه لو كان زمان الحيض يزيد عليه اقل الطهر لذكره لانه ذكر
شطر الدهر مبالغة في بيان نقص دينهن وكذا قوله تع وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال وفصاله في عامين الرابع لا مفهوم
الموافقة وهو ان يكون الحكم في محل السكوت موافقا له في محل النطق ويسمى ايضا فحوى الخطاب ولحن الخطاب كقوله
ولتعرفنهم في لحن القول اي معناه كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وكقوله تع ومنهم من ان تأمنه بقنطار يؤده
اليك ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك فان المقصود من الحكم في حق الحكم من سياق الكلام وعرف
انه اشد مناسبة واقتضاء للحكم في محل المسكوت عنه اقتضائه في محل النطق كما في اية تحريم التافيف حيث عرف ان المقصود
كف الاذى عن الابوين وان اذى الضرب اشد فكان بالتحريم اولى ولو قطع النظر في ذلك لم يجب التعدية فان الملك
قد يأمر بقتل ولده اذا عرف انه ينازعه في الملك وينهى عن التافيف حيث لم يندفع محذور المنازعة بالثاني بل بالاول فلا
يجب حرمة من اباحة اشد المحذورين اباحة اضعفهما ولا من تحريم الاضعف تحريم الاشد الثاني مفهوم المخالفة وهو ما
يكون في محل السكوت مخالفا له في محل النطق ويسمى دليل الخطاب واصنافه عشرة احدها تقييد المطلق بالوصف كقوله في
الغنم السائمة زكوة الثاني مفهوم الشرط مثل ان دخل الدار الثالث مفهوم الغاية فلا تقربوهن حتى يطهرن الرابع مفهوم
انما كقوله انما الاعمال بالنيات الخامس التخصيص بالاوصاف التي تطرأ وتزول بالذكر كقوله صم السائمة زكوة السادس
مفهوم اللقب كتحريم الاشياء الستة في الذكر بتحريم الربوا السابع مفهوم الاسم غير المشتق الدال على الجنس كقوله لا
تبيعوا الطعام بالطعام وهو قريب من مفهوم اللقب الثامن مفهوم الاستثناء لا عالم في البلد الا زيد التاسع
تعليق الحكم بعدد خاص كتخصيص حد الزاني بمائة العاشر مفهوم حصر المبتدا في الخبر العالم زيد وعمرو صديقي
في ان مفهوم الموافقة حجة اتفق العلماء عليه خلافا لداود الظاهري لان اللفظ يدل عليه
دلالة ظاهرة بل قطعية فان السيد لو قال لعبده لا تظلم احدا فهم كل عاقل منعه عن الظلم بازيد منها وكذا لو قال
لا تقل له اف فهم منه تحريم ضربه وكما ان ذلك حجة في تحريم الظلم بحبة والتافيف لدلالة اللفظ فكونه حجة
في تحريم الظلم بازيد والضرب اولى لقوة الدلالة فيهما والمنكر لذلك مكابر نعم اختلف القائلون بكونه حجة
في انه حجة من باب القياس او من فحوى اللفظ والحق الثاني لوجوه احدها ان العرب وضعت هذه الالفاظ للمبالغة
في تاكيد ثبوت الحكم في محل السكوت وهو افصح من التصريح وكما ان دلالة اللفظ في محل التصريح لفظية باعتبار فهمه

منه فهنا اولى بان دلالة قولنا فلان يؤمن على الف قنطار على انه يؤمن على قنطار اقوى من قولنا انه يؤمن
على دينار الثاني لا يشترط في القياس كون المعنى المناسب في الحكم اشد من مناسبته لحكم الاصل اجماعا وشرط
هذا النوع الاشدية فلا يكون قياسا الثالث في القياس يمنع ان لا يجب في الفرع وكونه جزءا منه اجماعا وهذا النوع
من الاستدلال قد يكون مما يتوهم انه اصل فيه الرابع كل من خالف في القياس اثبت هذا النوع حجة علا اوداود
الظاهري ولو كان قياسا لوقع منه الخلاف ملاحظة فيه الخامس انا نقطع بالعمل به قبل شرع القياس فلا يكون منه حجة
احتج الاخرون بانا لو قطعنا النظر عن المعنى الذي سيق له الكلام من كف الاذى عن الابوين وعن كونه
في السم والضرب اشد منه في التافيف لما حكم بتحريم الضرب او الشتم اجماعا فالتافيف اصل والضرب فرع ودفع الاذى
علة والتحريم حكم ولا معنى للقياس الا الجامع لهذه الاربعة فيسمى قياسا جليا لان الوصف الجامع بين الاصل
والفرع ثابت بالتانيف والجواب كون المعنى ثابتا وكونه اولى في محل السكوت شرط تحقق الفحوى فلا يجب ان
يكون قياسا ولا مناقضة بين المعنى والفحوى واعلم ان هذا النوع من المفهوم ينقسم الى قطعي والى ظني فالاول
ما علم فيه المعنى المقصود واولويته في محل السكوت كاية التافيف والثاني ما كان احد هذين ظنيا كقوله تع
في كفارة قتل الخطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه وان دل على وجوب الكفارة في قتل العمد لانه اولى بالمؤاخذة الا
انه ليس قطعيا لامكان ان لا يكون علة التكفير في الخطأ المؤاخذة وكقوله ص رفع عن امتي الخطأ والنسيان
والمراد به رفع المؤاخذة بل نظرا الى الخاطي بايجاب ما يكفر دينه في تقصيره ولهذا سميت كفارة وكناية العهد فوق جناية
الخطأ ولا يلزم كون الكفارة مسقطة باثمها اضعف الذنبين ان يكون مسقطا لاثم اقواهما
في مفهوم المخالفة قد سبق الخلاف في ان ربط الحكم في اسم عام من مقيد خاصة لكقوله ص في الغنم السائمة زكوة
هل تدل على نفيها عن غير السائمة ام لا وذكر الحجج من الطرفين وكذا البحث قد سبق في مفهوم الشرط والغاية
وانما والاوصاف الظاهرة ومفهوم اللقب والاسم المشتق لقربه من مفهوم اللقب والعدد الخاص ومفهوم الاستثناء
اذا حاصله راجع الى ان الاستثناء من النفي اثبات فان بعضهم قال في قولنا لا عالم الا زيد لا يقتضي ثبوت العلم له
بل اخراجه عن نفي العلم وقد سبق تحقيقه واما مفهوم حصر الخبر في المبتدا كقولنا العالم زيد وصديقي عمرو وقوله
ص انما الاعمال بالنيات فذهب جماعة من المتكلمين والحنفية والقاضي ابو بكر الى انه لا يدل على الحصر وقال
الغزالي وجماعة من الفقهاء انه يدل واختلف مثبتوا الدلالة فقال بعضهم انه منطوق وقال اخرون انه مفهوم
واحتج الاولون بانه لو افاد الحصر لافادة العكس لانه فيهما ليس للجنس ولا لمعهود معين لعدم القرينة
ولانه لو كان لكان التقديم يغير مدلول الكلمة وليس كذلك اذ ليس فيه سوى تغيير الجزء الصوري احتج الاخرون
بانه لو لم يكن دالا على حصر الاعمال في المنوية والعالم في زيد والصداقة في عمرو لكان المبتدا اعم من خبره فيكون كان
كذبا كما لو قال الحيوان انسان لتعذر الجنس والعهد فوجب جعله لمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهى واعترض
بان الكذب انما يلزم لو كان الالف واللام للعموم حتى يصير التقدير كل عمل بنيته وهو ممنوع بل هي ظاهرة
في البعض والتقدير بعض الاعمال بنية وبعض العالم زيد وبعض صديقي عمرو فاذا هو المعهود ذهني مثل
اكلت الخبز وايضا يلزم زيد العالم بعين ما ذكر فان نعم انه يجب بالاعم عن الاخص فغلط لان شرط
حمل الاعم مخبرا عنه التنكير لما عرف من قواعدهم ان الالف واللام في المحمول يدل على المساواة وان جعل اللام
في قولنا زيد العالم لزيد القرينة تقديمه كان خطأ ايضا الاستقلال اللام بالتعريف وان لم يذكر زيد لكونه

حجر

لمبتدا ووجوب استقلال الخبر بالتعريف عند كونه معرفة واستلزام ذلك وجوب استقلال اللام
بالتعريف منقطعا عن زيد وهذا الاستقلال يمنع كون اللام لزيد لتوقف تعريفه على تقدم قرينة زيد
في الافضال وفيه مباحث الاول في عصمة الانبياء عليهم السلام اما قبل البعثة فذهبت
الامامية الى وجوب عصمتهم من كل ذنب صغير او كبير على سبيل العمد او السهو والتاويل لانه لو وقع منهم
شيء من ذلك سقط محلهم من النفوس وانحطت درجتهم واوجب ذلك نقصهم والاحتقار بهم والنفرة عن
اتباعهم وعدم الانقياد الى اوامرهم ونواهيهم وذلك ينافي الغرض من البعثة ويخالف مقتضى الحكمة وخالفهم
في ذلك جميع الفرق اما اكثر المعتزلة فقد جوزوا وقوع الصغائر منهم والكبائر فقد وافقوا الشيعة على امتناعهم
منها واما ابو هاشم فقال اكثرهم وجماعة من المعتزلة انه لا يمتنع عليهم المعصية كبيرة كانت او صغيرة بل لا يمتنع
من اسلم عن كفر لانتفاء سمعي على عصمتهم عن ذلك ودليل العقل مبني على التحسين والتقبيح ووجوب رعاية
الحكمة في افعاله تع واما بعد النبوة فعند الامامية انهم معصومون عن كل ذنب صغير او كبير وقع عن عمد
او سهو او تاويل لوجوب ذلك قبلها فبعدها اولى واما الجمهور فقد اختلفوا وحاصل الاختلاف يرجع الى
اقسام اربعة احدها ما يقع في باب الاعتقاد وقد اتفقوا على انه لا يجوز منهم الكفر الا الفضيلية من الخوارج
فانهم قالوا قد وقع منهم ذنوب وكل ذنب عندهم كفر وشرك واما الاعتقاد الخطا الذي لا يبلغ الكفر كاعتقاد
عدم بقاء الاعراب فمنهم من منعهم لكونه منفرا ومنهم من جوزه الثاني ما يرجع الى التبليغ واتفقوا على امتناع
التغيير عليهم والا لزال الوثاق بما يقولونه وجوز بعضهم ذلك على جهة السهو لا العمد الثالث ما يتعلق
بالفتوى واتفقوا على امتناع الخطأ فيه وجوزه قوم على سبيل السهو الرابع ما يتعلق بافعالهم واختلفوا فيه
على اربعة اقوال احدها قول من جوز عليهم الكبائر عمدا ومنهم من قال بوقوع هذا الجائز وهم الحشوية وقال
القاضي ابو بكر انه جائز عقلا غير واقع سمعا الثاني قال الجبائي لا يجوز ان يرتكب كبيرة ولا صغيرة عمدا لكن
يجوز ان ياتي به على سبيل التاويل الثالث قال بعضهم لا يجوز ذلك الا عمدا ولا من جهة التاويل لكن على
سبيل السهو وهم عاجزون بما يقع منهم على سبيل السهو وان كان موضوعا عن امتهم بقوة معرفتهم وتمكنهم من التحفظ
بخلاف اتباعهم الرابع قول اكثر المعتزلة لا يجوز ان يرتكبوا كبيرة وقد وقعت منهم صغائر عمدا وخطأ وسهوا
وتاويلا الا المنفر كالكذب والتطفيف وههنا قول الحق وهو انه لم يقع منهم ذنب كبير
ولا صغير عمدا واما سهوا فقد وقع لكن بشرط ان يتذكروه في الحال ويعرفوا غيرهم انه سهو والحق ما حملناه عن الامامية
والاستقصاء مذكور في كتبنا الكلامية في معنى التاسي والموافقة والمخالفة بما دل الاجماع والنص
على وجوب التاسي به صلى الله عليه وآله في الجملة وجب معرفة التاسي والموافقة والمخالفة فالتاسي بالنبي ص
قد يكون في فعله وفي تركه اما في الفعل فبان يفعل صورة ما فعل على الوجه الذي فعل لاجل انه فعل واما في الترك
فبان يترك مثل الذي ترك على الوجه الذي ترك لاجل انه ترك فاتحاد الصورة لا بد منه لتحقق التاسي صح فانه
لو صلى وصمنا لم تكن متاسين به واما الوجه فهو الغرض والنية بذلك الفعل ولا بد من اتحاده وكلما عرض في
الفعل وجب اعتباره ويدخل في ذلك نية الوجوب والندب فانه لو صام على وجه الوجوب وصمنا على وجه
الندب لم يتحقق التاسي به وكذا العكس ولو انتفى الغرض المخصوص في الفعل لم يجب اعتباره فانه لو ازال النجاسة
الا لاجل الصلوة لم تجب اذا تاسينا فيه ان ننوي ذلك واذا عرف ان للمكان او الزمان مدخلا في

العرض وجب اعتبارهما كالوقوف بعرفة وصوم شهر رمضان وصلوة الجمعة والا فلا كما لو تصدق صم واتفق
ذلك في زمان ما فانه يتحقق التاسي به وان تصدقنا في غير ذلك الزمان اذا علمنا انتفاء تعلق الغرض بهما وقولنا
لاجل انه فعل لانتفاء التاسي بدونه فانه لو اتفق شخصان في فعل واحد ولم يفعل احدهما لاجل فعل الآخر لم يكن
متاسيا بصاحبه ولو صلى فصلى مثل صلوته رجلان من امته لاجل انه صلى لوصف كل منهما انه متاس بالنبي صم ولا
يوصف كل واحد منهما بانه متاس بالآخر ولا يشترط في التاسي استفادة التاسي صورة الفعل ووجوبه ممن يتاسى
فانه موصوف بالنبي صم في الصبر على الشدائد والشكر على النعم اذا فعلنا ذلك لاجل فعله وان نستفد صورة ذلك
منه ولا وجوبه ولا يمتنع ان يفعل ذلك لاجل انه صم فعله واعلمنا بوجوبه او حسنه عقلا وقال ابو علي ابن خلاد ان
الفعل الذي التاسي به يجوز ان يكون حسنا من الثاني قبيحا من الاول كالنصراني لو مشى الى بيعته للتعبد بدينه
وتبعه مسلم ليرد وديعة كانت عنده في البيعة كان متاسيا به والمشي حسن من المسلم قبيح من النصراني واعترضه
ابو الحسين بانتفاء التاسي مع اختلاف الاغراض وقال ابو عبد الله البصري ينبغي اعتبار المكان الذي وقع
منه الا ان يدل دليل على عدم اعتباره ولا باس به عندي وقال قاضي القضاة ان اعتبار الزمان والمكان يمنع من
التاسي لفوات الزمان واستحالة اجتماع شخصين في مكان واحد اعترضه ابو الحسين بان هذا انما يمنع من
من اعتبار زمان معين ولا يمنع من اعتبار مثل الزمان كما في وقت صلوة يوم الجمعة ولا يمنع من اعتبار المكان في
زمان آخر ولا من اعتباره اذا كان ممتنعا كمعرفة الواجب اعتبار الزمان والمكان بحسب الامكان اذا علم دخولها
في الاغراض وفيه نظر فان الغرض تعلق بالزمان ومماثله لم يكن للزمان لخصوص مدخل في الغرض وكذا المكان
الممتنع وقال قاضي القضاة لا اعتبار بطول الفعل وقصره لعدم امكان ضبطه اعترضه ابو الحسين بوجوب
اعتباره بحسب الامكان اذا علم دخول ذلك في الاغراض واما اتباع النبي صم فقد يكون في القول بان يصير
الى مقتضاه من وجوب او ندب او حظر لاجله وفي الفعل وفي الترك بان لا يتاسى به ويمكن ان يقال اتباع النبي صم
هو المصير الى ما تعبدنا به على الوجه الذي تعبدنا به لانه تعبدنا به ويدخل فيه القول والفعل والترك وانما
شرطنا في الاتباع ما شرطناه في التاسي لانه صم لو صلى فرضا او صام فرضا فصلينا نفلا او صمنا لا انه صام لم نكن
متبعين واما الموافقة فقد يكون في المذهب بان يتشاركان في نسبة الموافقة اليه فاذا قيل وافق فلان فلانا في الرواية
جاز ان يختلفا في السبب بان يعتقد احدهما انه يرى هذه الخاصة والآخر يرى انه يرى نجاسته شاذ سه بعد ان
يتفقا في مطلق الرواية دون النسبة وقعت فيهما اما لو وافقه انه يرى هذه النجاسة افاد الاشتراك في الرواية بهذا
الحد ولا يشترط في الموافقة في المذهب اصالة احدهما وتبعيه الآخر وقد يكون في الفعل بان تشاركا في صورته
ووجهه فان المصلي لا يوافق الصائم وكذا المصلي نفلا لا يوافق المصلي فرضا وفيه نظر فان الموافقة من الامور
الاضافية فيصدق وان اختلفا في الوجه للتشارك في الصورة كما لو قيدت الموافقة مثل قد وافقه في صورة الفعل
فانه لا يقتضي التشارك في الوجه وكذا في المطلق الا ان يعني بالموافقة المطلقة الموافقة الكلية بجميع الاعتبارات
لكن تلك واحد انواع مطلق الموافقة ولا يشترط في الموافقة هنا ايضا اصالة احدهما وتبعية الآخر واما المخالفة
فقد تكون في القول وهي العدول عما اقتضاه القول من اقدام او احجام وفي الفعل وهي العدول عن امتثال
مثله اذا وجب امتثال مثله واذا لم يجب لم يقل للتارك انه قد خالف ولهذا لا يصدق في حق الحائض بترك
الصلوة انها مخالفة لا يقال فيجب ان يكون ترك ذلك مخالفة للدليل الدال على وجوب المشاركة له في الفعل
ولا

ولا يكون مخالفة في الفعل لانا نقول نمنع الوجوب لان الدليل اذا دل على وجوب مشاركته صم في فعله
فاي فعل فعله كان دليلا على وجوب مثله علينا فصح ان يوصف من لم يفعله بانه مخالف
في ان فعله صم هل يدل على حكم في حقنا ام لا اما ما كان من افعال الجبلية كالقيام والقعود والاكل والشرب
فلا خلاف في انه على الاباحة بالنسبة اليه والى امته صم واما ما هو من خواصه صم فلا يدل فعله على التشريك بيننا
وبينه اجماعا كاختصاصه بوجوب الوتر والتهجد بالليل والمشاورة والتخيير لنسائه واباحة الوصال والاصطفاء
ودخول مكة بغير احرام والزيادة في النكاح الى اربع الى غير ذلك مما ثبت انه من خواصه واما ما وقع بيانا لنا فهو
دليل اجماعا وذلك اما بصريح كقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم واما بقرائن الاحوال كما اذا ورد لفظ
مجمل او عام اريد به الخصوص او مطلق اريد به المقيد ولم يبينه قبل دعو الحاجة اليه ثم فعل عند الحاجة فعلا صالحا
للبيان فانه يكون بيانا لئلا يكون مؤخرا للبيان عن وقت الحاجة اليه كقطع يد السارق بيانا لقوله تع والسارق و
السارقة والبيان تابع للمبين في وجوبه وندبه واباحته واما ما عدا ذلك من افعاله فاما ان يظهر فيه قصد القربة
او لا والاول اختلفوا فيه فذهب قوم الى انه محمول على الوجوب في حقنا وبه قال ابن سريج وابو سعيد
الاصطخري وابن ابي هريرة وابي علي ابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة ونقله المرتضى عن مالك وقال
الصيرفي واكثر المعتزلة والسيد المرتضى بالوقف واما ان لم يظهر فيه قصد القربة فقد اختلفوا فيه على نحو
اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة الا ان القول بالوجوب والندب فيه ابعد والوقف والاباحة اقرب وبعض من
جوز المعاصي على الانبياء عليهم السلام قال انها على الحظر فالحق عندي ان ما ظهر فيه قصد القربة فهو القدر
المشترك بينهما وبين الاباحة وهو رفع الحرج عن الفعل اما مع ظهور القربة فلانه لا شك في احد قيدي
الوجوب او الندب والمشترك بينهما هو مطلق الترجيح ولا دلالة للاعم على الاخص وكل واحد من القيدين مشكوك
فيه وليس احدهما اولى من الآخر واما اذا لم يظهر قصد القربة فلانه لا ينفك عن احد القيود الثلثة الوجوب
والندب والاباحة والمشترك هو مجرد رفع الحرج ولا دلالة على الخصوصيات فالمتيقن هو المشترك وكل واحد من
الخصوصيات مشكوك فيه هذا في حقه صم واما في حقنا فلان النبي صم وان كان قد اختص بامور لكنها بالنسبة
الى الاحكام نادرة وحمل المجهول على الاغلب اولى من حمله على النادر فكانت المشاركة اظهر احتج القائلون
بالوجوب بوجوه احدها قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره وقد تقدم ان الامر حقيقة في الفعل والتحذير
عن مخالفة فعله صم يقتضي وجوب موافقته مثله الثاني قوله تع فاتبعوه امر سبحانه وتعالى بالمتابعة والامر
للوجوب والمتابعة هي الاتيان بمثل فعله الثالث قوله تع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله دلت على
ان الاتباع لازم للمحبة والمحبة لازمة بالاجماع ولازم الواجب واجب الرابع قوله تع وما آتاكم الرسول فخذوه
واذا فعل فقد اتانا بالفعل فيجب اخذه ان العمل بمثله الخامس قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول اوجب طاعته
صم والاتيان بمثل فعله لاجل ان فعله طاعة له فكان واجبا السادس قوله تع فلما قضى زيد الى قوله لئلا يكون على
المؤمنين حرج بين انه زوجه بها ليكون حكم امته مساويا له وهو المطلوب السابع روي عن الصحابة انهم خلعوا
افعالهم لما خلع نعليه فهموا وجوب المتابعة في فعله والنبي صم اقرهم على ذلك ثم بين لهم علة انفراده بذلك الثامن
روي انهم انه صم امرهم بفسخ الحج الى العمرة ولم يفسخ فقالوا له ما بالك امرتنا بفسخ الحج الى العمرة ولم تفسخ ففهموا
ان حكمهم حكمه والنبي صم لم ينكر عليهم ولم يقل ان حكمي مخالف لحكمكم بل بين عذرا يختص به التاسع روي انه

صلى الله عليه وسلم نهى الصحابة عن الوصال في الصوم وواصل فقالوا نهيتنا عن الوصال وواصلت فقال لست كاحدكم
اني اظل عند ربي يطعمني ويسقيني فاقدم على فهمهم من مشاركته في الحكم واعتذر بعذر يختص به
العاشر روي عن ام سلمة رضه انها سالته عن قبلة الصائم فقال لها لم لم تقولي اني اقبل وانا صائم ولو لم يجب
اتباعه في اتباعه لم يكن لذلك معنى الحادي عشر سالته ام سلمة عن بل الشعر في الاغتسال اما انا فيكفيني ان احثو على
راسي ثلاث حثيات من ماء ولولا وجوب متابعته لما حسن هذا الجواب الثاني عشر روي انه صلعم امر الصحابة به
بالتحلل والحلق والذبح فتوقفوا فشكى ذلك الى ام سلمة فاشارت اليه بان يخرج وينحر ويحلق ففعل ذلك فذبحوا
وحلقوا ولولا ان فعله متبع لما كان كذلك الثالث عشر الاجماع على وجوب متابعته فان الصحابة اختلفوا في
الغسل من التقاء الختانين فقالت عايشة فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا فرجعوا الى ذلك فاجماعهم انما كان لفعله
صلعم فقد اجمعوا هنا على ان مجرد الفعل للوجوب وخلع خاتمه فخلعوا وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني لاعلم انك
حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول الله صلعم يقبلك لما قبلتك الرابع عشر الاحتياط يقتضي حمل الشيء على اعظم
مراتبه لانه لا يتضمن دفع ضرر الخوف عن النفس بالكلية ودفع الخوف واجب واعظم مراتب فعل رسول الله صلعم انه
يكون واجبا عليه وعلى امته فوجب حمله عليه الخامس عشر يجب تعظيم الرسول في الجملة وايجاب الاتيان بمثل فعله تعظيم
له بدليل العرف والتعظيمان يشتركان في قدر من المناسبة فيجمع بينهما بالمشترك فيكون ورود الشرع بايجاب ذلك التعظيم
يقتضي وروده بان يجب علينا الاتيان بمثل فعله السادس عشر افعاله صلعم تقوم مقام قوله في بيان المجمل وتخصيص العموم وتقييد
المطلق من الكتاب والسنة فكان اطلاقه محمولا على الوجوب كالقول السابع عشر ما فعله النبي صلعم حق وصواب وترك
الحق والصواب يكون خطأ وباطلا وهو ممتنع الثامن عشر فعله يحتمل ان يكون واجبا وان لا يكون واجبا واحتمال وجوبه
اظهر من احتمال عدمه لان الظاهر من حاله صلعم انه لا يختار الا الاكمل واذا كان واجبا وجب اعتقاد مشاركة الامة
له التاسع عشر لو كان نبيا يقتضي وجوب الاتباع والانفر عنه العشرون الفعل اكد من القول في الدلالة على صفة الفعل
ولهذا كان النبي صلعم يحقق امره بفعله كما في الحج والصلوة فاذا افاد الامر الوجوب كان في الفعل اولى بذلك والاعتراض
على الاول بالمنع من كون الامر حقيقة في الفعل وقد تقدم سلمنا لكنه حقيقة في القول اجماعا فليس حمله على الفعل اولى من
حمله على القول سلمنا لكن لا يمكن حمله على الفعل لتقدم ذكر الدعاء والمخالفة تمنع من حمله عليه فان القائل لو قال لا
تجعلوا دعائي كدعاء غيري واحذروا مخالفة امري فهم القول دون الفعل ولانه قد يراد به القول اجماعا فلا يجوز
حمله على الفعل لامتناع حمل المشترك على معنييه جمعا سلمنا لكن الضمير في امره عائد الى الله تعالى لانه اقرب اعترضه
ابو الحسين بان القصد الحث على اتباع الرسول صلعم لان قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا
حث على الرجوع الى اقواله وافعاله ثم عقب بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فعلم ان المراد امر الرسول صلعم
واجيب بان عود الضمير اليه تعالى مؤكد لهذا الغرض لانه لما حث على الرجوع حذر عن مخالفة امر الله فكان مؤكدا
للحث على المتابعة سلمنا لكن لما قلت ان عدم الاتيان بمثل فعله مخالفة لفعله لا يقال المخالفة ضد الموافقة
لكن موافقة فعل الغير ان يفعل مثل فعله فمخالفته ان لا يفعل مثل فعله وهو يصدق مع فعل الضد وعدم الفعل
وان المعقول من المختلفين هما اللذان لا يقوم احدهما مقام الاخر وهو متحقق في الوجود والعدم فانه
لا يقوم احدهما مقام الاخر وهو متحقق في الوجود والعدم البتة لانا نقول انها في الاصل وان كانت كذلك
لكنها في عرف الشرع ليس كذلك ولهذا لا يسمى الاخلال بالصلوة مخالفة للمسلمين بل هو عبارة عن عدم الاتيان
بمثل

بمثل فعله اذا كان الاتيان به واجبا وعلى هذا لا يسمى ترك مثل فعل الرسول مخالفة الا اذا دل فعله على الوجوب
واذا بنينا ذلك بهذا لزم الدور وفيه نظر فانه ليس من شرط المخالف وجوب الفعل ولهذا يصدق في المندوب بل وفي
جميع الاحكام وانما لم يوصف على فعل الحائض مخالفة المسلمين لا شتماله على وصف ذم مع ان تركها من فعل المسلمين
لانه حكمه تعالى في حقها ذلك بل الوجه ان يقال الممنوع منه انما هو المخالفة في الواجب لا مطلق الفعل فالاستدلال
به على الوجوب دور وعلى الثاني ان التاسي بمثل فعل الغير على وجهه لا مطلقا فليس مطلق فعل الرسول صلعم
سببا للوجوب في حقنا فان فعله قد لا يكون واجبا فلو فعلناه واجبا لم يكن تاسيا وقال ابو الحسين انه ليس تهديدا
لان الانسان قد يرجو المنافع كما يرجو دفع المضار ولو كان تهديدا لدل على وجوب التاسي وقد بينا ان
التاسي في الفعل هو ايقاعه على الوجه الذي اوقع عليه فالاية تدل على ما نقوله وقد قيل ان قوله لكم ليس من
الفاظ الوجوب ولو دل على الوجوب لقال عليكم واعترضه بانه لا يصح الاستدلال بذلك على نفي الوجوب
لان معنى قولنا لنا ان نفعل كذا هو انه لا حظر علينا في فعله والواجب ليس بمحظور الفعل وفيه نظر فان المعترضه
منع من الاستدلال به على الوجوب ولم يستدل به على نفيه وعلى الثالث انه لو لم يفد قوله فاتبعوه العموم سقط
الاستدلال وان افاد فبتقدير ان لا يكون الفعل واجبا عليه وعلينا وجب ان يعتقد فيه عدم الوجوب فالحكم
بالوجوب يناقضه فلا يكون متحققا ونمنع كون هذا الامر للوجوب سلمنا لكن مرجحه اتباع تخصه وليس حمله على
الاضداد الفعل والقول معا لزيادة خلاف الاصل مع انتفاء الضرورة بدونه وليس احدهما اولى بل القول للاجماع
عليه والخلاف في الفعل انما يجب في الفعل الواجب لا بطلق الفعل وعلى الرابع بذلك ايضا وفيه نظر لدلالتهما على
وجوب المتابعة لما ثبت من ان الامر للوجوب وانما يتحقق في الجميع اما اولا فلعدم دليل التخصيص ببعض الافعال
ويلزم منه الاجمال واما ثانيا فلان المفهوم في المتابعة المطلقة الموافقة في كل الافعال واما ثالثا فلان المراد
ايجاب طاعة وانقياد العباد الى امتثال امره خرج عنه المندوب وما ليس بواجب بدليل تبينه صلعم فيبقى الباقي
على الاصل وعلى الخامس بالمنع من كون فعله اتيانا لنا لمقابلته قوله وما نهاكم والثاني بالقول وكذا الاول ولان
الاتيان انما يتاتى في القول لانا نحفظه بعينه كانا اخذناه وكانه صلعم اعطاناه وفيه نظر لان الترك كالنهي
فصحت المقابلة في النهي وايضا لا منافات بين الامر بالامتثال الماتي به فعلا كان او قولا فالانتهاء اذا نهى
بالقول والاتيان قد يكون في الترك وبامتثاله بعينه كانا اخذناه وعلى السادس بان الطاعة هي الاتيان
بالماموراو المراد على اختلاف الرايين ونحن لا نسلم ان مجرد فعل الرسول صلعم يدل على انا امرنا بمثله واريد
منا مثله فانه نفس النزاع وعلى السابع بان غايتها الدلالة على ان حكم امته مساو لحكمه في الوجوب والندب والاباحة
ولا يلزم من ذلك ان يكون كلما فعله واجبا ليكون فعلنا له واجبا وعلى الثامن بالمنع من انهم فعلوا ذلك واجبا
ويمكن ان يكونوا لما سمعوا قوله خذوا زينتكم عند كل مسجد وراوه قد خلع نعله ظنوا انه مامور به غير مباح لانه
لو كان مباحا لما ترك به المسنون في الصلوة على انه صلعم قال لهم لما خلعتم قالوا لانك خلعت فقال ان جبرئيل
اخبرني ان فيهما اذى فدل ذلك على انه ينبغي ان يعرفوا الوجه الذي اوقع عليه ثم يتبعوه وهذا هو قولنا ولانه
دليل لنا لان انكاره عليهم يدل على ان متابعتهم في مطلق فعله ليست واجبة الا مع علم الوجوب وعلى التاسع
بان فهم المتابعة انما كان لقوله صلعم خذوا عني فلما خالفهم سالوه عن السبب على ان فيه نظرا من وجوه احدها
الاجماع على التشارك في الحج بينه وبينهم فسالوه عن المخالفة الثاني اتفقوا على الاحرام وامرهم بفسخ الاحرام

² فعلناه نسخه

دونه فسألوه عن المخالفة الثالث سألوه لتجويز الفسخ او لكونه من خواصه صلعم الرابع سألوه عن سبب المخالفة
وليس فيه دلالة على وجوب الموافقة وعلى العاشر بانهم امروا بالصوم وصام منهم فظنوا ان فعله بيان للواجب
فبين لهم الاختصاص به وانكر عليهم الموافقة وكون الوصال لم يكن واجبا على النبي صلعم بل غايته ان كان مباحا
ووجوب المتابعة فيما اصله غير واجب ممتنع بل ظنهم انما كان بمشاركته في اباحة الوصال ونحن نقول به وعلى الحادي عشر
بان ذلك ايضا فان فيه نظرا فان عبادته صلعم اكمل من عبادتهم فلما سألوه عن القبلة هل تثلم الصوم وتنقصه فاجاب
ع بانه يفعلها ولو انقصت العبادة كان اولى بالامتناع منهم وعلى الثاني عشر بعدم دلالته على وجوب بل الشعر
في حقه صلعم ولا غيره ولعله اراد بذلك الكناية في الكمال لا في الوجوب وايضا فيه نظر فان استظهاره صلعم في التطهير
ابلغ من غيره واذا اكتفى فيه بما ذكره فغيره اولى وعلى الثالث عشر بان فعله صلعم وقع بيانا لخطاب سابق وهو ابلغ دلالة
من القول المجرد عن الفعل لانه يدل بالمشاهدة على المقصود وايضا فان وجوب التحلل وقع مستفادا من امر
النبي صلعم لهم بذلك غير انهم كانوا ينتظرون انجاز وعد الله لهم بالفتح والظهور على قريش في تلك السنة وان
ينسخ الله عنهم الامر بالتحلل واذا ما كانوا فيه من الحج فلما تحلل صلعم ايسوا من ذلك فتحللوا وعلى الرابع عشر بالمنع
من استناد الاجماع الى فعله صلعم بل الى قوله اذا التقى الختانان وسؤال عمر لعائشة انما كان ليعلم ان فعله صلعم يدل على تحريمه
من غير وجوب وهو متفق عليه وعلى الخامس عشر ان الاحتياط ان يحمل الفعل على الوجوب اذا دلت الدلالة عليه
فاذا لم يدل امنا ضرر تركه والخطر حاصل في اعتقاد وجوبه لانه لا نامن ان يكون غير واجب فنكون معتقدين
لاعتقاد لا نامن كونه جهلا ولان الاحتياط انما يمكن القول به لو خلا عن احتمال الضرر قطعا وفيما نحن فيه يحتمل
ان يكون الفعل حراما اعترض بانه لو غم الهلال ليلة الاثنين من رمضان احتمل ان يكون يوم الثلاثين يوم العيد
ومع ذلك يجب صومه احتياطا فان احتمل تحريمه بل المحادة اولويته الاحتياط انما هي لما ثبت وجوبه كالصلوة
المنسية بعينها او كان الاصل وجوبه كصوم الثلاثين اما ما عساه ان يكون واجبا وغيره فلا وما نحن فيه كذلك
حيث لم يتحقق فيه وجوب ولا الاصل وجوبه وعلى السادس عشر بالمنع من كون الاتيان بمثل فعل التعظيم تعظيما
لمن كون تركه اهانة بل قد يكون تعاطي الانسان بمثل الغير حطا من قدره واستبقاء صفاته فانه يقبح
من العبد الجلوس على سرير سيده والركوب على مركبه ولو فعله استحق الذم ثم لو كانت متابعته من افعاله موجبة
لتعظيمه وتركها موجبا للاهانة لوجب متابعته عندنا اذا ترك بعض ما تعبدنا به من العبادات ولم نعلم سبب
تركه وهو خلاف الاجماع وفيه نظر اذ الامر ورد باتباعه وترك المخالفة له والمشاقة بان يكون في شق ونحن
في اخرى وهذا يقتضي كون الاتيان بجميع ما فعله تعظيما له ومبالغة في الامتثال بالتبعية والانقياد الى الطاعة
بخلاف جلوس العبد على سرير مولاه لانه اتيان بما نهى المولى عنه وليس الفعل الذي تعبدنا فيه بشئ
بل فيما جهلنا حاله بخلاف تركه صلعم لما تعبدنا بالاتيان به وعلى السابع عشر بانه لا يلزم من كون الفعل بيانا
للقول ان يكون موجبا لما اوجبه القول ولهذا فان الخطاب القولي يستدعي وجوب الجواب ولا كذلك
الفعل وعلى الثامن عشر بتسليم كونه حقا وهو اما بالنسبة اليه لان حكم امته حكمه وعلى التاسع عشر بان كون
الواجب اكمل لا يقتضي كون جميع افعاله بل اغلب افعاله غير واجب من المندوب والمباح فليس حمل فعله على
النادر اولى من حمله على الغالب وعلى العشرين بمنع التنفير على عدم مشاركته في الفعل ولو ثبت بغير ذلك
تنفير لكان انما يحصل لو لم يجب علينا مثل ما وجب عليه فان لم نعلم ان ما فعله واجب عليه فلا تنفير في كونه
غير

غير واجب عليه وعلى الحادي والعشرين بان الفعل اكد في الابانة عن صفة الفعل من القول وليس
الفعل صفة للوجوب حتى يكون ادل عليه من الامر احتج القائلون بالندب بوجوه احدها قوله تع لقد
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة جعل التاسي به حسنة واقل درجاتها الندب فيحمل عليه لانه المتيقن
الثاني الظاهر من افعاله صلعم انها لا تكون الا حسنة وهي لا تخرج عن الواجب والندب وحمله على الندب اولى
لان الغالب من افعاله الثالث تطابقت اهل الاعصار على الاقتداء في الافعال بالنبي صلعم وهو يدل على
انعقاد الاجماع على انه يفيد الندب الرابع فعله صلعم ليس راجح العدم لامتناع الذنب منه ولا مساويا والا
كان عبثا فتعين رجحان الوجود ولما انقسمت افعاله الى واجبه ومندوبه والقدر المشترك هو رجحان الوجود
وعدم الوجوب ثابت بمقتضى الاصل فاثبتنا الرجحان المطلق مع عدم الوجوب والاعتراض بما تقدم من ان
التاسي هو ايقاع الفعل على وجهه فلو فعله واجبا او مباحا وفعلناه ندبا لم يحصل التاسي به وفيه نظر فان
استحباب التاسي غير استحباب الفعل فالنبي صلعم اذا فعلنا فعله علمنا وجهه استحب لنا الاتيان بمثله على وجهه
وان لم نعلمه حملناه على الندب لاصالة البراءة وعلى الثاني بالمنع من عمومية الندب في افعاله بل المباح وعلى الثالث
انا لا نسلم انهم استدلوا بمجرد الفعل فلعلهم استندوا معه الى قرائن اخر وعلى الرابع بان فعل المباح ليس عبثا
لاشتماله على منفعة ناجزة والعبث الخالي عن الغرض احتج القائلون بالاباحة بان الذنب لا يصدر عنهم
فينحصر فعله في الواجب والندب والمباح وهي مشتركة في رفع الحرج فيجب تحققه والزائد عليه مشكوك فانفيه
والاصل عدمه عملا بالاستصحاب فقد ثبت انتفاء الحرج في فعله قطعا وانتفاء الرجحان ظاهرا فيكون مباحا
الا ما دل الدليل على وجوبه او ندبه واذا كان مباحا ظاهرا في حقه كان كذلك في حقنا لدليل التاسي والاعتراض
ما تقدم على اية التاسي مع انا نقول به فيما لم يظهر فيه قصد القربة احتج القائلون بالوقف بان فعله صلعم متردد
بين ان يكون خاصا به او غير خاص به والثاني متردد بين الاحكام الثلاثة ولا صيغة للفعل تدل على احدها
بخصوصيته وليس البعض اولى فيجب الوقف والاعتراض ان ارادوا بالوقف انا لا نحكم بالايجاب ولا الندب
الا ان يقوم دليل عليه فهو حق وان ارادوا به ان الثابت احد هذه لكنا لا نعرفه بعينه فخطأ لان ذلك يستدعي
دليلا وقد بينا انه لا دلالة للفعل على شئ سوى مطلق الترجيح مع ظهور قصد القربة وعلى نفي الحرج مطلقا مع
عدم ظهوره في وجوب التاسي اختلف الناس في ذلك فذهب جماهير الفقهاء والمعتزلة
اليه على معنى انه اذا علمنا ان الرسول صلعم فعل فعلا على وجه الوجوب فقد تعبدنا ان نفعله على وجه الوجوب
فان علمنا انه تنفل به كنا متعبدين بالتنفل به وان علمنا انه فعل على وجه الاباحة كنا متعبدين باعتقاد اباحته
وجاز لنا فعله وقال ابو علي ابن خلاد تلميذ ابي هاشم والمعتزلة انا متعبدون بالتاسي به في العبادات دون
غيرها من المناكحات والمعاملات وانكره بعض الناس احتج الاولون بوجوه احدها قوله تع فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا ولولا انه متبع في افعاله معتقد
به لم يكن للاية معنى الثاني قوله تع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله جعل الاتباع لازما للمحبة الواجبة فلو
لم تجب المتابعة لزم من عدمها عدم المحبة الواجبة وهو حرام بالاجماع وقوله تع فاتبعوه وهو يتناول فعل النبي صلعم
كما يتناول اقواله الثالث قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر جعل
التاسي من لوازم رجاء الله ويلزم من عدم التاسي عدم الملزوم وهو كفر ولم يفرق الله تع من افعال النبي صلعم المباحة

وعن الرابع اجمعت الصحابة على الرجوع الى افعاله كالرجوع في الغسل من التقاء الختانين وتقبيل الحجر وغيرها مما لا يحصى كثرة وهو يدل على ان افعاله لا بد وان يتبع فيها اعترض على الاول بان التاسي في التزويج لا يدل على المتابعة في غيره وعلى الثاني والثالث بمنع العموم فيهما ولهذا يصح ان يقال لفلان اسوة بفلان في كل شيء وشيء مجتمعين دون غيره ولو كان لفظ الاسوة عاما لم يقبل القسمة اليه والى ما ينافيه واذا انتفى العموم كفى في العمل بمقتضاه التاسي به في فعل ما ونحن نوجب التاسي في افعاله فيما دل الدليل على التاسي به في افعاله ص لقوله صلوا وخذوا وعلى الرابع المنع من استناد قولهم الى التاسي بافعاله اما في المباح فالى الاصل واما في غيره من الاحكام فلا قوله الدال عليها والجواب عن الاول لا دلالة في الاية على خصوص المتابعة في ذلك ولولا وجوب المتابعة في الجميع والا لما فهم المؤمنون اباحة ذلك للنبي ص اباحة ذلك لهم ولا يمكن الاستناد الى الاباحة الاصلية والا لم يكن للتعليل وفيه نظر لان التخصيص ثابت بالتنصيص على هذا الحكم لقوله لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم فكيف يعتقد في مثل هذا العموم وعن الثاني ان المقصود من ايجاب التاسي والاتباع اظهار شرفه فاما ان يكون باتباعه في جميع الاشياء وهو المطلوب او في فعل معين ولا دلالة للفظ عليه او مبهم وهو ابعد من عادة الشرع في خطابه لانه موضح وكاشف ولانه لا اظهار فيه لشرف النبي ص وقولنا لك اسوة بفلان في جميع الاشياء يفيد التاكيد وليس تكرارا رضا ليا عن الفائدة وقولنا في هذا الشيء لا تنافي فيه لان عموم المتابعة انما يستفاد من الحمل التاسي المطلق والمتابعة المطلقة وهذا ليس بمطلق بل معين اما اذا قلنا لك اسوة بفلان فانه يفيد العموم اذ العرف انما يطلق ذلك اذا كان فلان قدوة لك في جميع الاشياء وقوله فاتبعوه وان لم يفد العموم فانه يفيد اتباعه في افعاله لان اتباع الله والخطاب مطلق وايضا فانه اذا لم يكن للعموم افاد التاسي به في الجملة وهو المطلوب وعن الثالث بان المشهور الماثور عن الصحابة اتفاقهم بعد اختلافهم على التمسك بافعاله ص والرجوع اليها واحتجاج بعضهم على بعض بها احتج المانعون بالاصل وقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة انما يفيد التاسي به في شيء واحد لكونه نكرة واخبار عن الماضي وهو يكفي فيه وقوع التاسي به فيما مضى والجواب ما تقدم من ثبوت التعميم والاصل يخالف الدليل وقد بيناه

في جهة العلم بالتاسي اعلم انه لا دلالة عقلية على وجوب مثل فعل النبي ص علينا ولا سمعية فالم يعرف وجه فعله اما العقلية فلانه لو علم بالعقل لعلم وجه وجوبه لامتناع ما لا يختص بوجه وجوب ويمتنع ان يعلم بالعقل وجوب شيء دون الاخر الا وقد علم افتراقهما فيما اقتضى وجوب احدهما ولا وجه يعقل لوجوب اتباعه في افعاله الا ان يقال ما يجب على النبي ص يجب ان يكون واجبا علينا او يقال اذا لم نتبعه في افعاله نفرنا ذلك عنه والوجهان باطلان اما الاول فلانه انما يعلم بالعقل لانه مصلحة له ولا يعلم وجه كونه مصلحة ليعلم الاشتراك فيه بخلاف المعرفة لان وجه وجوبها مشترك بين العقلاء ولانه لا يجب اشتراك المكلفين في جميع المصالح فانه ص ابيح له ما لم يبح لنا واوجب عليه ما لم يجب علينا واما الثاني فلان التنفير ان حصل بالمفارقة في فعل واحد لزم التنفير بما فارقناه من المناكح ووجوب صلوة الليل وغير ذلك من خصائصه وان حصل بالمفارقة في جميع الافعال فهو باطل لانه لو قال ص اني متعبد بما في العقل او بادائه ما اردته اليكم وما عدا ذلك مصلحة لكم دوني لم يكن في ذلك تنفير وكذا ما ذكرناه على انه لو ثبت ذلك لم يحصل منه كوننا متعبدين بمثل ما فعله من جهة العقل لان الذي يقبح هو مفارقته في الجميع لا في البعض فلا بد من دليل غير العقل يميز لنا بين ما نتعبد نابه من افعاله ما لم يتعبد به لا يقال لو لم يلزم الرجوع الى افعاله من جهة العقل لم يلزم الرجوع الى اقواله ولا نا لو لم نتبعه

في

في افعاله كنا قد خالفناه ولا يجوز مخالفته ص لانا نقول الفرق ظاهر بين الاقوال والافعال فان الاقوال موضوعة في اللغة لمعانيها من الامر والنهي والخبر والحكمة تقتضي ان من خاطب قوما بلغتهم يعني بالخطاب ما عنوه وهذه ليست ثابتة في الافعال ولو كنا متعبدين بالرجوع الى افعاله لكان الوجه ما تقدم من الامرين ومخالفته هي ان لا يفعل ما اوجبه علينا وان يفعل ما حرمه ونحن نمنع دلالة الحال في افعاله على الايجاب علينا ولا يوصف بكوننا مخالفين له فيما اختص به من العبادات وغيرها واما انتفاء الدلالة السمعية الا مع علم الوجه فلما تقدم في البحث الرابع واعلم ان جماعة استدلوا على ان افعاله ليست على الوجوب بوجوه احدها لا دليل على وجوب مثل فعله ص علينا فيكون منفيا وهو غلط فانه لا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول الثاني دليل اتباعنا لافعاله هو قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله فاتبعوه وقد بينا ان التاسي ايقاع ما اوقعه على الوجه الذي اوقعه واتباعه انما هو مع اتحاد الوجه اعترضه ابو الحسين بان دليل التاسي والاتباع اقتضى ايقاع ما اوقعه على الوجه الذي اوقعه فمن اين ان ما لا يعلم الوجه فيه لا يجب علينا فعله فان قلتم لعدم دليل على الاتباع والتاسي سوى الايتين قلنا فالدليل الدال على عدم الوجوب فعله علينا من غير اعتبار الوجه هو عدم الدليل الاول الثالث اما ان يجب مثل فعله علينا باعتبار الوجه وهو قولنا او من غير اعتباره فيجب علينا وان علمنا انه اوقعه على وجه الندب وهو باطل بالاجماع وبدليل التاسي اعترضه ابو الحسين بتجويز ان يكون مصلحتنا ان نفعل مثل فعله واذا لم يعلم الوجه اذا عرفنا انه اوقعه لا على وجه الوجوب كان فعلنا له واجبا مفسدة ولهذا لورود التصريح بالتعبد بذلك لم يمتنع ان يقال اذا كنا لو عرفنا انه تنفل به كان فعلنا لمثله واجبا مفسدة فيجب اذا فعلناه على وجه الوجوب ونحن لا نعلم الوجه الذي اوقعه عليه ان نكون مقدمين على ما لا نامن كونه مفسدة لتجويز كونه تنفل به لانا نقول ايقاعنا الفعل على وجه الوجوب اذا لم نعلم الوجه الذي اوقعه عليه السلام هو المصلحة وان اوقعه على جهة الندب واذا علمنا ذلك من حاله فايقاعنا له على وجه الوجوب مفسدة وفيه نظر فان تجويز المصلحة لا يستلزم الوجوب وكيف يقبح المحرم لكونه مصلحة مع تجويز المخالفة التي هي مفسدة الرابع لو دل فعله على وجوب مثله علينا الدال عليه مطلقا من غير اعتبار وقت لعدم امكان ان يدل على وجوب مثله في ذلك الوقت تعيين لتعذره ولا يمكن ان يدل على وجوب مثله في ذلك الوقت لانه ليس بان يدل على ذلك اولى من ان يدل على وجوب مثله في اقرب الاوقات فظهر انه لو دل على وجوب مثله لدل عليه مطلقا فيجب اذا فعل ص فعلا ثم تركه وفعل ضده ان يدل فعله وفعل ضده على وجوبهما علينا في حالة واحدة وهو محال لا يقال ينتقض بما امرنا ص به وامسك عن الامر فانه يستلزم ان يجب علينا الفعل والضد لانا نقول امساكه عن الامر ليس مشاركا للامر به في صيغته الموضوعة للوجوب وضد الفعل مشارك للفعل في كونه فعله فقد شاركه في دلالته على الوجوب اعترض بان فعله اما ان يدل على وجوب مثله في مثل وقته فيجب علينا مثل فعله في مثل وقته وفعل ضده في مثل وقت ضده ولا امتناع في ايجاب الضدين في وقتين واما ان يدل على وجوب مثله الا في وقت معين فيلزم اذا فعل فعلا هو وضده ان يجب علينا الفعل وضده في وقتين غير معينين حتى يفعل كلا منهما في وقت الى وقت شيئا على انه ينتقض بما اذا فعل فعلا وقال انه واجب ثم فعل ضده ونص على وجوبه ايضا الخامس لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل على وجوب مثله عليه ص اعترضه بانه دعوى مجردة عن برهان فللخصم ان يقول قد دل الدليل عندي على وجوب مشاركتنا له ص في صورة الفعل ولم يدل على وجوب تكرار الفعل منه ص وينتقض بما لو نص على الوجوب فانه يجب التاسي علينا لا التكرار عليه السادس لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل على انه كان واجبا عليه والتالي

باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الشرطية انا انما نفعله تبعا له فاذا لم يدل على انه كان واجبا فاولى ان لا يدل
على انه يجب علينا مثله اعترض بانه انما يجب ان يكون دلالته على وجوب مثله علينا موقوفة على دلالته على
انه كان واجبا عليه لو ثبت انه لا يجوز ان يجب علينا مثل فعله الا اذا وقع على الوجوب وهو نفس المتنازع فلا
يجوز بناء الدلالة عليه فان قلت انما كان وجوبه علينا موقوفا على وجوبه موقوفا على وجوبه عليه لان قوله
لقد كان لكم يدل عليه قلنا هذا عدول الى دلالة اخرى وفيه وجه للعلم القطعي بان الفعل لا يجب علينا اذا كان واجبا
عليه اذا عرفت هذا فنقول جهلة العلم بالتاسي انما هو السمع لا مطلقا فيما علم الوجه فيه على ما سبق
في طريق معرفة افعاله صم اعلم ان ما يستند اليه صم مما يتعلق به التكليف مما ليس بقول ضربان فعل وترك والفعل
اما ان يختص به كالصلوة والصوم او يتعلق بغيره كعقوبة الغير والترك اما مختص به كترك الجلسة في الركعة الثانية
او متعلق بغيره كترك عقوبة الغير وترك القضاء عليه وكل واحد من هذه اما واجب او ندب او مباح لامتناع صدور
المعصية عنه وكل واحد من ذلك اما ان يكون قد امتثل فيه طريقة معروفة او غير معروفة فان كانت معروفة لنا
فاما ان تكون عقلية او سمعية وما امتثل فيه طريقة غير معروفة لنا او غير معروفة فان كانت معروفة فاما ان
تكون مبتدا لا يتعلق بشيء من الادلة او يتعلق بشيء منها وهذا الاخير اما ان يتعلق به على طريق الموافقة وهو
بيان صفة المجمل او يتعلق به لا على طريق الموافقة وهو ضربان بيان التخصيص وبيان النسخ وبيان التخصيص اما
بيان تخصيص قول او فعل وبيان النسخ اما بيان نسخ قول او فعل ولما وجب علينا التاسي بفعله وجب علينا معرفة الوجه
الذي يقع عليه فعل الرسول صم وطرق معرفة الاباحة اربعة احدها نصه صم بانه مباح الثاني وقوعه امتثالا لاية
تدل على الاباحة الثالث وقوعه بيانا لها الرابع عدم دليل على الوجه مع العلم بانه لا يذنب واصالة عدم الزائد
على الحسن ويعرف الندب بسبعة الثلاثة الاول واربعة اخرى احدها علم قصد القربة منه صم مع اصالة عدم الوجوب
الثاني ان يخير بينه وبين فعل مندوب فيعلم انه مندوب لامتناع التخيير بين الندب وغيره الثالث ان يقع قضاء
لعبادة مندوبة لاستحالة ترجيح الفرع على الاصل الثالث ان يداوم على الفعل ثم يخل به احيانا من غير نسخ فالدوام
دليل الطاعة والاخلال دليل نفي الوجوب ويعرف الواجب بالثلاثة الاول وبخمسة امور اخرى احدها التخيير
بينه وبين واجب لامتناع التخيير بين الواجب وغيره الثالث ان يكون قضاء لعبادة واجبة وفيه نظر اذ وجوب
الاداء لا يستلزم وجوب القضاء الثالث ان تقترن بالفعل امارة الوجوب كالصلوة باذان واقامة الرابع ان
يكون جزء الشرط موجبا كفعل ما وجب بالنذر الخامس ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع بين ركوعين في الكسوف
ويعرف ان فعله وتركه امتثال لدلالة بعينها بان يكون مطابقا لبعض الادلة العقلية او الشرعية التي يعرفها
ويعرف ان فعله بيان بامرين احدهما ان يقول هذا بيان ذلك الثاني ان يرد خطاب مجمل من الله تع او من
رسوله صم فعل ما يحتمل ان يكون بيانا له ولا يوجد بيان غيره مع حضور الحاجة فيعلم انه بيان والا لزم تاخير
البيان عن وقت الحاجة اليه وفي الفرق نحو ان يترك الجلسة في الركعة الثانية فتنبه به فلا يرجع فيعلم انها غير واجبة
ويعرف كون فعله او تركه نسخا للقول بان يقول ما يدل على تكرار الفعل منه او غيره ويفعل موجبه ثم يفعل ضده
او يتركه فيعلم نسخه عنه ويعرف كون فعله او تركه مخصصا لقوله بان يصدر منه قول يقتضي وجوب فعل عليه و
علينا ثم يفعل ضده في الحال او تركه فيعلم انه مخصوص من ذلك الدليل ويعرف كونهما مخصصين لفعله بان يفعل
ما يدل دليل على ادامته علينا وعليه ثم يفعل ضده في الحال او تركه فيعرف انه مخصوص والاشبه ان هذا الفعل مخصص

لما

لما دل على وجوبه فعله في المستقبل وفي التحقيق انه ناسخ واما افعاله صم المتعلقة بغيره فهي الحدود والتعزير
والقضاء على الغير فالحد والتعزير يدل على اقدام الغير على كبيرة ان كان على جهة النكال وان كان على سبيل
الامتحان لم يدل على انه الان مقيم على كبيرة واما قضاؤه على غيره وان كان من قبل الاقوال فانه يقتضي
لزوم ما قضا به لان القضاء هو الالزام قال قاضي القضاة اختلف الناس في حكمه صم بان زيدا فاضل وانه
افضل من غيره هل هو على الظاهر او على سبيل القطع فقال بعضهم بالاول والاخرون بالثاني وكذا اختلفوا في
نسبته صم زيدا الى عمرو على القولين ولم يختلفوا في ان حكمه على غيره بالذي حكم بالظاهر لا يقطع به على الباطن قال
فاما اذا قال لغيره هذا الحق عليك فان فيه الخلاف المتقدم فاذا سلك غيره شيئا ملكه في الحقيقة لان التمليك يقتضي اباحة
تصرف خاص واذا اباح انسان النبي اكل طعامه واستباح النبي صم اكله فانه لا يدل على انه مالكه قطعا للاكتفاء في
استباحة الاكل بظاهر اليد واما ترك الانكار فنقول اذا فعل واحد بحضرته صم وهو عالم به قادر على انكاره فسكت عنه فان
كان قد سبق منه الانكار وعلم من الفاعل الاصرار عليه ومن النبي صم الاصرار على قبح ذلك وتحريمه فالسكوت عنه لا يدل
على جوازه اجماعا ولا يوهم كونه منسوخا كاختلاف اهل الذمة الى كنائسهم وان لم يكن قد علم الاصرار فالسكوت يدل على نسخه
عن ذلك الشخص والا لما شاع السكوت حتى لا يتوهم انه منسوخ فيقع في محذور المخالفة ولا يجوز ان يقال انه قبيح وانما لم
ينكره لانه ظن ان انكاره غير مؤثر لان انكار النبي صم لا بد وان يؤثر وليس كانكار غيره هكذا قاله قاضي القضاة وقال
ابو الحسين انه صحيح اذا كان فاعل القبيح يعتقد نبوته فاما من يكذب به ويطرح امره صم فلا يمكن ان يقال ان انكاره لا بد
من ان يؤثر على كل حال وفيه نظر اذ قد يرجع عن تكذيبه وينقاد الى قوله فترك الانكار يوهم النسخ وان لم يكن
النبي صم قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ويعرف تحريمه فسكوته عن فاعله وتقريره عليه يدل على تسويغه خصوصا
ان وجد منه استبشار وثناء على الاستحالة السكوت عن الانكار ومع القدرة والاستبشار مع تحريم الفعل لا يقال
يحتمل انه لم ينكر عليه لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل حراما عليه او لانه علم بلوغ التحريم فلم يفد واحر
على فعله ولانه منعه مانع من الانكار لانا نقول عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار بل يجب عليه اعلامه
بتحريم ذلك الفعل لئلا يعود اليه واما اذا علم الفاعل التحريم واصر مع اسلامه فلا بد من تجديد الانكار عليه لئلا
يتوهم نسخه بخلاف عدم تجديد الانكار على اهل الذمة في اختلافهم الى كنائسهم اذ هم غير متبعين له والاصل عدم المانع
خصوصا بعد ظهور دعوته وقوة شوكته واعلم ان الشافعي تمسك في باب الحاق النسب بالقيافة بما نقله عنه صم من ترك
الانكار والاستبشار في باب القيافة لما قال محرز المدلجي حين نظر الى اقدام زيد واسامة تحت ملحفة وقد ظهرت لهم
اقدامهما ان هذه الاقدام ان هذه الاقدام بعضها من بعض ولولا القيافة وثبوت الانساب بها لانكرها ولما استبشر
بها فاورد القاضي ابو بكر بان ترك الانكار انما دل لان قول المدلجي كان موافقا للحق وكان المنافقون يغمزون في
نسب زيد واسامة طلبا لاذى رسول الله صم وكان الشرع قد حكم بالحاق اسامة بزيد وكان قول المدلجي موافقا لقول الشارع
وكان ترك الانكار لذلك من حيث انه الزام المنافقين على اصلهم الذي هو القيافة ومكذب لهم لان المنافقين يفرض
الغمز وكان اصلهم الذي هو القيافة مكذبا لهم فاستبشر والذلك ولا يدل ذلك على صحة الطريق والمقرض بان موافقة
الحق لا تمنع من الانكار واذا كان الطريق منكرا والا كان ترك الانكار موهما حقيقة الطريق وفيه نظر لانها
حكاية حال فلعله صم انكر ذلك متكررا او لانه عرف عدم قبول المنافقين منه

في التعارض بين

اقوال وافعاله الفعلان لا يتعارضان لان التعارض انما يتم مع التنافي وانما يتنافى الفعلان اذا تضادا وكان محلهما

واحد وكذا وقتهما وجوده فعل ضده في وقت واحد في محل واحد واما الفعلان الضدان في وقتين فلا يتعارضان
بانفسهما لعدم تنافي وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار دليل غيرهما بحوان يفعل ص ويعلم بالدليل انه عزم متعبد
بذلك ثم يراه عقيب ذلك قد اقر بعض الناس على فعل ضده فيعلم انه خارج منه وكذا اذا علمنا ان ذلك الفعل يلزم النبي
ص في مثل تلك الاوقات الى ما لم يرد دليل ناسخ ثم يفعل ص ضده في مثل ذلك الوقت فيعلم انه قد نسخ عنه عزمه
النسخ والتخصيص انما لحقا ما علمنا به لزوم ذلك الفعل له ص في مستقبل الاوقات وانه يلزم عزمه وانما يقال ان ذلك
الفعل قد لحقهما النسخ على معنى انه قد زال التعبد بمثله وزال التخصيص قد لحقه على معنى ان بعض المكلفين لا يلزم مثله
فاما اذا عارض قوله فاما ان يعلم تقدم القول والفعل او لا يعلم تقدم احدهما فالاقسام ثلثة الاول ان يعلم تقدم
القول فالفعل المعارض اما ان يتعقبه او يتراخى عنه وعلى التقديرين فالقول اما ان يتناولنا وله خاصة او يتناول
امته خاصة او يعمهما وعلى كل تقدير فاما ان يدل الدليل على تكرار الفعل وعلى وجوب التاسي به او يدل على التكرار
خاصة او على التاسي خاصة او لا يدل دليل على احدهما فالاقسام ثلثة وعشرون احدها ان يكون القول متقدما على
الفعل ومختصا به مثل ان يقول الفعل الفلاني واجب علي في الوقت الفلاني ثم يتلبس بضده في ذلك الوقت ولا
دليل على تكرر ولا تاسي وهو محال عند من منع من النسخ قبل الفعل لانه ليس مخصصا لايجاد المحل فيهما فيكون نسخا ومن
جوز قال الفعل ناسخ لحكم القول ولا تعلق للامة بهما اما القول فلانه منسوخ ومختص به ص واما الفعل فلعدم دليل
التاسي والتكرار والثاني ان يكون الحال كذلك ويدل دليل على تكرر الفعل الثالث او على التاسي الرابع او عليهما وحكمه
ما تقدم الا في حق الامة في الاخيرين فان حكم الفعل يتناولهم الخامس ان يكون القول خاصا بنا ولا دليل على
تكرار ولا تاس فيجب المصير الى القول دون الفعل لاختصاص الفعل به ولا يلغو الثبوت حكمه في حقه ص ولا القول
ولو صرنا الى الفعل لزم الغاء القول بالكلية السادس ان يدل دليل على تكرر الفعل دون التاسي وحكمه ما تقدم السابع
ان يدل دليل على التاسي الثامن ان يدل عليه وعلى التكرار وحكمهما في حق النبي ص ما تقدم واما في حقنا فكما في الاول يمتنع
عندنا ويجوز عند من يجوز النسخ قبل الفعل التاسع ان يكون الفعل متراخيا والقول مختص به ولا دليل على تكرر ولا
تاس يكون مقتضى القول منسوخا عنده دوننا العاشر ان يدل دليل على تكرره فكذلك الحادي عشر ان يدل دليل على
التاسي الثاني عشر او عليه وعلى التكرار وحكمهما في حقه ان يكون الفعل ناسخا واما في حقنا فالتعبد بالفعل ولا يتحقق
النسخ في حقنا لعدم تناول القول لنا الثالث عشر ان يكون القول عاما لنا وله ولا دليل على تكرار ولا تاس ولا تراخ
فان فعله مخصوص به وهو دال على انه مخصوص من القول وامته داخلة فيه قطعا الرابع عشر ان يدل على التكرار
فكذلك الخامس عشر ان يدل على التاسي السادس عشر او عليه وعلى التكرار فانهما جائزان عند من يجوز النسخ قبل
الفعل لتقضي الفعل مع دليل التاسي النسخ في حقنا قبل حضور الوقت السابع عشر ان يكون الفعل متراخيا والقول
خاص بنا ولا دليل على تكرر ولا تاس فان حكم القول ثابت في حقنا لاختصاصه بنا من غير تعدد من يلي وحكم الفعل
ثابت في حقه ولا نسخ الثامن عشر ان يدل دليل على تكرره وحكمه كذلك التاسع عشر ان يدل على التاسي العشرون
او عليه وعلى التكرار فيجب المصير فيهما الى الفعل عملا بدليل التاسي ويكون حكم القول منسوخا في حقنا ولا نسخ
في حقه ص لاختصاص القول بنا الحادي والعشرون ان يكون القول عاما لنا وله والفعل متراخ ولا دليل على تكرر
الثاني والعشرون ان كان عليه دليل وحكمهما ان يكون الفعل ناسخا لمقتضى القول في حقه دوننا الثالث والعشرون ان
يدل دليل على تاسي الرابع والعشرون او عليه وعلى التكرار وحكمهما ان يكون الفعل ناسخا لمقتضى القول في حقه وحقنا

القسم

القسم الثاني ان يعلم تقدم الفعل فالقول اما ان يتعقبه او يتراخى عنه فان كان الاول فان كان القول
خاصا به ودل دليل على تكرر الفعل والتاسي به كان القول بهم وان لم يدل دليل على تكرره ولا على التاسي
به فلا تعارض بين القول والفعل فان القول لم يرفع حكم ما تقدم من الفعل في الماضي ولا في المستقبل وقد
تمكن الجمع بين حكم القول في الفعل وان دل دليل على تكرره في حقه ص كان القول ناسخا في حقه وان دل دليل على التاسي
كان نسخا في حقنا ايضا وان كان القول متناولا لنا خاصة دل على ان حكم الفعل مختص بدون امته ان لم يدل دليل
على التاسي والا كان نسخا في حقنا وان كان عاما لنا وله دل على سقوط حكم الفعل عنا وعنه وان كان القول متراخيا
ودل دليل على التاسي والتكرار كان ناسخا لحكم الفعل عنا وعنه ولو دل على التكرار خاصة كان نسخا في حقه دوننا
وكنا متعبدين بالقول وان دل على التاسي خاصة لم يكن رافعا لحكم الفعل في حكم الماضي ولا المستقبل على ما تقدم وان
كان متناولا له خاصة فيكون الفعل منسوخا عنه دوننا ان دل دليل على التاسي والتكرار وان تناوله خاصة كان منسوخا
عنه دون امته الثالث ان يجهل التاريخ ولا يعلم تقدم احدهما فان دل دليل على التكرار والتاسي فان كان القول خاصا
به فلا معارضة بين قوله وفعله بالنسبة الى الامة لعدم تناول قوله لهم واما بالنسبة اليه فقد اختلف فيه فقال بعضهم
يجب العمل بالقول لانه يدل بنفسه من غير واسطة والفعل انما يدل على الجواز بواسطة انه ص لا يفعل الحرام ولان القول
مما يمكن التعبير عما ليس بمحسوس ومن المحسوس والفعل لا ينبئ عن غير المحسوس فكانت دلالة القول اتم ولان
القول قابل للتاكيد بقول اخر بخلاف الفعل فكان القول اولى ولان العمل بالقول مما يفضي الى نسخ مقتضى الفعل
في حقه ص دون الامة والعمل بالفعل يفضي الى ابطال مقتضى القول بالكلية والجمع بينهما ولو من وجه اولى وفيه نظر
لان الواسطة المذكورة ثابتة في القول ايضا كثبوتها في الفعل فان الفعل انما يدل بواسطة انه صلى الله عليه وآله لا يقول
الا الحق وعموم دلالة القول لا يدل على زيادة قوته في الدلالة على دلالة الفعل الخاصة وكذا قبوله التوكيد
ولان جهلنا بالتاريخ لا يوجب تقدم احدهما وتاخر الاخر ولا يعلم الناسخ وهو عليه السلام انما يتعبد بالناسخ وهو يعلمه
دوننا فلا يجوز ان يتعبد بتقديم احدهما بالنسبة اليه وقال اخرون يجب العمل بالفعل لانه اقوى في الدلالة لانه يبين
به القول والمبين اقوى في الدلالة من ذلك الغير بيانه ان جبرئيل ع بين كيفية الصلوة للنبي ص بالفعل وكذا بين ص
لامته حيث قال صلوا كما رايتموني اصلي وبين الحج بفعله حيث قال خذوا عني مناسككم وبين الشهر باصابعه حيث قال هكذا
وهكذا ولان كل من اراد الاسهل في التعليم استعان بالاشارة بيده والتخطيط ووضع الاشكال ولولا قوة دلالة الفعل لما
كان كذلك وقيل بالوقف وهو حق بالنسبة الى اعتقادنا بنسبة ما تعبدنا به ص وكذا اذا كان القول خاصا بنا او عاما لنا وله
وهنا العمل بالقول عندي اقوى من الاول لانا نعلم ان القول تناولنا واما الفعل فبتقدير ان يتاخر كان متناولا لنا
وفي تقدير ان يتقدم لا يتناولنا فتناوله لنا مشكوك فيه والمعلوم مقدم على المشكوك واعلم ان كل واحد من الثاني والثالث
مشتمل على اقسام الاول ويعرف احكامها مما تقدم هذا حكم قوله وفعله واذا تعارض في كل وجه فان تعارض من وجه دون
وجه كنهيه ص عن استقبال القبلة واستدبارها حالة الغائط والبول وجلوسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبل بيت المقدس
وذلك يحتمل ان يكون مباحا في البيوت لكل احد وله خاصة ويحتمل ان يكون نهيه عن استقبال القبلة واستدبارها عاما لكنه
في البيوت والصحاري وان يكون خاصا بالصحاري وقد اختلف في ذلك من غير تفصيل فقال الشافعي ان نهيه مخصوص
بفعله وقال الكرخي نهيه جار على اطلاقه ويختص فعله به ص وتوقف قاضي القضاة احتج الشافعي بان النهي عام
ومجموع الدليل الدال على التاسي مع كونه يستقبل القبلة في البنيان عند قضاء الحاجة اخص من ذلك النهي والخاص مقدم والمعترض

ابو الحسين بان فعله وان كان اخص لانه يفيد عام والصحاري وفعله خاص بالبيوت الا انه لا يتعدى البناء ونهيه
يتعدى الينا وايضا اذا جعلنا النهي هو المخصص كنا قد خصصنا به وحده قوله لقد كان لكم اذا كان المخصوص هو هذه الآية
وهي اعم من النفي كان تخصيصها اولى ولهم ان يقول نحن اذا خصصنا هذا النهي فانما نخصه بفعل النبي مع ما ثبت من التاسي
وبمجموعها اخص من النهي

في ماهيته لما كان اصول الفقه باحثا عن طرق الفقه التي ترجع كلها واكثرها الى الكتاب والسنة وكان النسخ متطرقا اليهما وباعتباره يخرج المنسوخ عن كونه طريقا صالحا للاستدلال ويتعين الناسخ وجب على الاصول معرفة النسخ وشرائطه حسنه والناسخ والمنسوخ والفرق بينه وبين البدا وما يلحق به وما احتج منه وما ادخل فيه وليس منه والطريق الى معرفة كون الشيء ناسخا ومنسوخا ولنبدأ بفائدة اسمه ثم نعقبه جمله ثم نذكر باقي احكامه بتوفيق الله تعالى واعلم ان اسم النسخ في اللغة موضوع للازالة والنقل والتحويل اما الازالة

في حقيقته وفيه مباحث

ففي قولهم نسخت الظل اي ازالته فيه لانه قد لا يحصل في مكان آخر فيظن انه انتقل به فقال نسخت الريح آثار القوم
واما النقل والتحويل ففي قولهم نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى كتاب آخر ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون
قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث وتداولها ونقلها من وارث الى آخر ومنه قوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون اي
ننقله الى الصحف وقد اختلف هنا فقال القاضي ابو بكر والغزالي وغيرهما انه مشترك بين هذين وقال ابو الحسين البصري
انه حقيقة في الاول ومجاز في الثاني وهو الحق عندي وقال القفال من الشافعية انه حقيقة في النقل والتحويل لنا وجوه
احدها المجاز اولى من الاشتراك على ما تقدم وقد استعمل في هذين ولم انه لغير مشترك بينهما فيكون حقيقة في احدهما
وجعله حقيقة في الاول اولى لمتابعته الثاني له في الزوال عن الاول الثاني اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم نسخت
الكتاب مجاز لان ما في الكتاب لم ينقل حقيقة واذا كان اسم النسخ مجازا كان حقيقة في الازالة لعدم استعماله فيما سواهما
وهو حجة ابي الحسين وفيه نظر لان المجاز هنا في النقل الذي هو مرادف للنسخ ولا يلزم من كونه مجازا في هذه الصورة
باعتبار مجازية النقل كونه مجازا في النقل وكون النقل كالم يتحقق لما في الكتاب كذا لا يتحقق الازالة فلو منع من كونه
في النقل حقيقة منع من كونه في الازالة حقيقة نعم انه يبطل الاستدلال بهذا المثال على كونه حقيقة في النقل واعترض ايضا
بان اطلاق اسم النسخ في الكتاب ان كان حقيقة بطل كلامكم وان كان مجازا امتنع ان يكون التجوز مستعارا من الازالة لانه
عين الدلالة لانه تشبيه الازالة فلا بد من استعارته من آخر وليس الا النقل فكان مستعارا منه ووجه استعارته منه ان
تحصيل مثل ما انه في المنسوخ في المنقول اليه يجري مجرى نقله وتحويله وكان منه بسبب من اسباب التجوز واذا كان مستعارا
من النقل كان اسم النسخ حقيقة في النقل لان المجاز لا يتجوز به فيغير الاجماع اهل اللغة سلمنا انه مجاز في نسخ الكتاب
لكنه ليس مجازا في نسخ المواريث وغيرها الثالث يطلق على الازالة اسم النسخ والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان حقيقة
في الازالة لم يكن حقيقة في النقل دفعا للاشتراك واعترض بان وصف الريح بانها ناسخة وكذا الشمس مجاز لان المزيل
هو الله تعالى واذا كان مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله وبالمعارضة فان النسخ قد اطلق على النقل
والتحويل والاصل حقيقة فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك والجواب عن الاول بوجهين احدهما لا يمتنع ان
يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث انه فعل السبب المؤثر وهو الشمس والريح المؤثرة في تلك الازالة ويكونان ايضا
ناسخين لاختصاصهما بذلك التاثير الثاني اهل اللغة انما اخطئوا في اضافة النسخ الى الشمس والريح ونحن انما تمسكنا
باطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لا باسنادهم الى غير الله وعن الثاني ان النقل اخص من الزوال لان وجود النقل
يستلزم عدم صفة وحصول اخرى عقيبها فاذا مطلق العدم اعم من عدم تحصيل عقيبه شيء آخر فاذا دار اللفظ

بين

بين العام والخاص كان جعله حقيقة في العام اولى واعترض بمنع كون الازالة اعم لان النقل كما استلزم
اعدام صفته وتجدد اخرى كذا الازالة لانها الاعدام وهو يستلزم زوال صفة وجود وتجدد صفة العدم
وهو متغايران مهما ابتعت احدهما تخلفت الاخرى واذا تباينا عموما وخصوصا فلا اولوية وبالجملة فالبحث
في ذلك راجع الى اللغة

في حده اختلف الناس في حده فقال القاضي ابو بكر وارتضاه الغزالي
انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه فقولنا
الخطاب يشمل اللفظ والمعنوي والمفهوم ويجوز النسخ بجميع ذلك فهو اولى من قولنا النص وقولنا على ارتفاع
الحكم ليتناول الامر والنهي والخبر وقولنا بالخطاب المتقدم ليخرج ابتداء الاحكام لان ابتداء ايجاب العبادات
في الشرع يزيل حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب وقولنا لولاه لكان ثابتا لان
حقيقة النسخ هو الرفع وانما يكون رافعا لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه لبقي وقولنا مع تراخيه عنه لانه لو اتصل
به كان بيانا لا نسخا واعترض من وجوه احدها الخطاب الدال على الارتفاع ناسخ للحكم لا نسخ له فان النسخ هو
الارتفاع لا ما به الارتفاع اعني الرافع بينهما فرق وقد اجيب بان النسخ هو الرفع الذي هو الفعل لا الارتفاع الذي
هو الانفعال والرفع هو الخطاب الدال على الارتفاع لان الرفع الذي هو الفعل صفة الرافع وذلك هو الخطاب
فيه نظر فان الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى واللفظ دليل عليه والنسخ مغاير للفظ الذي اسند اليه النسخ مجازا الثاني
الناسخ قد يكون فعلا كما اذا فعل صلى الله عليه وسلم فعلا وعلمنا بالضرورة انه قصد به رفع ما كان ثابتا فانه نسخ وليس بخطاب لا يقال
الناسخ في الحقيقة هو الخطاب الدال على وجوب متابعته في فعله صلى الله عليه وسلم لانا نقول لو لم يوجد لفظ دال على وجوب المتابعة
ثم فعل ووجدت قرائن بعيد العلم بان غرضه ازالة الحكم الذي كان ثابتا فانه يكون نسخا اجماعا مع انتفاء الخطاب في هذه
الصورة واجيب بان فعله صلى الله عليه وسلم ليس نسخا لانه مبلغ عنه تعالى ففعله دليل على الخطاب الدال على نسخ الحكم لا نفس الفعل
هو الدال على الارتفاع وفيه نظر فانا نسمي الناسخ كل خطاب وقع حكما اما بالذات او بالتبعية ولهذا يجوز نسخ الكتاب
والسنة بالسنة والكتاب وبالعكس الثالث اذا اختلف الامة على قولين سوغت للعامي الاخذ بايهما شاء فاذا اجمعت
بعد ذلك على احد القولين تعليل الآخر فهذا الاجماع الثاني خطاب نسخ جواز الاخذ بايهما كان مع ان الاجماع
لا ينسخ ولا ينسخ به وعلى الجواب بان ما ذكره حد مطلق النسخ لا الجائز منها واجيب بان الحكم غير مستند الى قول
اهل الاجماع بل الى الدليل السمعي الموجب لاجماعهم على ذلك الحكم ويضعف بما تقدم الثالث كون النسخ رفعا باطل
على ما يأتي فلا يجوز اخذه في الحد الرابع قوله بالخطاب المتقدم خطأ لان المرتفع لو ثبت بفعله صلى الله عليه وسلم لكان رافعه
ناسخا الخامس قوله متراخ عنه زيادة مستغنى عنها فان قوله على وجه لولاه لكان ثابتا يغني عنه لان ذكر التراخي
انما وضع احترازا عن الخطاب المتصل كالاستثناء والشرط والغاية وفي الحد ما يدفع النقض بذلك وهو ارتفاع الحكم
والخطاب المتصل بالخطاب الاول في هذه الصور ليس رافعا لحكم الخطاب المتقدم في الذكر بل هو مبين ان الخطاب المتقدم
لم يرد الحكم فيما استثنى وفيما خرج عن الشرط والغاية والتقييد بالرفع يدفع النقض بالخطاب الوارد بما يخالف حكم
الخطاب المتقدم اذا كان حكمه موقتا من حيث ان الخطاب الثاني لا يدل على ارتفاع حكم الخطاب الاول لانتهائه
لانتهاء وقته وقال الجويني النسخ اللفظ الدال على ظهور انتفاء الشرط دوام حكم الاول ويضعف بان اللفظ
دليل النسخ لا نفسه ولا يطرد فان لفظ العدل في نسخ حكم كذا ليس بنسخ ولا ينعكس لانه قد يكون بفعله صلى الله عليه وسلم ثم حاصل
اللفظ الدال على النسخ لانه من الشرط بانتفاء النسخ وانتفاء انتفاء حصوله وقالت الفقهاء انه النص الدال

على انتهاء مدة الحكم الشرعي مع التاخي مع موروده ويرد ما تقدم من ان النص دليله وعلم انه طرأ دواله نعكاس
كما سبق واعلم ان القايل بان النسخ هو الرفع بل ما دل عليه هو ان يؤمن الرفع لكون الحكم قديما والتعلق قديما فانتهاء
امد الوجوب ينافي بقائه عليه وهو معنى الرفع وان هو بيان انه تعلق المستقبل لزمهم منع النسخ قبل الفعل كما هو مذهب
المعتزلة وان كان كونه بيان امد لا يرتفع تعلق المستقبل المظنون استمراره فلا بد من فعاله زواله وقالت المعتزلة النسخ
اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه كان ثابتا ويرد على ما تقدم على حد القاضي
والمقيد بمرة واحدة مدة العمر ثم ينسخ فان اللفظ الدال عليه لا يكون دالا على ان مثل الحكم الثابت بالخطاب المتقدم
زائل على وجه لولاه لكان مثل ثابتا لانه يكون هو بعينه ثابتا لا مثله وقال قوم النسخ ازالة الحكم بعد استقراره واعترضه
ابو الحسين بان استقرار الحكم هو كونه مرادا فازالته بعينه بداء وقيل انه ازالة مثل الحكم بعد استقراره وهذا يلزم عليه
ان يكون متى زال الحكم بالعجز ان يكون زواله نسخا وقيل انه نقل الحكم الى خلافه ويلزم ان يكون نقل الحكم الى خلافه
بالشرط والغاية والعجز نسخا والاولى ان النسخ هو رفع الحكم الشرعي بطريق شرعي متاخر فخرج المباح بالاصل والرفع
بالنوم والغفلة لان الرفع بالعقل والحكم المقيد بوقت مثل صل الى وقت هذا والمخصصات المتصلة كالشروط والاستثناء
واعترض بان الحكم خطابه تع وهو قديم فلا يصح رفعه والجواب انه عندنا لان الحكم عندنا حادث واعتذر بعض
الاشاعرة بان المراد بالحكم هنا ما يحصل على العبد بعد ان لم يكن وهو تعلق الخطاب بافعال المكلفين تعلق التنجيز لا التعلق
المعنوي ولهذا قال الوجوب المشروط بالعقل غير ثابت عند انتفائه ولا شك في ان العقل حادث فيكون الوجوب حادثا
ولانا نقطع بانه اذا ثبت تحريم شيء بعد ان كان واجبا انتفى ذلك الوجوب وهو المعنى من الرفع لعدا ان يعلم ان رفع
الخطاب المتعلق انما يكون برفع تعلق الخطاب لا برفع نفس الخطاب وفيه نظر فان الحكم لا يعقل الا متعلقا فحدوث
الذي هو لازم لستدعي حدوث ملزومه في النسخ رفع او بيان ذهب القاضي ابو بكر الى ان النسخ رفع وعني
بذلك ان خطابه تع بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي حكمه لكن زال لطريان الناسخ وقال الاستاد ابو اسحق
انه بيان انتهاء مدة الحكم على معنى ان الخطاب الاول انتهى بذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر لا تاثير له في زوال
الاول احتج القاضي بان النسخ لغة الازالة فيكون في الشرع كذلك لاصالة عدم التغيير وايضا الخطاب قد كان
متعلقا بالفعل وذلك التعلق ان عدم لانه استحال وجوده فلا بد من مزيل وليس الا الناسخ اعترض بان التمسك
بالالفاظ لا يعارض الادلة العقلية وكلام الله تعالى عنده كان متعلقا من الازل الى الابد باقتضاء الفعل الى وقت
النسخ والمشروط بعدم شرطه فلا يفتقر في زواله الى مزيل اخر واحتج ابو اسحق بوجوه احدها الناسخ طارد مضاد
للمنسوخ المتقدم وليس زوال الباقي بطريان الحادث اولى من ارتفاع الطاري لاجل بقاء الباقي ويستحيل وجودهما
معا وكذا عدمهما اذ سبب عدم كل واحد وجود صاحبه فلو عدما معا لوجدا معا وهو باطل بالضرورة لا يقال
الحادث اقوى من الباقي لكونه متعلق السبب بخلاف الباقي لاستغنائه عن السبب والا لزم تحصيل الحاصل
او خلاف الفرض ولان الحادث جاز ان يكون اكثر من الباقي ولان عدم الطاري بالباقي يستلزم الجمع بين النقيضين
وهو وجود الطاري وعدمه رفعه لانا نقول كما ان الحادث متعلق السبب فكذا الباقي لامكانه وهو المحوج الى
العلة فوجوده يستدعي وجود علة الحاجة والثانية في التبعية وهي حادثة فيحتاج الباقي اليها وايضا الباقي اما
ان يحصل له حالة البقاء امر زائد على ما كان حاصلا له حالة الحدوث او لا فان كان الاول كان ذلك الزائد حادثا
فهو لحدوثه ثانيا ويا الضد الطاري في القوة واذا استويا امتنع الترجيح من غير مرجح واذا امتنع عدم كيفية الباقي
امتنع

امتنع عدمه قطعا وان كان الثاني وهو ان لا يحصل زائد كان قوته حالة البقاء مساويه لقوة الحادث فيمتنع الرجحان
وفيه نظر لجواز ان يتجدد الضعف ويمتنع اجتماع الامثال ونحن لا نقول الطاري يوجد وبعدم حالة وجوده بل الباقي
بمنعه من الحصول في الوجود واعترض بمنع عدم الاولوية اذ العلة التامة لعدم الشيء ينافي وجوده وبالعكس ولولا في
الاولوية لا متنع حدوث العلة التامة لعدم الشيء والا لوجوده وفيه نظر فان ابا اسحق انما حكم بعدم الرفع لكون التنافي
حاصلا من الطرفين فليس تعليل احدهما بالاخر اولى من العكس نظرا الى التنافي ولا دليل غيره للاصل فامتنع الحكم بالرفع
الثاني طريان الحكم الطاري مشروط بزوال المتقدم فلو كان زوال المتقدم معللا بطريان الطاري لزم الدور واعترض
بمنع انه مشروط ولا يلزم من منافات الشيء لغيره كون وجوده مشروطا بزواله كالعلة مع عدم المعلول وفيه نظر بانا
لم نستدل بالمنافات على كون الطاري مشروطا بزوال المتقدم بل الطاري مشروط بمحل يطرء عليه وليس كل محل صالحا
لان يحل فيه كل عرض بل لا بد في كل عرض من محل خاص به قابل له فانما يكون قابلا له اذا خلا عن المقابل له في هذه الحيثية
شرطنا في الطاري زوال السابق والمعترض توهم الاشتراط لمجرد المنافات ولم يتفطن الوجه فيه الثالث حدوث
الطاري ان كان حالة كون الاول معدوما لم يؤثر في عدمه لاستحالة اعدام المعدوم وان كان حال كونه موجودا اجتمعا
في الوجود فلا يتنافيان فلا يرفع احدهما الاخر وليس كذلك كالكسر مع الانكسار لان الانكسار عبارة عن زوال التاليف
التاليفات عن اجزاء الجسم والتاليفات اعراض غير باقية فلا يكون الكون في الثاني اعترض بان اثبات العدم ليس
اعدام المعدوم كما ان اثبات الوجود ليس ايجاب الموجود على معنى تحصيل الحاصل الا ولعل هو ان يوجد مع عدمه ولا
يلزم من ذلك اعدام المعدوم وانما يلزم ان لو لم يكن هو المعدوم اما اذا كان هو المعدوم والمعدوم المثبت للعدم كما
ان الموجود هو المثبت للوجود ولا يلزم اعدام المعدوم والتحقيق ان نقول ان عنيت المعية الذاتية لم يكن حدوث
الطاري حالة عدم الزائل ولا يلزم الاجتماع في الوجود وان عنيت الزمانية لم يلزم انتفاء التاثير كالعلة
مع المعلول الرابع كلامه قديم فلا يجوز رفعه والاعتذار بان الموضوع تعلق الخطاب باطل لانه ان لم يكن ثبوتيا
استحال رفعه وازالته وان كان فان كان حادثا فالمحل للحوادث وان كان قديما لزم عدم القديم وفيه نظر فان التعلق
صفة الحكم فتتقوم به لا بغيره والحكم صفة الله تع عندهم فتتقوم به والقائم بالقائم بالشيء قائم بذلك الشيء وهذه الوجوه
اقوى الاوما للقاضي من غير لانه هو الذي عول عليها في امتناع اعدام الضد بالضد والقول بكون النسخ رفعا هو
نفس القول بالاعدام بالضد الخامس علمه تع ان تعلق باستمرار الحكم ابدا استحال نسخه والا لزم انقلاب علمه جهلا وان
تعلق باستمراره الى الوقت المعين بطل القول لانه تعالى علم عدم بقائه الا الى ذلك الوقت فيستحيل وجوده بعده الاستحالة
انقلاب علمه واذا كان امتنع الوجود بعد ذلك استحال ان يقع بمزيل لان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا بغيره
وهذه حجة الجويني واعترض بجواز ان يتعلق علمه تعالى بعدم بقاء الحكم الا الى ذلك الوقت لطريان الناسخ واذا علم
زواله بالناسخ لم يقدح في تعليل زواله بالناسخ كما انه تع علم وجود العالم وقت وجوده فيجب وجوده ولا يقدح الواجب
في افتقاره الى المؤثر لانه علم انه يوجد في ذلك الوقت بذلك المؤثر في الفرق بين النسخ والبدا هو الظهور
يقال بدا الناس والقوية اذا ظهر بعد خفائه وليس الامر والنهي من البدا في شيء لكنهما قد يدلان عليه وذلك بان يتحد
الامر والنهي في جميع ما يتعلقان به فيكون الامر واحدا وكذا المامور به والزمان والوجه ولما كان النسخ تتضمن الامر بما
نهي عنه والنهي بما امر به وحصل الوهم لبعض الناس بان المصلحة والمفسدة لا زمان لا يتعاقبان على فعل واحد ظن
ان الامر بعد النهي وبالعكس انما يلزم لخفاء المصلحة اولا وظهورها ثانيا ولما خفي الفرق بين النسخ والبدا على بعض

البعود منعوا من النسخ كما امتنع البدا عليه تع والفرق ظاهر فان شرائط البدا اذا اختل بعضها انتفى البدا دون النسخ
والنسخ جائز على الله تع لان حكمه تابع للمصالح وهي مما تتغير بتغير الازمان والاشخاص والاحوال فيتعين الحكم
ح وهو معنى النسخ والبدا لا يجوز عليه لان امره ونهيه اذا اتحد متعلقا من كل وجه دل على الجهل وعلى فعل القبيح و
هما محالان في حقه تعالى

في الفرق بين التخصيص والنسخ

التخصيص والنسخ مشتركان في ان كل واحد منهما مخصص الحكم لبعض ما تناوله اللفظ لغة الا ان بينهما فرقا وقد ذكروا الفرق بينهما من وجوه عشر احدها ان التخصيص يبين ان الخارج به عن العموم لم يرد المتكلم بلفظه الدال عليه والنسخ يبين ان الخارج به لم يرد التكليف به وان كان اراد بلفظه الدال عليه وفيه نظر لما تقدم من قبح الخطاب بدون ما يدل على نسخه اجمالا وتفصيلا الثاني التخصيص لا يرد على الامر بمامور واحد والنسخ قد يرد على الامر بمامور واحد وفيه نظر لمنع ورود النسخ في واحد النسخ لا يكون في نفس الامر الا بخطاب من الشارع بخلاف التخصيص لجوازه بالقياس وغيره من الادلة السمعية الرابع الناسخ لا بد وان يكون متراخيا عن المنسوخ بخلاف المخصص فانه يجوز ان يتقدم العام وان يقارنه وان يتاخر عنه الخامس التخصيص لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقا في مستقبل الزمان لانه يبقى معمولا به فيما عدا صورة التخصيص بخلاف النسخ فانه قد يخرج الدليل المنسوخ حكمه عن العمل به في مستقبل الزمان بالكلية عندما اذا ورد النسخ على الامر بمامور واحد وفيه ما تقدم من النظر السادس يجوز التخصيص بالقياس ولا يجوز النسخ وهو راجع الى ما تقدم السابع النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بخلاف التخصيص الثامن يجوز النسخ شريعة بشريعة ولا يجوز تخصيص شريعة بالاخرى التاسع العام يجوز نسخه حتى لا يبقى منه شيء بخلاف التخصيص العاشر التخصيص اعم من النسخ فان النسخ تخصيص الحكم ببعض الازمان والتخصيص قد يكون باخراج بعض الازمان وقد يكون باخراج بعض الاعيان وبعض الاحوال واعترض بان ما ذكر من صفات التخصيص الفارقة بينه وبين النسخ ان ثبت دخولها في مفهوم التخصيص او كانت لازمة خارجة لا وجود لها في النسخ فلا يكون التخصيص اعم من النسخ لوجوب صدق الاعم مع جميع صفاته اللازمة لانه على الاخص وذلك مما لا يصدق على النسخ تخصيصا وكذا والا فلغا نعم ان يقول ما ذكره من الصفات الفارقة بين النسخ والتخصيص وانما هي (٢ تخصيصاً) فروق بين انواع التخصيص وليست من لوازم مفهوم التخصيص بل التخصيص اعم من النسخ ومن جميع الصور المخصوصة

في جواز النسخ وفيه مباحث الاول في شرائط النسخ

شرائط النسخ قسمان منها ما هو متفق عليه ومنها ما هو مختلف فيه وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون بوصف النسخ نسخا او لصحته او لحسنه اما شرائط الوصف فان يكون بالحكمان الناسخ والمنسوخ شرعيين فان العجز مزيل التعبد الشرعي والشرع مزيل حكم العقل ولا يوصف هاتان الازالتان بانهما نسخ وان يكون الناسخ منفصلا من المنسوخ اما في الجملة او التفصيل فان المتصل كالغاية لا يكون ناسخا بل المنفصل اما اجمالا او تفصيلا كقوله تع جل ثناؤه فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا فلما دل الدليل على تفصيل هذا السبيل ثبت اسم النسخ وليس من شرط اسم النسخ ان يكون الكلام المنسوخ متناولا للفظ المنسوخ فان الامر لا يفيد التكرار فلو امر الله تع بالفعل ثم دل الدليل على التكرار ودل دليل على دفع بعض المرات كان رفعه نسخا واما شرط الصحة فهو ان يكون ازالة الحكم الفعل دون نفس الفعل وصورته فان صورة الفعل الذي بيت المقدس لا يصح ازالتها بالادلة الشرعية فانما ادلة الشرعية دلت على زوال وجوبهما وليس من شرط الصحتان يكون شايعا في جملة من المكلفين وليصح ان يكون الحكم المنسوخ لم يتوجه حسنه الا الى مكلف واحد واما شرط الحسن فان لا يكون ازالة لنفس ما تناوله التعبد على الحد الذي تناوله بل لا بد ان يزيل التعبد بمثله في وقت اخر وعلى وجه اخر ولهذا لا يحسن نسخ الشيء قبل وقته ولا نسخ

ما لا يجوز ان يتغير وجهه كالمعرفة ان كونها لطفا لا يتغير ولا ينسخ قبح الجهل لعدم تغيره ويحسن نسخ قبح بعض الالام وحسن بعض المنافع ويشترط تمييز الناسخ من المنسوخ عند المكلف وقد ربت عليه

في جواز النسخ

اتفق المسلمون على جواز النسخ عقلا وهو قول ارباب الشرائع الا بعض اليهود واتفقوا على وقوعه سمعا الا ما نقل عن ابي مسلم ابن بحر الاصفهاني فانه انكره سمعا وجوزه عقلا وحكي عن بعض اليهود ايضا وعن بعضهم جوازه عقلا ووقوعه سمعا لنا على الجواز ان افعاله تع اما ان تكون معللة بالاغراض والمصالح والحكم اولى وعلى التقديرين فالجواز ظاهر اما على راي النافين كالاشاعرة فانه يفعل ما يشاء كيف يشاء ويقيد ويبدل على حسب ارادته ومشيته فلا استبعاد من ان يامر بشيء وينهى عنه لنا وان نسبتهما اليه تع واما على راي المعتزلة فان المصالح تتغير بتغير الازمنة كما يتغير بتغير الاشخاص وكما جاز ان يامر زيدا بشيء وينهى عمرا عنه في وقت واحد كذا جاز ان يامر زيدا به في وقت به وينهاه عنه في اخر ايضا فلما جاز ان يقول تمسكوا بالسبت ما عشتم الا السبت الفلاني جاز ان يقول تمسكوا بالسبت ما عشتم ما لم انسخه عنكم والعلم بذلك قطعي ولهذا اختلف الازمنة في وقوع العبادات فيها فبعضها يجب وقوع العبادة فيه وبعضها يجوز وبعضها يحرم وقد خص الشارع كل زمان لعبادة غير عبادة الزمان الاخر كاوقات الصلوة والحج والصوم ولولا اختلاف المصالح باختلاف الاوقات لما كان كذلك وعلى الوقوع وجوه احدها الادلة القاطعة على نبوة نبينا محمد صلعم فانه وانما يصح مع القول بالنسخ الثاني اجماع الامة على وقوع النسخ كما في الاستقبال الى الكعبة الناسخ لاستقبال الى بيت المقدس والاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام الناسخ للاعتداد بالحول وغير ذلك من الايات والثالث قوله تع ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وجه الاستدلال ان التمسك بالفتاوي ان توقف على صحة النسخ عاد الامر الى نبوته صلعم لا يصح الا مع القول بالنسخ وقد صحت نبوته فيصح النسخ وان لم يتوقف تمسكنا بالاية واعترض بان لو ميته لشيء غيره لا يقتضي وقوعه ولا صحة وقوعه ولنا على اليهود وجوه احدها ورد في التورية ان الله تع قال لنوح ع عند خروجه من الفلك اني جعلت لك كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم على موسى وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوانات الثاني ورد في التورية ان الله تعالى امر آدم ان يزوج بنات من بنيه وقد حرم ذلك في شريعة من بعده الثالث لا شك في تجدد ايجاب او حظر بعد ان لم يكن وهو ناقل عن حكم الاصل الذي هو الاباحة اما لحكمة تجددت ومصلحة حضرت او لا لذلك على اختلاف الرايين فجاز ان يجدد الخطاب او حظر ينقل عن حكم اخر عن حكم الاصل لاحد الاعتبارين الرابع اباح السبت ثم حرمه وجوز الختان ثم اوجبه واعترض بانهما ناقلان عن حكم الاصل فلا يكون ناسخا وفيه نظر فان التقدير انه اباح والاباحة وان كانت هي الاصل الا انه لا ينافي حكم الشارع فرفعها يكون نسخا واحتج منكروا النسخ عقلا بان الفعل وان كان حسنا قبح النهي عنه وان كان قبيحا قبح الامر به والجواب ما تقدم من جواز كون الفعل مصلحة في وقت ومفسدة في اخر فيامر به في وقت علمه بكونه مصلحة فيه وينهى عنه في وقت كونه مفسدة كما انه تعالى ان مرض زيدا وفقره مصلحة له في وقت فيفعل ذلك به وان كان عاقبته وغناه مصلحة في اخر فيفعل به ذلك واحتج منكروه شرعا بوجوه احدها ان شرع موسى فاما ان يكون قد دل على دوامه او لا فان كان الاول فاما ان ينضم اليه ما يدل على انه سينسخ او لا والاول باطل اما اولا فللتنافي بين النصين على الدوام وعلى عدمه واما ثانيا ولانه لو كان لنقل متواترا كما نقل شرعه لانه كيفية فيه واذا نقل الاصل

وجب نقل الكيفية والايجاد في شرعنا ان ينقل اصله دون نقل كيفية وردت وح ينتفي دليل القطع بدوام
شرعنا وهو محال ولانه من الوقايع الشرعية التي تتوفر الدواعي على نقلها لما فيها من التخفيف بسقوط
التكليف ولو كان كذلك لنقل متواترا ولكان العلم بتلك الكيفية كالعلم باصل الشرع حتى يكون علمنا بان موسى
عهد على ان شريعته سينسخ كعلمنا باصل شرعه ولو كان كذلك لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه وحيث نازعوا دل
على انه ع لم ينص على الكيفية وان لم ينضم اليه ما يدل على انه سيصير منسوخا فيستحيل ان ينسخ والا كان تلبيسا اذ
ذكر لفظ يدل على الدوام مع انه غير مراد عين التلبيس ولتطرقه في شرعنا لانتفاء طريق الى العلم بانتفاء نسخه
ح لا تقصى ما في الباب ان الشارع نص على تابيد هذه الشريعة وانها لا تنسخ لكن ذلك ثابت ايضا في شريعة موسى ع
مع تحقق النسخ فجاز في شرعنا ذلك وهو محال ولا ينبغي الوثوق بوعده ووعيده مع تجويز مخالفة الظاهر والاجماع
لا يفيد بيان دوامه لانه انما يعرف كونه دليلا بآية او حديث وانما يدلان لو اوجبنا لفظهما على ظاهرهما
فاذا جوزنا خلافه انتفى دليل الاجماع ولا تواتر لانتهائه الى قوله ص شريعتي مؤبدة غير منسوخة ومعناه لكنه
لعله اراد شيئا يخالف ظاهرها وان لم يكن تابيدي دوام شرع موسى ع ولا انقطاعه اقتضى الفعل مرة واحدة
لما تقدم من ان الامر لا يقتضي التكرار وهو باطل اما اولا فللاجماع على دوام شرعه الى ظهور عيسى ع واما
ثانيا فلا يحتاج الى نقل النسخ الثاني تواتر النقل عن موسى ع قال تمسكوا بالسبت ابدا وقال تمسكوا بالسبت ما
دامت السموات والارض والتوراة حجة ولا قول موسى ع الثالث نسخ ما امر به اما ان يكون لحكمة ظهرت لم تكن
ظاهرة حال الامر وهو قول بالبداء او لا لحكمة ظهرت فيكون عبثا وهو قبيح على الحكيم الرابع لو جاز نسخ الاحكام الشرعية
باعتبار اختلاف الاوقات في المصلحة والمفسدة لجاز نسخ ما وجب من الاعتقادات في باب التوحيد والعدل وغير
ذلك والتالي باطل بالاجماع الخامس الحكم المنسوخ اما ان يكون موقتا فلا يعقل النسخ لانتهاء الحكم بانتهاء مدته
او مؤبدا فيستلزم الجهل لاستلزامه اعتقاد المكلف دوام الحكم عليه وتابيده والجهل قبيح وان ينتفي طريق معرفة
التابيد بتقدير ارادة التابيد وذلك يوجب عجزه تع عن تعريفنا بابتداء الحكم وهو محال السادس لو جاز رفع
الحكم بعد وقوعه فاما ان يكون رفعه قبل وجوده ولا يتصور رفع ما لم يوجد او بعد عدمه وارتفاع المعدوم
محال او حال وجوده وهو جمع بين النقيضين السابع الفعل ان كان طاعة استحال النهي عنه وان كان معصية استحال
الامر به الثامن ان كان مرادا فقد صار بالنهي حرجا مكروها وان كان مكروها فقد صار مرادا واعترض مانع النسخ
من المسلمين على الادلة على الوقوع بمنع توقف نبوة محمد ص على النسخ لجواز ان يكون موسى ع وعيسى ع امرا باتباع
شرعهما الى ظهور ص فح يزول التعبد بشرعهما ويثبت التعبد بشرع محمد ص من غير نسخ ولهذا قد ورد عن
موسى وعيسى ع البشارة بمحمد ص في القرآن وعلى الثاني بمنع الاجماع مع ظهور الخلاف والجواب عن الاول ان المسلمين
اتفقوا على انه تع بين شرع موسى ع بلفظ يدل على الدوام لكن اختلفوا فقال ابو الحسين وجماعة لكن يجب ان يذكر
معه ما يدل على انه سيصير منسوخا في الجملة ازالة للتلبيس ومنعه اخرون وقد تقدم اذا ثبت هذا فنقول على اختيار
ابي الحسين يجوز ان يكون انه تع قد بين على سبيل الاجمال ان شرعه سينسخ وقد نقل في القرآن وفي التورية
ايضا سلمنا لكن لم لا يجوز ان ينقله اهل التواتر لاجماله فلذلك لم يشتهر اهل شريعته لا يقال اذا وصل اصل
الشرع الى اهل التواتر دون المخصص او وصلا اليهم ولم ينقلوه كما نقلوا الاصل جاز مثله في شرعنا فينتفي القطع
بدوام شرعنا مع هذا التجويز بل لعل محمدا ص نسخ الصلوات الخمس وصوم رمضان ولم ينقل وان انتفى هذا الاحتمال

بطل النسخ لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان في اليهود من العدد من يحصل العلم بقولهم في كل عصر وليس كذلك
فان بخت نصر استاصلهم وانقطع تواترهم فلا جرم انقطعت الحجة بقولهم سلمنا فان نقلته بلغوا حد
التواتر في كل عصر ولم يجز الاخلال بشيء مما ابلغوه الى حد التواتر وعلى اختيار الباقين نمنع كونه ملبسا
بل هو كانزال المتشابهات على ما سبق وعن الثاني بوجوه احدها نمنع ان موسى ع قال ذلك وتواتر اليهود
انقطع وقد نسب وضع هذا القول الى ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من محمد ص لما ظهر من استهزائه بالدين
ولهذا لما اسلم احبارهم مثل كعب الاحبار وابن سلام ووهب بن منبه وغيرهم ممن كانوا اعرف من غيرهم بالتورية
لم يذكروا ذلك ولو كان حقا لعارضوا به النبي الثاني سلمنا صحة النقل لكن لفظ التابيد قد جاء في التورية للمبالغة في
طول الزمان دون الدوام فانه قال في العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فلتثقب اذنه
ويستخدم ابدا وقال في البقرة التي امرهم بذبحها يكون ذلك سنة ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وامرهم في
قصة اخرى دم الفصح بان يذبحوا الحمل ويأكلوا لحمه ملهوجا ولا يكسروا منه عظما ويكون لهم هذا سنة ابدا ثم زال التعبد
بذلك وقال في السفر الثاني قربوا الي كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لاحقابكم وهذه الصورة
وجدت الفاظ التابيد من غير دوام وكذا ما ذكرتموه الثالث قال قاضي القضاة الامر بالفعل لا يقتضي الدوام لعلمنا ان
التكليف منقطع ولهذا لا يفهم من قول القائل لغيره لازم غريمك ابدا واحبسه ابدا واعترضه ابو الحسين بان التابيد يفيد
الدوام في الاوقات كلها وانما يخرج ما بعد الموت والعجز عن الخطاب لدلالة ما عداهما على ظاهرها كما لو قال افعل في
كل الوقت الا ان تعجز وتموت حسب ما نقوله في الفاظ العموم كلها وفيه نظر فانا نعلم ان التكليف كما ينقطع بالموت والعجز
كذا ينقطع بالنسخ فاذا اقتضى الاول الخروج عن الدلالة اقتضاه الثاني وح لا منافاة بين كلام موسى وبين النسخ
كما لا منافاة بينه وبين الموت والعجز وعن الثالث ان النسخ ليس لحكمة ظهرت بل لتجدد بتجدد الوقت وقد كانت معلومة
في الازل ولم تكن حاصلة بعدم وقتها وعن الرابع ان النسخ لا يرد على جميع الاحكام بل على ما يقبل التبديل والتغير
على ما ياتي والاصل في ذلك ان اعتقاد التوحيد وكل ما يستند معرفته الى العقل فان وجوبه ثابت بالعقل عند
المعتزلة ونمنع نسخ ما يثبت وجوبه عقلا لان الشارع لا ياتي بما يخالف العقل ولان الاحكام الشرعية انما هي الطاف
في الواجبات العقلية ومقربة اليها فلا تكون ناسخة لها وعند الاشاعرة يجوز نسخه ومنعوا الاجماع لان العقل يجوز
ان لا يرد الشارع بوجوبه ابتداء فضلا عن نسخه بعد وجوبه وعن الخامس بالمنع من عدم قبول الموقت النسخ فانه جائز
عند الاشاعرة كما لو قال صم رمضان هذه السنة ثم ينسخه في شعبان واما على راي المعتزلة فنمنع عدم قبول التابيد
النسخ ولا جهل اما عند ابي الحسين فلوجوب اقتران اللفظ بما يدل على النسخ اجمالا واما عند غيره فان دلالة الخطاب
على التابيد لا يستلزم التابيد مع القول بجواز النسخ فاذا اعتقد المكلف التابيد فالجهل انما جاءه من قبل نفسه لا من
مقتضى الخطاب بل الواجب اعتقاد التابيد بشرط عدم الناسخ سلمنا افضاءه الى الجهل في حق العبد لكن عند الاشاعرة
انه لا يقبح منه تع شيء سلمنا قبحه اذا اشتمل على مصلحة زائدة على مفسدة جهله من زيادة الثواب باعتقاد الدوام
والعزم عليه والانقياد له وامتثال حكمه تع والامر والنهي ولا يلزم تعجيزه تع لجواز ان يخلق فينا العلم الضروري
بدوامه وعن السادس بان فيه نظرا فان الرفع ان عني به نفي الاثر فهو مقابل العدم وان عدم عني به الاعدام فهو
متقدم بالذات على العدم كما تقدم العلة على المعلول قيل وانا ان اطلقنا لفظة الرفع في النسخ انما نريد به امتناع
استمرار المنسوخ وانه لولا الخطاب الدال على الانقطاع لاستمر وفيه نظر لانه يستلزم استعمال المجاز في الحد وهو

منهي عنه وايضا فهو مبني على ان النسخ بيان لا رفع وعن السابع ان الطاعة والمعصية ليسا من صفات الافعال
مطلقا بل من حيث صدورها عن العبد امتثالا للامر وللارادة على الخلاف والفعل الصادر عن المكلف اذا كان
مامورا به كان طاعة واذا نهي عنه ففعله كان معصية وعن الثامن انه مراد ومكروه باعتبار الوقتين ولا استحالة في
ذلك على ان الاشاعرة منعوا من استلزام الامر والنهي الارادة والكراهة قال قاضي القضاة قولهم الامر المؤبد
يقتضي اعتقاد وجوب العبادة ابدا والعزم على ادائها ابدا باطل لانه انما يقتضي ذلك بشرط كون الفعل مصلحة واجاب
عن قولهم ان ذلك يمنع من القدح على تعريفنا دوام الشريعة بان ذلك غير مانع لانه لا يجوز ان تسقط الامة
الى قصد بينها ان شريعته لا تنسخ ويجوز ان يعلموا ذلك بان يقول شريعتي مصلحة ما بقي المكلف وبان ينقطع
الوحي واجاب عن قولهم ان في تاخير بيان النسخ التباس بان الالتباس انما ثبت اذا لم يبين الحكم ما يجب بيانه مما يحتاج
المكلف اليه وما لا يحتاج اليه فلا يجب بيانه فلا التباس فقد بيانه وليس يحتاج المكلف في حال الخطاب الى معرفة وقت
ايقاع العبادة وبيان العبادة ينقطع بالعجز ولا يعلم متى يطرا ولم يكن في ذلك التباس فكذا في الناسخ فان قلت انا نعلم
كونها مصلحة بالامر فلذا كان الامر مؤبدا كانت المصلحة مؤبدة قلنا انما علمنا كون الفعل مصلحة من حيث علمنا ان الحكيم
لا يامر بمصلحة وكما علمنا فقد علمنا انه لا يامر بما لا يقدر عليه فان دل الامر المؤبد على دوام المصلحة دل ايضا على دوام
التمكن وبان الشاهد قد فرق بين النسخ وبين بيان صفة العبادة فان من امر عبده باخذ وظيفة في كل يوم لم يلزمه ان يبين
له في الحال متى يقطع ذلك ولا يجوز ان لا يبين له في الحال صفة الوظيفة واعترض ابو الحسين على الاول بانه يعلم ان الامر
المؤبد مصلحة بنفس الامر المؤبد فيلزم ان يعتقد وجوب فعله ابدا من غير اشتراط ذلك وعلى الثاني بانه ان جاز ان
يعلم الامة ذلك من قصد نبيها فالنبي لا بد من ان يعرف ان شريعته لا تنسخ بخطاب او تنتهي الى خطاب فان جاز
ان يعترض الامر المؤبد النسخ جاز مثله في ذلك الخطاب الذي عرف به النبي او جبرئيل ان الشريعة لا تنسخ وانما يعلم
ان الوحي انقطع اذا قال النبي شريعتي قائمة دائمة ولا نبي بعدي فان جاز تاخير بيان النسخ مع تناول الامر لجميع الاوقات
جاز ان يكون مراده لا نبي بعدي الا فلان ويتاخر بيان هذا التخصيص وقوله شريعتي مصلحة ما بقي التكليف يقتضي ظاهره
دوام المصلحة بشرط دوام التكليف كما يقيد ذلك الامر بها ابدا لان امر الحكيم بالفعل يدل على انه مصلحة في الاوقات التي امر فيها
كما ان خبره عن كونه مصلحة يدل على ذلك فان جاز تاخير بيان النسخ احدهما جاز مثله في الاخر وعلى الثالث بانه لا يحتاج
ايضا في حالة وروده العموم المخصوص والخطاب المجمل الى ان يعرف صفة المجمل ومن لم يدخل تحت العموم وانما يحتاج
الى ذلك عند العمل فان قلت يحتاج في تلك الحال الى بيان صفة العبادة وتخصيص العام ليعلم من دخل تحت العام
ممن لم يدخل تحته وليعلم صفة ما كلف فقدم بيان ذلك محل بعلمه قلت وكذلك تاخير بيان النسخ مخل بعلمه ان العبادة
دائمة في جواز النسخ في القرآن اتفق المسلمون على ذلك وخالف ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه
احدها اية الاعتداد بالحول منسوخة باية الاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام اجاب بان الاعتداد بالحول لم يزل
بالكلية لانها لو كانت حاملا واعتدت لها مدة لا اعتدت به واذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا وهو خطأ
فان عدة الحامل تنقضي بابعد الاجلين من وضعه ومضي اربعة اشهر وعشرة ايام فلو وضعت باقل من سنة او لاكثر
ان فرض انفقت العدة بحمل السنة عليه قد زال بالكلية الثاني امره تعالى بتقديم الصدقة بين يدي الرسول صلعم ثم نسخ اجاب
ابو مسلم بان زواله لزوال سببه وهو امتياز المنافقين من حيث انهم لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل الغرض زال
التعبد بالصدقة واعترض بانه لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وهو باطل لانه لم يتصدق غير علي عليه السلم ويدل عليه

قوله

قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اجاب ابو مسلم بان النسخ الازالة والمراد هنا
الازالة من اللوح المحفوظ واعترض بان الازالة من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ مختص
ببعضه ولا تدليس المراد الازالة عن اللوح المحفوظ فانه قال تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها
والقرآن خير كله من غير تفاوت منه فلو كان المراد من نسخ الاية ازالتها عن اللوح المحفوظ ولما به اجرى
بدلها اجرى بدلها لما تحقق هذا الوصف فانما يتحقق هذه الخيرية بالنسبة الينا فيما يرجع الى احكام الايات
الموضوعة عنا والموضوعة علينا من حيث ان البعض قد يكون احق من البعض فيما رجع الى عمل المشقة
وان ثواب البعض اجزل من البعض على اختلاف المذاهب فوجب حمل النسخ على نسخ احكام الايات لا
على ما ذكروه وفيهما نظر لمنع متعلقي الاول ويجوز ان لا ينزل جميع القرآن من اللوح المحفوظ ويمنع
اختصاص النسخ بمعنى الازالة ببعضه فان الاية التي حملها غير خبير والاخرى التي هي محمودة عن احكام
التكليف فجاز ازالتها واتيان ما تضمن التكليف ويمنع عدم تفاوت الايات في الخيرية فلا يصح خبر
الخامس قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ازالهم عنها بقوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام اجاب ابو مسلم بان حكم تلك القبلة لم يزل بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال
او العذر واعترض بعدم الفرق بين بيت المقدس وسائر الجهات بخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس
عن غيره من الجهات قد بطلت فكان نسخا السادس قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل
قالوا انما انت مفتر والتبديل يشتمل على رفع واثبات المرفوع نسخ اما للتلاوة والحكم اولهما معا لا يقال يجوز
ان يريد انزل احدى الايتين بدلا عن الاخرى فتكون النازلة بدلا عما لم ينزل لانا نقول جعل المعدوم
مبدلا عنه جائز احتج ابو مسلم بقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والنسخ ابطال والجواب
المراد لم يتقدمه من كتبه تعالى ما يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله لا ما توهمه ابو مسلم
في المنسوخ وفيه مباحث الاول في النسخ قبل العمل نسخ الشيء قبل فعله مع بان الاول كنسخه بعد انقضاء وقته
ولا خلاف في جوازه لان مثل الفعل يجوز ان يصير في المستقبل ومصلحة في الحال فيامر بفعله في الحال ثم
ينهى عنه في المستقبل ولا فرق بين المطيع والعاصي في حسن توجه الامر والنهي معا اليهما فانه قد يحسن
ان يامر بالفعل من يعصيه كما يحسن ان يامر من يطيعه فاذا كان لو امره واطاع جاز النسخ اجماعا فكذا
اذا امره فعصى لان بالطاعة والمعصية لا يتغير حسن الناسخ التابع لتعريف المصالح في المستقبل وايضا
قد بينا ان الكفار يخاطبون بالشرائع فالنسخ قد تناولهم وان عصوا بالترك واذا جاز ذلك فيهم جاز
في غيرهم الثاني نسخه قبل حضور وقته وبعضه وقد اختلف الناس في ذلك فمنع المعتزلة وبعض اصحاب
ابي حنيفة وابو بكر الصيرفي من الشافعية وذهبت الاشاعرة واكثر الشافعية الى جوازه والحق الاول
بوجوه احدها لو جاز ذلك لزم كون الشخص الواحد مامورا به منهيا عنه عن فعل واحد في وقت واحد
على وجه واحد في وقت واحد على وجه واحد والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المسئلة مفروضة
فيه فانه لما امره غدوة بصلوة ركعتين عند الغروب فقد تعلق الامر والنهي بشيء واحد في وقت واحد
من جهة واحدة ومكلف واحد حتى لو اختل شرط منها لم يكن صورة النزاع ولان قوله صل عند الغروب
ركعتين موضوع للامر بالصلوة في ذلك الوقت لا غير لغة وشرعا وقوله لا تصل عند الغروب ركعتين

موضوع للنهي عنها في ذلك الوقت لعنه وشرعا وكان النهي لو تعلق بعين ما تعلق به الامر فان كان المنهي
عنه ما يلزم من الانتهاء عنه وقوع الخلل في متعلق الامر فيكون المتاخر رفعا للمتقدم استلزاما فيورد
الامر والنهي على شيء واحد في وقت واحد من وجه واحد وان لم يلزم لم يكن صورة النزاع ولانا اجمعنا
على ان الامر بالشيء يجامع النهي عن غيره واذا لم يلزم من الانتهاء عنه الاخلال بالمامور به وبيان بطلان
التالي ان متعلق الامر ان كان حسنا استلزم النهي عنه القبح او الجهل او الحاجة وان كان قبيحا استلزم
الامر به احدها واللوازم ممتنعة في حقه تعالى الثاني اذا امر بالفعل في وقت معين ثم نهى عنه فقد بان انه
لم يرد ايقاعه ويكون قد امر بما لم يرده ولو جاز ذلك لم يبق لنا وثوق باقوال الشارع لجواز ان يكون المراد
بذلك القول ضد ما هو دال على ارادته وهو محال الثالث انه يقتضي ان يكون الفعل الواحد منهيا عنه والامر
والنهي عند المجوزين كلامه تعالى وكلامه صفة واحدة فيكون الكلام الواحد امرا ونهيا بشيء واحد في وقت واحد
اعترضوا على الاول بانه مبني على الحسن والقبح العقليين وهو ممنوع لا يقال اذا لم يكن حسنا ولا قبيحا فاما
ان يكون مشتملا على مصلحة او مفسدة ويلزم الامر بالمفسدة والنهي عن المصلحة لانا نقول انه مبني على رعاية
الحكمة في افعاله تعالى ونحن لا نقول به بل يجوز ان يكون الامر والنهي لا للمصلحة ولا للمفسدة وان علم عدم خلوه
من المصلحة والمفسدة لكن لا نسلم انه يلزم منه الامر بالمفسدة والنهي عن المصلحة بل جاز ان يقال انه مشتمل على
المصلحة حالة الامر ومشتمل على المفسدة حالة النهي ولا مفسدة حالة الامر ولا مصلحة حالة النهي وايضا
لو سلم الحسن والقبح لكن لا يحسن الامر والنهي لحكمة تنشا من المامور به والمنهي عنه فقد يحسنان ايضا لحكمة
تتولد من نفس الامر والنهي فان السيد قد يقول لعبده اذهب الى القرية غدا راجلا وغرضه حصول الرياضة
في الحال وعزمه على اداء ذلك الفعل وتوطين النفس عليه مع علمه بانه يسقط عنه غدا فالامر بالفعل انما
يحسن اذا كان كل من المامور به والامر منشا المصلحة فلو كان المامور به منشا المصلحة دون الامر او بالعكس لم يكن
الامر به حسنا فالامر لما امر كان كل منهما منشا المصلحة بخلاف الامر هنا وفي الوقت الثاني بقي المامور به
على حالة منشا المصلحة ولم يبق الامر بخلاف النهي عنه لا يقال لما بقي الفعل منشا المصلحة كما كان فالنهي عنه يكون
منعا عن منشا المصلحة وهو غير جائز لانا نقول يكفي في المنع من الشيء اشتماله على جهة واحدة من جهات المفسدة
وهنا المامور به وان بقي منشا المصلحة لكن الامر به لما صار منشا المفسدة كان الامر به قبيحا نظرا الى نفس
الامر وان كان حسنا نظرا الى المامور به وذلك كاف في قبحه وايضا نمنع اتحاد متعلق الامر والنهي فانه
جائز ان يتناول النهي مثل الفعل الذي تناوله الامر الاول وان الامر يتناول اعتقاد وجوب الفعل والعزم
عليه والنهي تناول الفعل او ان لهذه الصلوة في هذا الوقت المخصوص وحينئذ يقع على كل منهما فاذا وقف
على احدهما كانت واجبة واذا وقعت على الاخرى كانت قبيحة فالامر تناولها على وجه الحسن والنهي تناولها
تناولها على وجه القبح ثم اختلفوا في كيفية اختلاف الوجهين فقال قوم هو مامور به بشرط بقاء الامر
منهي عنه والامر وهما حالتان مختلفتان وقال اخرون انه مامور به بالفعل بشرط كونه مصلحة وانما يكون مصلحة
مع دوام الامر اما بعد النهي فيخرج وقال قوم انما يامر في وقت يكون الامر مصلحة ثم يتغير الحال فيصير
النهي مصلحة وانما يامر الله تعالى به مع علمه بان الحال سيتغير ليعرف المكلف على فعله ان بقيت المصلحة
الفعل والكل متقارب وعلى الثاني بان الامر ليس من شرطه ارادة المامور به وعدم الوثوق باقوال الشارع

ان ارادوا

ان ارادوا انه اذا خاطب بما يحتمل لنا دليلا انا لا نقطع بارادته لما هو الظاهر من كلامه فمسلم ولكن نمنع امتناع
فانه اول المسئلة وان ارادوا به لا يمكن الاعتماد على ظاهره مع احتمال ارادة غيره من الاحتمالات البعيدة فغير
مسلم وغير ذلك ليس بمقصود وعلى الثالث انه يلزم كون الفعل الواحد في الوقت الواحد مامورا منهيا او لا معا
ممنوع ونمنع وحدة كلامه على مذهب عبد الله ابن سعيد وعلى مذهب ابي الحسن الاشعري بمنع استحالة قولهم
يلزم ان يكون الصفة الواحدة امرا ونهيا قلنا انما سمي الصفة الواحدة بهذه الاسماء بسبب اختلاف تعلقاتها
ومتعلقاتها فان تعلقت بالفعل سميت امرا وان تعلقت بالنهي سميت نهيا وذلك يمتنع اذا اتحد زمان
التعلق بالفعل او الترك اما مع اختلافه والمامور والمنهي وان كان زمانه متحدا لكن زمان تعلق الامر به غير
زمان تعلق الامر به غير زمان تعلق النهي به ومع التغاير فلا امتناع والجواب قد تقدم اثبات الحسن والقبح
العقليين وحكمته تعالى وقد اثبتناها في كتبنا الكلامية ولولا هذان المقامان انتفت الشرائع بالكلية وبقاء الامر
وانتفاء النهي لا يكونان وجها في قبح الفعل ولا حسنه ولا يؤثران في وقوعه على وجه يقتضي مصلحة او مفسدة
فان الفعل لا يحسن بالامر ولا يقبح بالنهي ولا تاثير لهما في الوجوه التي يقع عليها قوله قد يكون المامور به منشا
المصلحة دون الامر فيحسن النهي بعد الامر عند كونهما معا منشا المصلحة قلنا قد بينا ان الامر والنهي لا مدخل لهما
في وجود الافعال من حسن وقبح ولا تاثير لهما في الوجوه التي تقع عليها لا يقال انهما وان لم يقتضيا قبح فعل
ولا حسنه ولم يؤثرا في وجه يقع الفعل عليه لكنهما دليلان على وجهي الحسن والقبح واذا دل فلا بد من ثبوت
وجه يقتضي احدهما لان الادلة انما تدل على صحته فلا استبعاد في ان يامر الله تعالى بالصلوة وقت الغروب و
تكون الصلوة واجبة في ذلك الوقت متى استمر حكم الامر بها ولم يرد نهي عنها وان ورد النهي بغير حالها فاذا امر
بالصلوة اعتقد وجوبها عليه حتى لم ينه عنها فاذا ورد النهي اعتقد قبحها ويكون الغرض في هذا التكليف مصلحة
فانا نقدر انه تعالى علم انه ان كلفه على هذا الوجه كان مصلحة له في واجب عليه يفعله او قبيح يجتنبه لانا نقول
هذه الصلوة المامور بها ان كان فعلها في هذا الوقت مصلحة في الدين لم يتغير حالها بورود النهي ويجب قبح
النهي المتناول وان كانت مفسدة في نفسها لم يتغير حالها بتناول الامر واستمراره فيجب قبحها وقبح الامر المتناول
قوله يمتنع الاتحاد لتعلق النهي بمثل ما تعلق به الامر لا بعينه قلنا انه باطل من وجوه احدها غير محل
النزاع اذ المسئلة مفروضة في النسخ الذي هو رفع وليس رفع الثاني المكلف لا يميز بين فعليه المتماثلين في وقت
واحد فتكليف فعل احدهما بعينه وتجنب الاخر المنهي عنه بعينه مع انهما لا يتميزان تكليف بما لا يطاق الثالث
يمتنع ان يكون احدهما مصلحة ولا مفسدة ولتماثلهما واتحاد وقتهما ومتعلقهما قوله الامر يتعلق بالاعتقاد
او العزم قلنا انه باطل من وجوه احدها العزم والاعتقاد مغايران للصلوة ولا يعبر عنها بهما والامر ورد
بالصلوة فلا يتناولهما لغة ولا شرعا لا حقيقة ولا مجازا الثاني لو كان اسم الصلوة عبارة عنهما شرعا لما تاخر
بيانه عن وقت الخطاب وذلك يخرج البحث عن مسئلة النسخ الى مسئلة تاخير البيان الثالث لا بد في الامر
بالاعتقاد والعزم من فائدة ولا فائدة مع عدم وجوب الفعل الذي تعلقا به لا يقال للفائدة اختيار المكلف
لانا نقول حقيقة الاختيار انما يجوز على من لا يعرف العاقبة دون من يعلمها وفيه نظر فان العلم تابع الرابع
لا يحسن ايجاب العزم والاعتقاد على الاطلاق والفعل غير واجب لقبح اعتقاد وجوب ما لم يتسم بواجب
لا يقال امر بالعزم على الفعل بشرط كونه واجبا لانا نقول لا حاجة الى هذا التمحل فانه يمكنكم ان تقولوا امرنا

بالفعل بشرط كونه واجبا ولا يضر والعموم العزم الذي ليس بمذكور وفيه نظر للفرق بين ان يكون بالعزم
بشرط كون الفعل واجبا وبين الواجب عليك بالفعل بشرط كونه واجبا الخامس ليس القول بانه امر بالعزم
على الصلوة بشرط كونها واجبة ومتوصل الى ذلك لظاهر النهي باولى من القول بانه نهي عن ارادة الفعل المامور
به بشرط كونه قبيحا لا يجدد به امراخر ويجوز وروده امراخر ويتوصل الى ذلك بظاهر الامر قوله يجوز ان يكون
الفعل وجهان يوجوبه باعتبار احدهما وينهى عنه باعتبار الاخر قلنا هذا باطل اما اولا فلانه غير محل النزاع
اذ النزاع في فعل اتحد الوجه فيه والوقت وجميع الامور المعتبرة فيه واما ثانيا فلانه لا نسخ حينئذ اذا المامور به
والمنهي عنه باقيان على حد التكليف لم يرتفع احدهما والتمحلات التي ذكرها في وجه التغاير باطل فان الشرط
ما يتصور ان يوجد وان لا يوجد وما لا بد منه لا معنى لشرطيته والمامور لا يقع مامورا الا عند دوام الامر وعدم
النهي فكيف يحسن ان يقول امرتك بشرط ان لا انهاك فكانه قال امرتك بشرط ان امرك وبشرطان يتعلق الامر
بالمامور ويشترط كون الفعل المامور به حادثا او عرضا وغير ذلك مما لا بد منه وهذا لا يصلح للشرطية ولانه
تع يستحيل ان يامر بشرط ان لا ينهى لانه تع عالم بان هذا الشرط لا يحصل فلا يامر به والامر مع
شرط ان لا يحصل ممن لا يعرف العواقب قال الغزالي والعجب من انكار المعتزلة ثبوت الامر بالشرط مع
انهم جوزوا الوعيد منه تع بشرط التوعد على الطاعة انما بشرط عدم ما يحبطها من الفسق والردة وعلى المعصية
العقاب بشرط خلوها عما يكفرها من التوبة وفيه نظر للفرق بين امرتك بشرط ان لا انهاك وهو عالم بالعاقبة
وبين انيبك ان اطعت واعاقبك ان عصيت لوقوع الثاني جزاء عن فعله بخلاف الاول ولان علة النهي ليس
بوجه يقع عليه الفعل احتج المجوزون بوجوه احدها انه تعالى امر بذبح ابراهيم اسمعيل ثم نسخه قبل الفعل الثاني
قوله تع يمحو الله ما يشاء ويثبت دل على انه يمحو كل شيء ما يشاء على كل وجه فيدخل محو العبادة قبل دخول وقتها
الثالث انه تع امر النبي صم ليلة الاسرى بخمسين صلوة فاشار عليه موسى بالرجوع وقال له امتك ضعفاء لا يطيقون
ذلك فاستعض الله معصيتك فسال الله تع في ذلك فنسخ الخمسين على التدريج الى ان بقي خمس صلوات وذلك نسخ
قبل الفعل وقبل وقته الرابع يجوز ان يامر الله تع زيد الفعل في الغد ويمنعه منه بمانع عائق له قبل الغد فيكون مامورا
بالفعل في الغد بشرط انتفاء المانع واذا جاز الامر بشرط انتفاء المانع مع تعقبه بالمنع جاز الامر بالفعل بشرط
انتفاء الناسخ مع تعقبه بالنسخ الخامس انه تع نسخ تقديم الصدقة بين يدي المناجات قبل فعلها السادس ان النبي
صم صالح قريشا يوم الحديبية على رد من هاجر اليه ثم نسخ ذلك قبل الرد بقوله تع فان علمتموهن مؤمنات السابع
واتفقنا الخصم على انه تع لو امر بالمواصلة في الصوم سنة جاز ان ينسخ عنا بعد شهر منها وذلك نسخ الصوم
فيما بقي من السنة قبل حضور وقته الثامن قال احلت لي مكة ساعة من النهار ومع ذلك منع من القتال فيها
وهو نسخ قبل وقت الفعل التاسع التكليف قبل وقت الفعل ثابت فوجب جواز رفعه بالنسخ كما جاز رفعه بالموت
لا يشترط كما قطع تعلق التكليف عن المكلف العاشر لو منع من النسخ قبل وقت الفعل لزم ابطال النسخ بالكلية
فان كل نسخ انما هو رفع الحكم قبل وجود وقته لان الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه والا لزم اجتماع النقيضين
فلم يبق النسخ واردا على الفعل قبل حضور وقته وبالجملة فالنسخ انما لم يتحقق فيما يفعل وما فعل كيف ينسخ الحادي
عشر الطهارة انما تجب بوجوب الصلوة ومع ذلك فقد يمنع المكلف بالموت عن الصلوة وان كان قد توضا
فاي فرق بين منعه بالموت وبين منعه بالنهي والجواب عن الاول من وجوه احدها المنع الامر بالذبح بل بمقدماته

من

من الاضطجاع واخذ المدية مع الظن الغالب بالامر بالذبح ولهذا قال قد صدقت الرؤيا ولو كان قد فعل
بعض ما امر به لقال قد صدقت بعض الرؤيا لا يقال فلو كان اري في المنام اني اذبحك قال يا ابتي افعل
ما تؤمر لا بد وان يعود الى شيء والمذكور الذبح فوجب صرفه اليه فكان مامورا به ولان الامر بالذبح لما
احتاج الى الفدا لانا نقول الرؤيا لا تدل على انه مامور بذلك وقوله افعل ما تؤمر مقيد في المستقبل فلا ينصرف
الى ما مضى من رؤياه الى منامه والاضطجاع الابن واخذ المدية مع غلبة الظن بانه مامور بالذبح بلاء عظيم والفداء
لما كان لما يتوقعه من الذبح الثاني انه يمنع انه نسخ عنه لانه روي انه كان كلما قطع موضعا من الحلق وتعداه الى
غيره اوصل الله تع ما تقدم قطعه ونمنع اشتراط بطلان الحيوة في حقيقة الذبح بل هو قطع في مكان مخصوص مطلقا
فانه يقال ذبح هذا الحيوان ولم يمت بعد وايضا روي ان الله تع جعل على عنقه صفحة من حديد فكان اذا
امر ابراهيم السكين لم يقطع شيئا من الحلق ولا يتمشى على قواعد المعتزلة لانه تكليف ما لا يطاق والا اذ كان
مامورا بالاضجاع وامرار السكين على الحلق لا بالذبح فيرجع الى الاول الثالث انه قيل انه منام لا اصل له فلا يثبت الامر به وهو خطا فان منام الانبياء
وحي معمول به واكثر وحي الانبياء كان بالمنام وقد نقل ان وحي النبي صم كان بالمنام ستة اشهر ولهذا قال صم الرؤيا الصالحة جزء من ستة و
اربعين جزءا من النبوة وكانت نبوته ستة اشهر من ثلاث وعشرين سنة من نبوته كذلك وقد ما الحديث قط بنوم ما تشكل له
الشيطان في المنام على الوجه الذي يتشكل لاهل الاحلام ولانه لو كان حيا لا وحيا الحالم لم يجز لابراهيم العزم على
الذبح المحرم بمجرد منام لا اصل له ولما سماه بلاء مبينا ولما احتاج الى الفدا والرابع لا نسلم انه نسخ الذبح قبل التمكن
من الامتثال بل كان بعده والخلاف انما هو فيما قبل التمكن لا بعده ولا يصلح سبيل الى بيان انه نسخ قبل التمكن
من الامتثال الا بعد بيان ان مطلق الامر يقتضي الوجوب على الفور وان كان وقت الامر مضيقا وامتنع الصغائر
على الانبياء واعترض ان ذلك لا يمنع من رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لان الامر باق عليه وهو المانع عندهم ولانه لو كان
موسعا انقضت بتاخيره رجاء للنسخ او موته لكبر سنه وعظم هذا الامر وفيه نظر لان الانبياء عم اسرع امتثالا من غيرهم
الى الاوامر فالامر وان كان موسعا الا ان تقديمه اولى ومنزلة النبوة تمنع من الاخلال بالاولوية وتمنع كون المانع
تعلق الامر مطلقا والا امتنع النسخ عند القائلين بالرفع وعلى الثاني بوجوه الاول انها تدل على محو كل ما يشاء وليس
فيها ما يدل انه يشاء محو العبادة قبل دخول وقتها مع كونه ممتنعا فان بين الامكان مشيئته ذلك بعيد الا بد فيه
ترك الاستدلال بالاية الثاني حقيقة المحو هي محو الكتابة والمراد به ما يكتبه الملكان من المباحات وبقيه ما
ابتناه من الطاعات والمعاصي الثالث قيل المراد به محو البلايا والنكبات على معنى انه لولاها لترك ذلك الرابع
روي انه تع يمحو من اللوح ما يشاء ويثبت ما يشاء لما يتعلق بذلك من اصلاح الملائكة وعن الثالث بوجوه احدها
انه خبر واحد فلا يقبل فيما يجب ان يعلم الثاني الخبر يتضمن ما يدفعه العقل وفيه من التشبيه والا باطل ما يدل على فساده
لتضمنه ان المصالح الدينية تتعلق بمشورة الخلق وايثارهم الثالث انه يقتضي نسخ الشيء قبل وقته وقبل التمكين المكلف
من العلم الاعتقاد بوجوبه وهذا لا يتم الا مع علم المكلف بالتعبد بالمنسوخ اعترض على الاول بان المسئلة اجتهادية مجازا
اثباتها بتجويز خبر الواحد وعلى الثاني والثالث بانه قد نسخ عن النبي صم بعد علمه سلمنا انه نسخ عن المكلفين قبل علمهم
به ولكن لم قالوا بامتناعه وفائدة الثواب والعقاب باعتقاد الواجب والعزم على ما هو مبني على رعاية الحكم في
افعاله وفيه نظر لانها وان كانت اجتهادية من فقه المعاجلوج من الامور الشيهرة وكان سبب انتهاء روايته
الى ان يتاخر العلم والنسخ عن النبي صم غير معتقد في منع النسخ من النسخ عن الامة قبل تمكنهم من العلم بما يكلفوا فيه

من العلم فلا معنى لذكره هنا وحكمه تع ثابته في علم الكلام وعن الرابع بمنع ان يامر بفعل ثم يمنعه عنه
بعد ذلك يكون تكليفا بما لا يطاق وهو محال وان كان الثاني فالامر بالشرط لا يجوز وقوعه من العالم بعواقب
الامور على ما تقدم ويخالف ما اذا امر جماعه ان يفعلوا الفعل في غد فانه يجوز ان يمنع بعضهم منه لكي يستدل
بهذا المنع على ان ذلك البعض غير مراد بالخطاب ولا يكلف به ولا يجوز ان يمنع جميعهم وعن الخامس ان النسخ
انما رفع بعد حضور وقت الفعل ولهذا ناجى علي ع رسول الله صلعم بعد ان قدم الصدقه ولهذا عاتبهم الله بقوله
ءاشفقتم الى ان قال فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فعلم ان وقت الفعل قد حضر سواء ناجاه غيره او لا وعن السادس
بامكان ان قوله فان علمتموهن نزل بعد مضي وقت كان يجوز ان يتاخرن اليه فنردهن فيكون النسخ واقعا
بعد وقت الفعل وقد روى الواقدي ان ابا جندل لما رده النبي صلعم الى قريش لجا ان مع جماعة ممن اسلم من قريش
وكان يمنع من تقديم الميره على اهل مكه فارسلت قريش الى النبي صلعم بارحامها الا رد ابا جندل والنفر الذين معه
اليه وان لا يرد عليهم احد هاجر اليه فاذا كان العهد وقع على رد المهاجرين اليهم لانهم اثروا ذلك وشرطوه
فمتى كرهوه زال الشرط فلم يجب ردهم ولم يكن ذلك نسخا وعن السابع بانه نسخه قبل السنه يدل لنا على انه عنى بالسنه
بعضها ولم يكن الاداء الفعل الا في بعض السنه فيكون النسخ بيانا لان المراد بالخطاب على وجه يكون الامر تناول غير ما
تناوله النهي وليس كذلك اذا ورد النسخ قبل حضور كل شيء من اوقات الفعل لانه يكون قد نسخ جميع ما يتناوله
الامر فيتحد متعلق الامر والنهي وعن الثامن ان اباحة القتال في تلك الساعه على ان اباحته قوله احلت
لي مكه ساعه ما لا يدل على اباحة القتال بل لعلة الاراد بذلك واباحة قوم معينين كابن اخطل وغيره فالنهي
عن القتال لا يكون نسخا وعن التاسع بمنع تكليف من يعلم توبه قبل تمكنه من الفعل وعن العاشر بمنع الملازمه والفرق
ظاهر فان وقوعه بعد الامتثال يشعر بعلم اراده ما بعله من خطاب التكليف بخلاف ما لو اتحد المتعلق وعن
الحادي عشر بان الطهاره لم يجب على الواحد منا لاجل وجوب الصلوة وكيف يكون كذلك وهو لا يعلم قبل
مضي وقت الصلوة وجوبها عليه بل انما يجب الطهاره لظن وجوب الصلوة عليه وان كان جواز المنع وفيه نظر
فان مطلق الظن لا يقتضي وجوب الطهاره بل الصادق والتحقيق ان وجه وجوب الصلوة ان كان هو الصلوة
منعنا وجوبها وورود الخطاب بها على من احوم قبل تمكنه من الصلوة لكن ذلك مظنون والمعلوم يوجب الامر
بالطهاره فلهذا اجزمنا بوجوبها وان لم يعلم بقاء المتطهر

في ان اثبات البدل ليس شرطا في النسخ

اعلم انه كما يحسن نسخه الى البدل كذا يحسن نسخه الى غير بدل عند المحققين خلافا للقوم والبدل قد يكون في المبدل كالتوجه الى
بيت المقدس والكعبه وقد لا يكون فيه كصوم عاشوراء ورمضان لانه تع نسخ وجوب الصدقه بين يدي النجوى
ووجوب الامساك بعد الفطر في الليل وتحريم ادخار لحوم الاضاحي من غير بدل في ذلك كله لان المقتضي
للمنع زائل ومقتضي الجواز ثابت فيثبت الجواز اما المقدمة الاولى فلان المقتضي للمنع اما امتناع تسميته
نسخا وهو باطل لان النسخ هو الازاله ولا دليل على اشتراط البدل في الاسم فلا يشترط فيه لغيره ولان الايه
سميت رفع صدقه المناجاة نسخا ولا بدل هناك واما انتفاء حسنه وهو باطل لجواز ان يكون مثل المصلحه
مفسدة في وقت اخر من غير ان يقوم مقامها فعل اخر كما يجوز ذلك وان قام مقامها اخر ولا فرق في العقل
بينهما فجاز نسخها الى غير بدله كما جاز الى بدله واما العلم وقوعه في الشرع وهو باطل لوقوعه في المناجات
وغيرها ولان عدم الوقوع لا ينافي الجواز واما لورود الشرع بعدمه ووقوعه وهو باطل لان وجوده مع

الشرع

الشرع يدل على بطلان ذلك فلم يوجد في الشرع ما يدل على المنع احتجوا بقوله تع ما ننسخ من ايه او ننسها
نات بخير منها او مثلها والجواب ان نسخ الايه يفيد نسخ لفظها ولهذا قال نات بخير منها او مثلها والجواب
وليس لنسخ الحكم ذكر وفيه نظر لان النسخ شرعا هو رفع الحكم والاصل حمل اللفظ الشرعي على ما وضعه له على
العرف اللغوي والوجه في الجواب ان يقال يجوز ان يكون نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد به خيرا من ثبوته
في ذلك الوقت

في جواز النسخ الى الاثقل

ذهب المحققون الى ذلك خلافا لبعض اهل الظاهر
وبعض الشافعيه ومنع بعضهم من الوقوع دون الجواز لنا انه تع في ابتداء الاسلام خير بين صوم رمضان
والفديه بالمال واوجب الصوم مخيرا ثم حتم الصوم عينا ولا شك في ان التعيين اثقل من التخيير ونسخ
الحبس في البيوت بالجلد والرجم وهو اشق وامر الصحابه بترك القتال ثم امرهم بالقتال مع التشديد بان يثبت
الواحد لعشره ونسخ جواز تاخير الصلوة عند الخوف الى ايجابها في اثناء القتال ونسخ صوم عاشوراء
بصوم رمضان وهو اثقل وكانت الصلوة ركعتين عند قوم فصارت اربعا في الحضر احتجوا بوجهين احدهما
قوله تع ما ننسخ من ايه او ننسها نات بخير منها اي اخف او مثلها اي مساو والثاني قوله تع يريد الله بكم
اليسر يريد الله ان يخفف عنكم والجواب لا نسلم ان الاخف مطلقا خير بل الاشق خير لكثرة ثوابه وكونه
اصلح في المعاد وان كان اثقل في الحال واليسر محمول على اليسر في الاخره لئلا يتطرق اليه مخصصات كثيره وكذا
التحقيق

في جواز النسخ التلاوه دون الحكم وبالعكس

ذهب اكثر العلماء الى ذلك ونقل عن
شاذ من المعتزله المنع لنا العقل والنقل اما العقل فلان التلاوه حكم شرعي يثاب المكلف عليه قال صلعم من قرا
القرآن واعربه فله بكل حرف منه عشر حسنات والحكم ايضا شرعي وقد بينا امكان اختلاف الاوقات في نسبة
المصلحه لعباده معينه اليها فتكون العباده مصلحه في وقت ومفسده في اخر ولهذا جوزنا النسخ فجاز في هاتين
العبادتين ان يكونا مصلحتين في وقت ومفسدتين في اخر وان يكون احدهما مصلحه في كل وقت والاخر مفسده
في بعض الاوقات دون بعض او ان يكون احدهما مصلحة في كل وقت والاخر مفسده في اخر فلا استبعاد
في نسخهما ونسخ احدهما كغيرهما من العبادات واما النقل فما ورد من النسخ التلاوه خاصه فيما ورد من قوله الشيخ
والشيخه اذا زنيا فارجموهما البته نكالا من الله وعن انس بن مالك في قتلى بني معونه بلغوا اخواننا انا لقينا
ربنا فرضي عنا وارضانا وعن ابي بكر كنا نقرا من القرآن لا ترغبوا عن ابائكم فانه كفر بكم واما العكس فمثل الاعتداد
بالحول وثبات الواحد للعشره والصدقه قبل المناجاة الى غير ذلك من الايات والفائده فيه حصول العلم بانه
تع ازال مثل هذا الحكم رحمه منه على عباده واما نسخهما فما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل البقره
احتجوا بان الحكم مع التلاوه يتنزل مع العلم مع العالميه والمنطوق مع المفهوم وكما لا يمكن الانفكاك مع العلم والعالميه
والمنطوق والمفهوم فكذا هنا ولان بقاء التلاوه خاصه يوهم بقاء الحكم فيؤدي الى اعتقاد الجهل وهو قبيح من الحكيم
ولان بقاء التلاوه دون الحكم يستلزم خلو القرآن عن الفائده وان بقاء الحكم خاصه يشعر بزواله لان الايه
ذريعه الى معرفة الحكم فاذا نسخت استشعر ذلك بارتفاع الحكم وهو تعريض المكلف لاعتقاد الجهل ولان هذا النسخ
عبث حيث لم يلزم من ذلك اثبات حكم ولا رفعه والجواب بمنع التساوي بين العلم والعالميه والمفهوم والمنطوق
وبين التلاوه والحكم بل التلاوه كالامارة والعلامه على الحكيم في ابتداء ثبوته دون دوامه وانما يلزم الجهل
ببقاء الحكم لو لم ينصب الله تع على نسخه الحكم دليلا ومع انتفاء الفائده وقد سلفت او لحكمه خفيه او للثواب

على تلاوته او الجهل لا نزم لو لزم فيه انتفاء دلالة الحكم انتفاؤه وهو ممنوع ويمنع العبث وقد سبق

في نسخ الخبر

منع اكثر الناس من نسخ الاخبار واجازه ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين وتحرير القول فيه ان النسخ اما ان يكون لنفس الخبر او لمدلوله فان كان الاول فاما ان ينسخ تلاوته او تكليفنا به بان يكون قد كلفنا ان نخبر بشي فنسخ عنا التكليف بذلك الاخبار وهذان جائزان اجماعا سواء كان ما نسخت تلاوته ماضيا او مستقبلا وسواء كان ما نسخ تكليف الاخبار به مما لم يتغير مدلوله كالاخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم او يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه لان ذلك حكم شرعي فجاز اختلاف الاوقات فيه بان يكون في بعضها مصلحة وفي بعضها مفسدة وذلك كما ندب المتطهر الى القران وحرم على الجنب بعضه واذا جاز الاختلاف بالمصلحة والمفسدة بالنسبة الى الاحوال جاز بالنسبة الى الازمان وهل يجوز ان ينسخ تكليفنا بالاخبار عما لا يتغير بتكليفنا بالاخبار بنقيضه الحق المنع وعليه العدلية كافة لانه كذب فيقبح منه تعالى تكليفنا به فاطبقت الاشاعرة على جوازه وجواز ان يكلفنا الاخبار بنقيض الحق لانتفاء الحسن والقبح عندهم اما ما يتغير فانه يجوز ان يامر بالاخبار بنفي ما امرنا قبل ان يخبر به مثل ان يامر بالاخبار بكفر زيد ثم يؤمر بالاخبار عن ايمانه وفي الاطلاق نظر والوجه ان يقال بشرطان لا يتضمن الكذب باجتماع شرائط التناقض فيه ولا فرق في ذلك بين الماضي والمستقبل وان كان لمدلول الخبر فنقول فائدة الخبر مدلوله اما ان لا يتغير كالاخبار عن الله تعالى وصفاته وقبح الظلم فهذا لا يجوز نسخ الفوائد فيه اجماعا لان الاخبار عن زوالها كذب واما ان يتغير فان كانت احكاما كالاخبار عن وجوب الحج ابدا فانه يجوز نسخه في المستقبل لان الاختلاف المقتضي لنسخ الحكم انما هو جواز تغيره من المصلحة الى المفسدة قائم هنا فيثبت مقتضاه وان كانت غير احكام فانه يجوز نسخها ايضا سواء كانت ماضيه او مستقبله وان لم يسم نسخا اما المستقبله فيجوز ان يخبر الله تعالى بانه يعذب العصاة ابدا فانه يجوز ان يدل لنا في المستقبل بانه اراد بالتابيد الف سنة اما مع الاشعار في ابتداء الخطاب عند ابي الحسين او مطلقا عند اخرين واما الماضي فيجوز ان يخبر الله تعالى بانه عمر زيد الف سنة ويشعر بانه اراد البعض ثم يدل لنا في المستقبل على انه عمره الف سنة الا خمسين عاما ومنع مشايخ المعتزلة غير ابي الحسين وجماعة من الفقهاء من نسخ الوعد والوعيد وبعضهم منع من نسخ مدلول الخبر مطلقا سواء كان حكما شرعيا او لا وسواء كان ماضيا او مستقبلا ومنع اخرون من نسخ الماضي دون المستقبل ولعل الوجه الجواز مطلقا لان ما دل عليه الاخبار اذا كان متكررا والخبر عام به امكن ان يكون الناسخ مبينا لاخراج بعض ما تناوله اللفظ فان المراد بعض ذلك المذكور كالامر والنهي احتج المانعون بان نسخ الخبر يوهم الكذب بخلاف الامر والنهي والجواب ايهام الكذب انما يلزم لو اتحد الامر لو كان اتى مع التغاير فلا والتغاير هنا ثابت لان قوله لاعذبن الزاني غدا وان دل بظاهره على التابيد الا ان قرينة النسخ دلت على ان المراد بذلك مده معينه كالامر والنهي فان التعبد بهما اذا كان مؤبدا ثم ينسخ لم يلزمه البدا لانه يقال انما يلزم البدا الدلاله النهي على ان الامر لم يتناول ما تناوله النهي لانا نقول والدليل الناسخ دل على ان الخبر المنسوخ ما تناول ما تناوله الدليل الناسخ واذا تغاير المتعلقان ارتفع الكذب كما ارتفع البدا في الامر والنهي احتج الفارقون بان الخبر المتناول في الاحكام في معنى الامر بالفعل فان امرتكم ونهيتكم واوجبت عليكم مساو لمعنى الامر والنهي بخلاف غيره والجواب لا فرق بينهما فان كان احدهما مستلزما للكذب كان الاخر كذلك وقولهم معارض بمثله فان قولكم انما دخل النسخ على الخبر لانه في

معنى

معنى الامر معارض بقولنا انما دخل الامر لانه في معنى الخبر عن وجوب الفعل وفيه نظر فان احدا لم يقل ان النسخ دخل الامر لرجوعه الى الخبر بخلاف العكس والتحقيق ان نقول الخبر حكاية عن المخبر تابع له في هيئة المطابقة المخبر عنه سواء كان ماضيا او مستقبلا فالمخبر عنه ان زال بعد ثبوته كان نسخا في اصل الخبر بالاستئصال وفيه بالتبعية لكن ذلك لا نسخا في الحقيقة قال الجبائيان لو قال اهلك الله عادا ثم قال ما اهلكهم كان كذبا والجواب باهلاكهم غير منكور فاذا قال ما اهلك بعضهم كان تخصيصا للاشخاص لا نسخا في الازمان بخلاف الخبر عن تكرار الفعل مع تذنيب قال قاضي القضاة يبعد ان يبقى وجوب الفعل ويحرم العزم على ادائه لانه لا يجوز كون العزم عليه مفسدة ويستحيل ان يحرم علينا الارادة المقارنة له لانه لا يكون الفعل واقعا على ما امرنا الا مع وقوعه عليه الا مع مقارنتها

في جواز نسخ الامر المقيد بالتابيد

ذهب بعض الناس ان الله تعالى لو قال لنا افعلوا هذا الفعل ابدا لم يجز نسخه والحق خلافه كما ذهب اليه الاكثر لوجوه احدها لفظ التابيد تقتضي استغراق الازمنة المستقبله كما يقتضي لفظ العموم استغراق الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص بلفظ يقتضي التخصيص كذا جاز اخراج بما اخراج بعض الازمنة بلفظ يقتضي النسخ والجامع هو الحكمة الداعية الى جواز المخصص الثاني النسخ انما يرد على عبادة امر فيها بلفظ يفيد الاستمرار ودل الدليل على ان المراد به الاستمرار لامتناع ورود معلي المرة الواحدة ولفظ التابيد كغيره من الادلة والالفاظ المفيدة للاستمرار فكما جاز دخول النسخ على هذه الالفاظ اما بمقارنة اشعار النسخ بها او من غير مقارنته على اختلاف المذهبين كذا جاز دخوله على لفظ التابيد ولا معنى للفرق بينهما الثالث العادة في لفظ التابيد المستعمل في الامر المبالغة لا الدوام فانه المفهوم من قول القائل لازم فلانا ابدا او احبسه ابدا او امضي الى السوق ابدا احتج المخالف بوجوه احدها لفظ التابيد يفيد استمرار وجوب الفعل في كل اوقات الامكان فجرى مجرى ان ينص الله تعالى على وجوب العبادة في كل وقت من تلك الاوقات على سبيل التنصيص فكما لا يجوز النسخ هنا فكذا ثم الثاني لو امر بالعبادة بلفظ يقتضي الاستمرار وجاز دخول النسخ عليه فلو جاز ذلك مع التقييد بالتابيد فائدة لم يكن في التقييد به فائدة الثالث لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التابيد لم يكن لنا طريق الى العلم بدوام العبادة الرابع التابيد يفيد الدوام اذا وقع في الخبر فاذا اخبر بلفظ يفيد التابيد لم يجز نسخه فيجب في الامر مثله والجواب عن الاول بالفرق بين ذكر الشي مجملا ومفصلا ولهذا جاز التخصيص في اللفظ العام وان تناول كل فرد بخلاف خروج بعض الافراد التي فصلت وايضا فان ذلك يمنع من النسخ كله لان المنسوخ لا بد من كونه لفظا يفيد الاستمرار اما بنفسه او بدلالة لامتناع ورود معلي المرة وايضا نمنع تنزيله منزلة التنصيص على كل وقت بعينه بل هو في العرف يطلق على المبالغة كما في قولنا لازم فلانا ابدا وعن الثاني بالمنع من الملازمة فان الفائدة تاكيد الاستمرار والمبالغة وذلك لا يمنع من النسخ كما لا يمنع من تاكيد العام من تخصيصه كما يعلم بعد التخصيص ان المراد بتاكيد العموم المبالغة فيه كذا يعلم بعد النسخ ان المراد من التابيد تاكيد المبالغة في الاستمرار وعن الثالث انه انما يتم لو كان لفظ التابيد يفيد العلم ولا طريق سواه وهما ممنوعان لما بينا من انه يفيد المبالغة في الاستمرار ولان الالفاظ لا تفيد العلم الضروري ويجوز ان يخلق الله فينا العلم الضروري ويجوز ان يخلق الله فينا العلم الضروري بالدوام او تقترن باللفظ قرائن تفيده وعلى قول ابي الحسين طريق اخر ان لا تقترن بالامر ما يدل على ان المراد بعض الازمان اما مجملا او مفصلا وعن الرابع بالمنع في الخبر ايضا فان افادة الدوام فيها لا يمنع من قيام الدلالة على ان المراد به غير ظاهره كما في جميع الفاظ العموم

في امتناع

نسخ جميع التكاليف اتفق العقلاء على جواز رفع التكاليف باعدام العقل الذي هو شرط التكليف ولا يسمى نسخا وعلى استحالة ان يكلف الله احدا بالنهي عن معرفته لان عند من يجوز تكليف المحال لان تكليفه بالنهي عن معرفته يستدعي العلم بنهيه المتوقف على العلم به فان غير العارف به يمتنع عليه معرفة نهيه فاذن تحريم معرفته مستوقفة على معرفته وهو دور ممتنع وفيه نظر فانه لا دور هنا انه تع انه تكليف بالمحال وكذا لا يجوز ان يكلفه معرفة شيء من الحوادث على خلاف ما هو به لانه محال يستحيل فعله وتركه بقي الخلاف في موضعين احدهما هل يجب نسخ وجوب معرفته تع وشكر المنعم وتحريم الكفر والظلم وغير ذلك مما قيل بوجوبه لحسنه وتحريمه لقبحه وبالجملة ما يجب استمراره على وجه واحد من الافعال اما الصغرى هو عليها كوجوب الانصاف وقبح الظلم والجهل او لكونه لطفا لا يتغير كالمعرفة بالله تع وعدله وتوحيده فمنع منه المعتزلة كافة للحسن والقبح ورعاية الحكمة في افعاله تع فان المقتضي لهذه الاحكام فانما هو صفات ذاتية لا يجوز تبدلها ولا تغيرها وربما بنوا على هذا صحة اسلام الصبي فان وجوبه بالعقل وان امتثال الصبي عنه غير ممكن وجوزه الاشاعرة بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وعلى وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى الثاني على تقدير جواز نسخ هذه الاحكام هل يجوز من الله تع بعد ان كلف العبد ان ينسخ عنه جميع التكاليف منع منه الغزالي لانه لا يعرف النسخ من لا يعرف الناسخ وهو الله تع ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل المنصوب عليه فيبقى هذا التكليف بالضرورة قبل عليه النسخ وان قلنا انه لا يحصل في حق المكلف دون الناسخ علمه بزوال النسخ فلا يمتنع تحقق النسخ لجميع التكاليف في حقه تع عند علم النسخ وان لم يكن مكلفا بمعرفة النسخ

في استحالة نسخ الاجماع ذهب اكثر الناس الى ذلك وجوزه الاولون لنا ان الاجماع انما ينعقد بعد وفاة الرسول صم لانه صم ما دام حيا لا ينعقد الاجماع من دونه لانه صم سيد المؤمنين واذا وجد قوله لم يعتبر قول غيره فالاجماع انما ينعقد بعده صم ويستحيل نسخه في الكتاب والسنة لاستحالة حدوثهما بعده صم وفي زمانه صم لا اجماع ولا يستلزم حكم جميع الامة على خلاف الكتاب والسنة فيكون باطلا وبالاجماع لان الثاني ان لم يكن عن دليل كان خطأ وان كان عن دليل ما كان موجودا حال انعقاد الاجماع الاول لزم كون الاول خطأ وهو محال وان لم يكن موجودا استحال تجدده لا يقال اجمع بعض بالاجماع الامة على تسويغ العامي باخذ احد قوليهما ثم على تحريمه لو اجمعت على احدهما فالثاني ناسخ الاول لانا نقول انما سوغت للعامي الاخذ باي القولين شاء بشرط ان لا يحصل الاجماع على احد القولين لكان الاجماع الاول مشروطا بهذا الشرط فاذا انتفت زال بشرط الاول فانتفاء بانتفاء شرطه من غير نسخ وبالقياس لان شرط صحته عدم الاجماع فاذا وجد لم يكن القياس صحيحا فلا يجوز نسخه ولان القياس لا بد له من اصل والحكم في ذلك الاصل اما ان يكون بدليل المتجدد بعد اجماع الاول او سابق عليه فان كان متجددا فهو اما اجماع او قياس لاستحالة تجدد فان كان اجماعا فلا بد له من دليل وان كان قياسا على اصل آخر تسلسل او المنفي الى اصل ثابت بالنص والتسلسل محال والنص يجب ان يكون سابقا على الاجماع الاول ومع صحة القياس عليه مشروطه بعد الاجماع الاول على ضا قبضته ونسخ الاجماع الاول به متوقف على صحته وهو دور ممتنع وان كان نصا لزم سبعه فيكون الاجماع على خلافه خطأ وان كان سابقا فعدول اهل الاجماع عند دليل على صحة القياس عليه والا لكان اجماعهم خطأ وهو محال وعلى راي الامامية رضوان الله عليهم الاجماع انما يتحقق بقول المعصوم لانه سيد المؤمنين فالعبرة بقوله ولا يجوز نسخه لعدم دليل من كتاب او سنة بعد النبي صم والقياس لا عبرة به مع قول المعصوم قال المرتضى رضوان الله الاجماع مستقر قبل انقطاع الوحي وبعد على ما يأتي ولانه يتحقق امر باتباع المؤمنين قبل الوحي وبعده والنسخ لا يتناول الادلة بل الاحكام فجاز ان يثبت حكم

دليل

دليل بالاجماع قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ لانه يلول

في نسخ القياس منع قاضي القضاة من نسخ القياس وبتبعه الحنابلة لان القياس يتبع الاصول فلم يجز رفعه مع بقائها اذ لا يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله ولانه انما يثبت بعد انقطاع الوحي وقال ان القياس ان كان معلوم العلة جاز نسخه لان النبي صم لو نص على ان علة تحريم الربا في البر الكيل وامر بالقياس لكان ذلك كالنص في تحريم الربا في الارز وكما جاز ان يحرم الربا في الارز ثم ينسخه جاز ان ينسخ الارز تحريم الارز المستفاد بهذه العلة المنصوص عليها ويمنع من قياسها على البر ومنعت الامامية رضوان الله عليهم لانه ليس دليلا عندهم وقال ابو الحسين ان كان القياس موجودا في زمن النبي صم بان يكون قد نص على قياس كتحريم بيع البر بالبر متفاضلا وتعبد الناس بقياس غير البر على البر بواسطة المكيل مثله بامارة تدل عليه فاذا اقتضى بتحريم بيع الارز بناء على القياس على البر امكن نسخه بالنص على اباحة بيع الارز على القياس على ما نص على اباحته من المأكولات وتعبد بالقياس عليه بواسطة كونه مأكولا بامارة هي اقوى من امارة التحريم وان كان بعده بان يؤديه اجتهاد مجتهد بعد البحث عن الادلة التي تحريم شيء لم يطلع على نص وقياس ابح او اجماع متقدم او مخالف لان الامة على قولين ثم تجمع على احدهما فان اجماعهم الثاني رافع لحكم القياس الذي اقتضى القول الآخر لزم رفع حكم قياسه الاول وان كان ذلك لا يسمى نسخا وهذا كله انما يتم على القول باضافة كل مجتهد حيث انه تعبد بالقياس الاول ثم رفع ومن منعه لم يكن القياس الاول متعبدا به عنده وقيل علة القياس ان كانت منصوصة فهي في معنى النص ويمكن نسخ حكمه بنص وقياس في معناه ولو ذهب فيه ذاهب بعد النبي صم لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه فانه وان كان متعبدا باتباع ما اوجبه ظنه فرفع حكمه تجدد بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا متجددا بل ظهر انه منسوخ وبين الامرين وان كانت مستنبطة بنظر المجتهد وحكمها في حقه غير ثابت بالخطاب فرفعه الى حقه عند الظفر بدليل يعارضه ويترجح لا يكون نسخا على قول ان الناسخ رفع حكم الخطاب وان شارك النسخ في رفع الحكم وقطع الاستمرار سواء قلنا ان كل مجتهد مصيب اولا

في حكم الفرع هل ينبغي مع حكم اصله اختلف الناس في نسخ حكم اصل القياس هل ينبغي معه حكم الفرع ام لا فذهبت الحنفية الى بقائه خلافا للباقي والوجه الاخير لنا ان ثبوت الحكم في الفرع تابع باعتبار العلة في نظر الشرع باثبات حكم الاصل فاذا نسخ حكم الاصل خرجت العلة عن الاعتبار فبطل تابع الاعتبار قالوا يلزم مما ذكرتم نسخ حكم الفرع بالقياس على حكم الاصل حيث حكمتم بتبعه حكم الفرع لو رفع حكم الاصل والنسخ بالقياس باطل سلمنا انما يلزم من انتفاء المتبوع انتفاء التابع لو افتقر الحكم في دوامه الى دوام سببه وهو ممنوع سلمنا لكن ينتقض بالاب فان ولده الصغير تابع له في الاسلام والكفر ولا يلزم من زوال اسلام الاب زوال اسلامه والجواب ليس رفع حكم الفرع بالقياس على رفع حكم الاصل ولا افتقر الى علة جامعة بل رفعه لانتفاء علته والحكم ان افتقر دوامه الى دوام علته فالمطلوب والا فالاجماع على انه لا بد من دوام احتمال الحكم حتى لو انتفت حكمة الحكم قطعا لامتنع بقاؤه بعدها فاذا وجبت دوام احتمال الحكم وجب اعتبارها لاستحالة بقاء الحكم بحكمة غير معتبرة واذا انتسخ حكم الاصل زال اعتبارها وليس اسلام الاب علة لاسلام الولد ولا دوام اسلام الاب معتبرا في دوام الابن حتى يلزم من الانتفاء الانتفاء ولان المرتد يحكم المسلم

في نسخ الفحوى اتفق الناس كافة على جواز النسخ بفحوى الخطاب لدلالة تحريم التأفيف على الضرب لانه ان دل على تحريم الضرب لغة فاللفظ المفيد للشيء من جهة اللغة يجوز ان يقع النسخ به وان كان يدل من جهة الاولى فهو اكد من اللفظ فجاز النسخ به واتفقوا على جواز نسخهما معا وانما اختلفوا في جواز

نسخهما معًا وانما اختلفوا في جواز نسخ الاصل دون الفحوى الفحوى وبالعكس واطبق الاكثر على ان
نسخ الاصل يفيد نسخ الفحوى لان الفحوى لا يتصور بقاؤه مع ارتفاع متبوعه واما نسخ الفحوى دون
الاصل فقد ذهب اليه القاضي عبد الجبار يجوزه تارة لانه جار مجرى التخصيص على تحريم التافيف والضرب
فكانه حرمهما ورفع حكم احدهما لا يفيد رفع حكم الاصل ومنع اخرى وهو اختيار ابي الحسين لانه ينقض
الغرض فان الغرض من تحريم التافيف الاعظام فلو سوغ الضرب نقض غرضه وقال المرتضى لا يحسن ان يقال
لا تقل لهما اف واضربهما لكن يحسن لا تضربهما وان قلت لهما اف فيجوز نسخ الاكبر وتبعيد الاصغر ولا يجوز عكسه
ثم قال وغير ممتنع ان يقال ان الحال فيما بينا يخالف المصالح الدينيه لا متناع ان يمنع من التافيف في الشاهد
الا لاجل التوقير والتنزيه عن الاضرار به قال فلا يجوز ان الجامع ارادة الاضرار بالاكبر ومصالح الدين غير
ممتنع ان يختص تارة بالاكبر والاخرى بالاصغر فالاول جواز نسخ كل منهما مع تبقية صاحبه وفيه نظر
لان البحث في المفهوم وهو عرف الغرض وثبوته في محل السكوت والاولويه ثبوته فيه فيمتنع نسخ الاصغر
مع بقاء الاكبر قبل اثبات تحريم الضرب في محل السكوت ان ثبت بالقياس كان نسخ حكم الاصل موجبا
رفع حكم الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون اصله وان لم يسم ذالك نسخا وان رفع حكم الفرع لا يوجب رفع
حكم الاصل فان رفع التابع لا يوجب رفع متبوعه وان ثبت باللفظ لعدم دلالة اللفظ على تحريم التافيف بجهة
صريح اللفظ وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى وهما دلالتان مختلفتان غير ان دلالة الفحوى تابعة لدلالة
المنطوق فامكن ان يقال رفع حكم احدهما لا يستلزم رفع حكم الاخرى لا يقال اذا كانت دلالة الفحوى تابعة
لدلالة المنطوق امتنع بقاء الفرع مع بقاء الفرع مع رفع الاصل ولان الغرض اعظام الابوين ورفع حكم
الفحوى يخل بالغرض من دلالة المنطوق فيمتنع معه بقاء حكم المنطوق لانا نقول دلالة الفحوى وان كانت
تابعة لكن نسخ حكم المنطوق ليس نسخا لدلالته بل لحكمه ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه لا لبقائها
تابعة لحكمه ودلالته باقية بعد نسخ حكمه كما كانت قبل نسخه فما هو اصل لدلالة الفحوى غير مرتفع وما هو مرتفع
ليس اصلا للفحوى واما الثاني فغايته ما يلزم من نسخ حكم الفحوى ابطال الغرض من اصل اثبات الحكم المنافيه
ولا يخفى ان غرض اثبات تحريم التافيف مغاير لغرض تخصيصه بالذكر بينهما بالادنى على الاعلى ولا يلزم
من ابطال احد الغرضين ابطال الاخر وفيه نظر فان تحريم الضرب انما استفيد من تحريم التافيف فرفعه
يقتضي البقاء على ما كان الحكم قبل التخصيص ونسخ الفحوى يستلزم ابطال الاصل لان الفحوى
هو الغايه فابطالها يستلزم ابطال ذي الغايه

في الناسخ وفيه مباحث الاول في حده

يطلق الناسخ على الناصب لدلالة الناسخة فيقال ان الله تع ناسخ للتوجه الى بيت المقدس قال الله تع ما ننسخ
من اية او ننسها وقال ينسخ الله ما يلقي الشيطان وعلى الحكم فيقال الوجوب صوم رمضان ناسخ وجوب صوم
عاشورا وعلى المعتقد لنسخ الحكم فيقال فلان نسخ الكتاب بالسنه اي يعتقد ذالك وعلى طريق النسخ فيقال
القرآن ناسخ للسنه فانه كذا نسخت ايه كذا وكذا خبر رسول الله صم فعله وتقديره الا ان الاجماع وقع على انه
مجاز في الحكم والمعتقد وانما الخلاف بين المعتزله والاشاعره في انه حقيقه في الله تع والطريق المعرف لارتفاع
الحكم فعند المعتزله انه حقيقه في الطريق فقالوا في حد الناسخ قول صادر من الله ورسول الله او فعل منقول عنه
مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وعند الاشاعره الناسخ في الحقيقه هو الله تع وان خطابه الدال على

ارتفاع

ارتفاع الحكم وهو النسخ ويسمى ناسخا والتحقيق ان النزاع هذا لفظي لان الناسخ ان كان هو الفاعل فهو
الله تعالى وان كان هو الدليل فهو الطريق ولكل احد اطلاقه على ما يشاء وقد حد قاضي القضاة الناسخ
بانه ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وغرضه بعد
الحد يتناول كل ما كان طريقا الى النسخ سواء كان متواترا او احادا قال ابو الحسين ويخرج منه خبر الواحد
لانه لا يوصف بانه دليل على الحقيقه وما دل على نسخ الحكم الثابت بالفعل ويلزم ان يكون بالعجز ناسخا لانه
دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت وان يكون الامه اذا اختلفت على قولين فسوغت للعامي الاخذ
بايهما شاء ثم اجمعت على احدهما ان يكون ذالك نسخا لانها كانت قصه على اباحة تقليد الطائفه الاخرى
ثم حده هو بانه قول صادر عن الله او نقل او فعل منقولين عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان
ثابتا ويدخل فيه خبر الواحد لانه وان كان امارة لكنه يوصف بانه يفيد ازالة حكم الثابت ويخرج منه اتفاق
الامه بعد الخلاف لانه ليس قولا صادرا عن الله وعن رسوله ولا يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لان العقل
ليس بقول ولا فعل منقول عن رسول الله صم ولهذا لا يلزمه عليه العجز المزيل للحكم ولا يقيد الحكم بغايته او شرط
او صفه او استثناء لعدم تراخيه ولا البدا لانه ازالة نفس الحكم واذا امر الله بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لانه وان
زال مثل الامر الا انه لولم يكن هذا النهي لم يكن مثل هذا حكم الامر ثابتا وفيه نظر لان ذكر جزئيات المحدود في
الحد غلط والاول ان يقال الناسخ طريق شرعي يدل على ان مثل ذالك الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد
مثله بعد ذالك مع تراخيه على وجه لولاه لكان ثابتا

في شرائط الناسخ على الاجمال وهي امور

احدها ان يكون خطابا فارتفاع الحكم بموت المكلف ليس نسخا لان ثبوت الحكم ما دام حيا فلا يحتاج الى الرفع الثاني
ان يكون متراخيا الثالث وروده بعد الوقت لا قبله عند المعتزله خاصة الرابع دخوله على خطاب يدخله
التخصيص لاستحالة اتحاد متعلق الامر والنهي ولا يشترط ان يكون رافعا للمثل بالمثل بل يكون رافعا فقط
وفي ناسخ القرآن ان يكون قرآنا وفي ناسخ السنه ان يكون سنه بل يكفي ان يكون مما يصح النسخ به ولا ان يكونا
نصين قاطعين بل يجوز نسخ خبر الواحد بمثله او بالتواتر وان لم يجز نسخ المتواتر بخبر الواحد ولا ان يكون
الناسخ منقولا قبل لفظ المنسوخ بل ان يكون ثابتا باي طريق كان ولا ان يكون مقابلا للمنسوخ من كل وجه
حتى لا ينسخ الامر بالنهي والنهي بالامر بل يجوز نسخ كلهما بالاباحة وان ينسخ الواجب المضيق بالموسع
وانما يشترط ان يكون رافعا حكما من المنسوخ اي حكم كان ولا كونهما ثابتين بالنص بل يجوز ان يكون بلحن
القول او بفحواه وظاهره

في جواز نسخ الكتاب بمثله وبالسنه المتواتره اتفق القائلون
بجواز النسخ سمعا على جواز نسخ الكتاب بمثله لوقوعه في اية الاعتداد والمناجاة مع تقديم الصدقه
وثبات الواحد للعشره وغير ذالك واما نسخ الكتاب بالسنه المتواتره فقال بجوازه ووقوعه اكثر العلماء
وهو قول الجمهور من المتكلمين من الاشاعره والمعتزله والاماميه ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي
حنيفه وابن سريج وقطع الشافعيه واكثر الظاهريه واحمد ابن حنبل في روايه الى امتناع ذالك لنا ان
كل واحد منهما دليل موجب للعلم والعمل وكما جاز نسخ الكتاب بمثله جاز نسخه بالسنه لمساواتها له واما
الوقوع فلان جلد الزاني ثابت بقوله تع الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما وقد نسخ بالرجم الثابت
بالسنه وهو ممنوع اما اولا فلما فيه من نسخ القرآن بخبر الواحد واما ثانيا فلجواز نسخه بقرآن نسخت تلاوته

كما روي عن عمر انه قال كان مما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله
لا يقال روي عن عمر انه قال لولا ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه كتبت الشيخ والشيخة اذا
زنيا على حاشية المصحف وهو يدل على انه لم يبق قرآنا لانا نقول يحتمل انه منسوخ التلاوة ح ولا يلزم
ان يكون قرآنا لا يقال الشيخ والشيخة لم يثبت بالمتواتر بل بقول عمر ونسخ المتواتر بالآحاد ممتنع لانا نقول
والسنة وهو رجم النبي صلعم انما هو من باب الآحاد وغايته اجماع الامة على الرجم والاجماع ليس بناسخ بل دليل على
وجود الناسخ المتواتر وليس احالته على سنة متواترة لم تظهر لنا اولى من احالته على قرآن متواتر لم يظهر
لنا اولى من احالته على قرآن متواتر لم يظهر سبب نسخ تلاوته والتحقيق ان لفظ الزاني والزانية ان كان
عاما كان رجم المحصن تخصيصا لا نسخا وان كان مطلقا كان تقييدا فلا نسخ هنا الا مع ثبوت المتاخر من
وقت العمل وهو ممنوع واحتجوا الوقوع ايضا بقوله لا وصية لوارث انه ناسخ لآية الوصية وهو ضعيف لانه
خبر واحد لانه لو كان متواترا لبقي لان كذلك الدواعي على نقله من حيث انه وافقه جمهور وحيث لم يبق
متواترا دل على انه لم يكن متواترا على انه قد منع اكثر الناس مع اتفاقهم منع نسخ المتواتر بخبر الواحد احتج
الشافعي بوجوه احدها قوله ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اخبر تع بانه يأتي بخير منه
او مثله فيجب ان يكون من جنسه كما لو قال الشافعي ما اخذ منك من ثوب اتك بخير منه فانه يفيد اتيانا لثوب
خير منه وخير القرآن قرآن وبانه المنفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك هو القرآن الذي هو كلامه دون السنة
التي يأتي بها الرسول ولان قوله نأت بخير منا يفيد ان المأتي خير من الآية والسنة ليست خيرا من القرآن
قوله تع الم تعلم ان الله على كل شيء قدير على ان الآتي بخير منها هو المختص بالقدرة على انزاله وهو القرآن
دون غيره قوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم فوصفه بانه مبين للقرآن ونسخ القرآن رفعه والرفع ضد
البيان الثاني قوله تع واذا بدلنا آية مكان آية اخبر بانه المبدل الثالث حكى تع عن المشركين انه قالوا عند
تبديل الآية بالآية انما انت مفتر ثم تع ازال هذا الايهام بقوله قل نزله روح القدس من ربك وهو يدل
على ان ما نزله روح القدس من ربك لا يكون مزيلا للايهام الرابع قوله تع وقال الذين لا يرجون لقاءنا
ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي يدل على ان القرآن
لا ينسخه السنة الخامس انه يوجب التهمة السادس السنة انما يوجب اتباعها بالقرآن وهو قوله تع وما آتاكم
الرسول فخذوه وقوله فاتبعوه فنسخ القرآن فلا يرجع اليه بالابطال كالا ينسخ القرآن والسنة بالقياس
المستنبط منها السابع القراءة اتى يخاص من الجنابة السنة لان معاذ قدمه في الحكم وافقه النبي صلعم ولان للفظ
المعجز وبوجوب الطهارة من الجنابة والحيض على ما ليه مطلقا على من مسه فلا يرجع الى الا ضعف
والجواب عن الاول بوجوه احدها قال ابو هاشم قوله تع نأت بخير منها ليس المراد منها ان ذلك الخير يكون
ناسخا فجاز ان يكون مغايرا له يحصل بعد النسخ ويؤيده ان الآية دلت على ترتيب الاتيان بذلك الخير
والثاني قال ابو هاشم ايضا المفهوم من نسخ الآية نسخ التلاوة دون الحكم فقط فانه لا يطلق النسخ
على ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته وهذا ما نسخت الآية بل نسخ حكمها ومنعه ابو الحسين لان الناس يطلقون
النسخ على آية المناجات وتلاوتها باقية الثالث يمنع كون الخير من جنس الآية منسوخا والمثال معارض بمثل من
يلقى بحمد وثناء جميل ابقه بخير منه فانه لا يقتضي الذي يلقاه من جنس الكلمة الحمد والثناء من العطاء على انا
يمنع

يمنع من الجنسية بين الثوب وجوابه فانه لا بد من اضمار ثوب خير منه وليس اضمار ثوب خير منه اولى من اضمار
شيء خير والقرآن والسنة متساويان في اسنادهما اليه تع فان المراد بالاتيان شرع الحكم والزامه والقرآن في
ان المثبت لهما هو الله تع وليس المراد من نسخ الآية نسخ رسمها لعدم التفاضل بين الآيات في الخيرية
لتساويهما في كونهما خيرا بل نسخ حكمها وجاز ان يكون حكم السنة الناسخة خيرا من حكم القرآن المنسوخ ويكون
اصلح في التكليف وانفع المكلف وانه تع هو المتمكن من تبديل الحكم وازالته والاتيان بخير منه سواء كان ظهور
بالقرآن والسنة وهو المنفرد بالقدرة عليه وعن الثاني النسخ نوع من البيان كان التخصيص نوع منه لاشتراكهما في
مطلق التخصيص وايضا يحمل ليبين على معنى ليظهر لكونه اعم من بيان المجمل والعموم لانه يتناول كل شيء حتى
المنسوخ واظهار المنسوخ اعم من اظهاره بالقرآن ولان وصفه ع بانه مبين لا يمنع من كونه ناسخا والتحقيق
ان نقول النسخ اما ان يكون بيانا او رفعا فان كان الاول اندرج تحت العموم والا جاز صدوره عنه صلعم لان الآية
مختصة بما يحتاج الى البيان وعن الثالث ان المبدل هو الله تع سواء كان بالقرآن او السنة والتحقيق ان لا حجة
في هذه الآية لدلالتها على الملازمة بين التبديل وقوله بالآية قرآنا وليس فيها دلالة على ان النسخ انما يكون للآية وعن
الرابع انها لا تدل على امتناع نسخ القرآن للسنة الا ان تكون السنة لم يترك بها روح القدس وهو ممنوع لانها من الوحي
وان كانت لا تتلى ولان منهم من يفهم الرسول صلعم امسك في نبوته ومن يكون هذه حالة فالنبي صلعم منزه عنه سواء
نسخ الكتاب بمثله او بالسنة والمزيل بهذه التهمة هو المشك بجرابه وعن الخامس انها تدل على انها لا تنسخ الا بوحي
ونحن نقول بوحيه لان السنة منه وعن السادس ان العموم ذلك لقوله ولا ينطق عن الهوى وعن السابع ان السنة
لم ينسخ اصلها بل غيره ولا امتناع فيه ولان القرآن على وجوب اتباعه واذا حكم بنسخ الآية وجب اتباعه فيه ولان
السنة لم يرفع القرآن بل حكمه وحكمه ليس اصلا لها فالمرتفع ليس هو الاصل وعن الثامن ان ما ذكروه لا يمنع
من نسخه كما لو تعارض عموم الكتاب وكذا لو تعارض الكتاب والسنة فانه يجب لعدم حصول السنة على عموم الكتاب
وكذا لو تعارض عقل وعموم آية فان العقل يقدم وكذا الاجماع وخبر الواحد على السنة الناسخة منافية للقرآن بل
منه ومخصصه الازمان في نسخ السنة المتواترة بمثلها لتساويهما في الدلالة لقوتها ووجوب
الرجوع اليهما واما نسخ السنة بالقرآن فقد ذهب اكثر الناس من الاشاعرة والمعتزلة والامامية والشافعي في احد قوليه
ومنع في الآخر من جوازه عقلا ووقوعه سمعا لنا وجوه احدها انهما دليلان من الله قطعيان فجاز نسخ
احدهما بجنسه جاز لغيره لتساويهما الثاني التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في ابتداء الاسلام بالسنة لعدم قرآن
يدل عليه الا قوله فاينما تولوا فثم وجه الله وليس دليلا عليه بل على تبيين الجهات اعترض بجواز وجوبه بقرآن
نسخت تلاوته فان نسخه بالسنة ايضا ولا يلزم من ثبوت التوجه الى الكعبة بالكتاب ان يكون التحويل عن بيت
المقدس بالكتاب لان الظاهر انه حول عن بيت المقدس ثم امر بالتوجه الى الكعبة ولهذا كان يقلب وجهه
في السماء بانتظار ما يؤمن بعد التحويل واجيب بان بجوز ذلك لسد باب اثبات النسخ في شيء من الادلة لشيوع
منهما اذ ما من ناسخ الا ويجوز ان يكون النسخ بعده بدليل آخر وما من دليل منسوخ الا ويكون المنسوخ دليله غيره
يوافقه وحكمه وانما حكمنا بالنسخ للصلاة حيث وادعى قرآن لانها طريق صالح للارتفاع وقد قارنها الارتفاع فيسند
اليها وفيه نظر لان الطرق الدالة على معرفة الناسخ والمنسوخ اذا وجدت في سمي حكمنا سويا فيه ولا ينسد باب
واما المنسوخ فانه متى وجدنا ما ينافيه من الادلة بانه منسوخ فان اسند الحكم الى غيره قوله تع فالآن باشروهن

نسخ التحريم والمباشرة في الليل على الصيام في ابتداء الاسلام وقد كان ثابتا بالسنة الرابع نسخ
صوم عاشوراء بصوم رمضان وكان صوم عاشوراء ثابتا بالسنة الخامس صلوة وردت في القرآن
ناسخة لما يثبت بالسنة من جواز تاخيرها الى انقضاء القتال حتى قال صلى الله عليه وسلم يوم الخندق وقد فاتته الصلوة حشى
قبورهم نارا لحبسهم لنا عن الصلوة الخامسة قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ ما كان صلى الله عليه وسلم قد صالح اهل مكة
تمام الحديبية على ان من كان مسلما رده حتى انه رد ابا جندل وجماعة من الرجال الحايب اثرته فانزل الله تعالى
فلا ترجعوهن والسؤال المذكور مثل وارادها هنا السادس لو امتنع فاما من جهة القدرة والصحة او من
حيث الحكمة والقسمان باطلان اما الاول فان يقول انه تعالى لا يوصف بالقدرة على كلام ناسخ لسنة منبيه
او لوان بكلام هذا مثله لم يكن دالا على النسخ وهما باطلان لانه تعالى قادر على جميع اقسام الكلام فلا يجوز
خروج كلام مدعى كونه دليلا على ما هو موضوع له واما الثاني فان يقول لو نسخ الله تعالى كلام نبيه صلى الله عليه وسلم لنفر عنه
واوهم عنه انه لم يرض سنته وهو باطل لان النسخ برفع الحكم بعد استقرار مثله وذلك يمنع من هذا التوهم لانه لو لم
يرض بما سنه لم يقر عليه على ان ذلك لو نفر عنه لنفر نسخ سنة بمثلها احتج الشافعي بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل
اليهم وهو يدل على ان كلامه بيان للقرآن والناسخ بيان المنسوخ فلو كان القرآن ناسخا للسنة لكان القرآن
بيانا للسنة فيكون كل منهما بيان صاحبه والجواب لا دلالة فيه على انه لا يتكلم الا بالبيان سلمنا لكن البيان الابلاغ
لانه عام في كل القرآن بخلاف بيان المراد لتخصيصه بالمجمل سلمنا لكن جاز احتماله فالجهد في النسخ
في خبر الواحد اتفق القائلون بالنسخ والعمل بخبر الواحد على نسخ خبر الواحد بمثله وقد وقع في قوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم
عن زيارة القبور على الاعرف رودها واتفقوا على نسخ خبر الواحد بالقرآن والسنة واختلفوا في وقوع نسخ
المتواتر به بعد اتفاقه على جوازه فاثبته داود واهل الظاهر ومعناه الباقون اما الجواز فلان الخبر طريق
الى معرفة الاحكام وخصوص العمومات المتواترة والنسخ نوع منه وايضا لا استبعاد في ان يتعبد بالله تعالى برفع
حكم متواتر بما يصل الينا احادا والتحقيق ان خبر الواحد ليس هو الناسخ على كلام الرسول صلى الله عليه وسلم هو الناسخ وانما وصوله
الينا بالاحاد وقد تعبدنا الله والعمل بخبر الواحد ولا فرق بين ان يرفع الحكم عن بعض الاشخاص وبعض الازمان
واما عدم الوقوع فلوجوه احدها ان الصحابة العمل به اذا رفع حكم الكتاب قال علي عليه السلام لا ندع كتاب ربنا وسنة
نبينا بقول اعرابي بوال على عقبه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امراة لا ندري اصدقت
ام كذبت واعترض بانه لا يلزم من امتناع العمل بخبر الواحد لا نعلم صدق امتناع العمل به مطلقا ولهذا علل بعدم
الديانة لعدمها وفيه نظر فان خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقا فلو علل الرد بعدم افادته العلم لزم رده مطلقا
بل الاعتراض ان عليا علل بالفسق الثاني الاحاد ضعيف والمتواتر قوي فلا يرفع الاضعف الاقوى ونقض
بالتخصيص ولانه وان ضعف من حيث كونه احادا الا انه اقوى من جهة خصوص والظن الحاصل من الخاص اذا
كان احادا اقوى من الظن الحاصل من العام المتواتر لان تطرق الضعف الى الواحد من جهة كذبه واحتمال غلطه
وتطرق الضعف الى العام من جهة تخصيصه واحتمال ارادة بعض ما دل عليه دون البعض واحتمال تطرق
التخصيص الى العام اكثر من تطرق الكذب الى العام كان الظن المستفاد من خبر الواحد اقوى الثالث النهي ورد
بالعمل بخبر الواحد فلا يكون ناسخا وسياتي الجواب عنه احتج اهل الظاهر بوجوه احدها يجوز تخصيص المتواتر بخبر
الواحد فجاز نسخه والجامع رفع الضرر المظنون بل النسخ خبر واحد دليل شرعي فاذا عارض المتواتر بعد تم
المتاخر

المتاخر كغيره بجامع الدلالة الثاني نسخ الكتاب بخبر الاحاد قد وقع لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
بنهيه عن اكل ذي ناب من السباع وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم منسوخ لقوله لا تنكح المراة على عمتها
ولا على خالتها وقال كتب عليكم اذا حضر منسوخ بقوله لا وصية لوارث والجمع بين وضع الحمل والمدة منسوخ
بابعد الاجلين جاز نسخ الكتاب بخبر الواحد جاز نسخ المتواتر لعدم القائل بالفرق الثالث قيل اهل قبا
نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول صلى الله عليه وسلم الرابع كان عليه السلام يتعبد الاحاد الى الاطراف لتبليغ الاحكام
التي من جملتها الناسخ والمنسوخ من الحكم باخبار الاحاد معلوم بدليل قاطع فالحكم به كالحكم بالاية
فجاز نسخ الاية كما جاز بانه مثلها والجواب عن الاول بالفرق بين الناسخ والتخصيص بالاجماع ودليلهم
دل على جواز العقل اما الوقوع فالاجماع منع منه وعن الثاني ان المتواتر مقطوع بخبر الواحد فجاز
ان يكون التقارب ما نعا من ترجيح خبر الواحد وعن الثالث بالمنع من النسخ في هذه الايات لان
قوله تعالى قل لا اجد انما يتناول الموحى اليه الى تلك الاية ولا يتناول ما بعده فلا يكون النهي بعده نسخا
وقوله لا تنكح المراة على عمتها مخصص بلعنه لانه ناسخ وقوله تعالى لا وصية لوارث منعه جماعة كثيرة
والاعتداد بابعد الاجلين جاز ان يكون جلته الاجماع صدر عن خبر ثم لم ينقل ذلك الخبر اصلا استغناء
بالاجماع عنه ولما جاز ذلك من بعد الاجماع عن خبر ثم يضعف لعله الاستغناء بالاجماع فلا يمنع ان يكون
الخبر مقطوعا عندهم ثم يضعف بعد لاجماعهم على العمل بموجبه على انا نمنع النسخ هنا وعن الرابع لعله صلى الله عليه وسلم
كان اخبرهم بذلك قبل وقوع الواقعة فلهذا قبلوا خبر الواحد فيه والعله انضم اليه من القراين ما افاد العلم
لقرب المسجد وارتفاع الاصوات بان القبلة استدارت وعن الخامس لاحتمال ان يكون المبعوث منفيا لا
راويا وعن السادس اما ما يثبت من الاجماع يمنع من كون الحكم باخبار الاحاد معلوما اذا كانت رافعة لحكم
الكتاب في ان الاجماع لا يقع ناسخا هذا مذهب الاكثر خلافا للسيد المرتضى وبعض المعتزلة
وعيسى بن ابان لنا ان المنسوخ بالاجماع اما نص او اجماع او قياس والكل باطل اما الاول فلاستحالة
وقوع الاجماع على خلاف النص وخلاف النص خطا فالاجماع يكون خطا واما الثاني فلان الاجماع المتاخر
ان اقتضى كون الاول وقع خطا استلزم تخطئة الاجماع وهو باطل وان اقتضى كونه صوابا الى هذه الغاية
فالاول كان مطلقا لم يكن مفيدا للحكم الموقت الى غاية وان كان مقيدا فذلك الاجماع سمي عند حصول
تلك الغاية بنفسه فلا يكون الاجماع الماضي رافعا له واما الثالث فلانه انما يتصور لو اقتضى القياس حكما
ثم اجمعوا على خلافه فنسخ يدل حكم ذلك القياس بعد ثبوت بتراخي الاجماع عنه وهو محال لان شرط صحة
القياس عدم الاجماع فاذا وجد فقد زال شرط صحة القياس وزوال الحكم لزوال شرطه لا يكون نسخا وفيه
نظر لانا اذا كنا متعبدين بالقياس ثم دل على شيء وجب علينا العمل به وتجدد الاجماع ليس بمحال فاذا تجدد
ارتفع حكم القياس وهو معنى النسخ ولو كان عدم ظهور الاجماع شرطا في القياس مانعا من النسخ لكان كل دليل
كذلك مشروطا بانتفاء معارض متجدد وظهور دليل ناسخ من شرط الدليل الاول فيزول بزوال شرطه من غير نسخ
احتجوا بان الاجماع دليل قطعي شرعي فجاز النسخ به كالقرآن والسنة المتواترة وبان ابن عباس رضي الله عنه لما قال لعثمان
كيف يحجب الام عن الثلث بالاخوين والله تعالى قال وان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليس باخوة قال
عثمان حجبها قومك يا غلام وجه دليل النسخ فالاجماع والجواب عن الاول المنع بالقياس عند القائلين به

الفرق فان القرآن والسنة اصلان بخلاف الاجماع وعن الثاني ان الحكم ليس بمنسوخ بل انه دل على صدق الجميع
على الاثنين وهو نزاع في اللغة   في ان القياس لا يكون ناسخا اختلف الناس في ذلك فمنع منه الامامية
باعتقادهم بطلان القياس وذهب جماعة كثيرة ممن سوغه الى ذلك ايضا وقال اخرون بجواز النسخ به
بدليل ظني او قطعي وفصل بعض الشافعية فقال بجواز النسخ بالقياس الجلي دون الخفي قال الغزالي ان اراد بالجلي
المقطوع به فصحيح اما المظنون فلا وما يتوهم فيه القطع ثلاث مراتب الاول ما يجري مجرى النص واوضح منه
كتحريم الضرب لتحريم التافيف فلو كان قد ورد نص سابق باباحة الضرب كان هذا القياس المتاخر ناسخا الثاني
لو ورد نص بان العتق لا يسري ثم ورد قوله من اعتق شركا من عبد قوم عليه الباقي لعصا برهان عتق الامة قياسا
على العبد لانه مقطوع به للعلم القطعي بان قصد الشارع الى المملوك لانه مملوك لا الذكورية الثالث ان يرد
النص باباحة النبيذ ثم يقول الشارع حرمت الخمر لشدتها فانه ينسخ اباحة النبيذ بقياسه على الخمر ان تعبدنا
بالقياس عند قوم مطلقا وعندنا خاصة لعدم الفرق بين كل شدة وحرمت الخمر لشدتها ولذلك اقر النظام
والمفيد من الامامية بالقياس على العلة المنصوصة وان ابطلوا اصل القياس وهو الذي اخترناه عن لنا
على المنع انه لا يجوز ان ينسخ كتابا ولا سنة ولا اجماعا بالاجماع ولا قياسا اخر لان الثاني لا بد ان يترجح على
الاول في اما ان نقول ان القياس الاول ليس بقياس لعدم حجته والترجيح شرط في الاقتضاء او نقول انه
وان لزم من رفع حكمه فهو في معنى النسخ لكنه ليس بنسخ لانا نقول لنا ان النسخ هو خطاب دال على الارتفاع
احتج المخالف بقوله تع الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان منكم مائة صابرة تغلبوا مائتين وان تكن
الف يغلبوا الفين نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة فليس بصريح خطابه وانما هو منبه عليه وهو بعض نسخ حكم
النص بالقياس ولان النسخ احد البيانين فجاز بالقياس كالتخصيص والجواب ثبات الواحد لثلاثة تبين الرافع
لثبات الواحد للعشرة مستفاد من القياس بل من نفس مفهوم اللفظ بالقياس ينتقض بالاجماع ودليل العقل
وخبر الواحد فانها تخصيص ولا ينسخ بها استحالة رفع المعلوم بالمظنون فليس عقليا لامكان ان يتعبدنا الله
بنسخ النص بالقياس على نص اخر نعم يستحيل ان يتعبدنا بنسخ النص بقياس مستنبط من ذلك المنسوخ لا دائه
الى مناقضه لنفسه وانما دل عليه كقول معاذ اجتهد برايي بعد فقد النصوص واجماع الصحابة على ترك القياس
لو عارض خبر الواحد فكيف المتواتر لان قولهم عند سماع خبر الواحد لولا هذا لقضينا فيه برايينا
في طريق معرفة الناسخ والمنسوخ قد نعلم ذلك باللفظ وبالتاريخ فان يوجد لفظ النسخ فيقول هذا ناسخ لذلك
او هو مرتفع بكذا او نسخ كذا بكذا اما من النبي صلى الله عليه او من الامام والامة كلهما واما التاريخ التنافي فبان يتنافى الحكمان
بحيث لا يمكن الجمع بينهما مع علم التاريخ اما بان يتنافيا قضا كقوله تع فالآن خفف الله عنكم فان نسخ ثبات
الواحد العشرة لان التحقيق بعض النقل المذكور او يتضادا كالتحويل من قوله الى اخرى لتضاد التقاء اليهما
ويعلم التاريخ تارة باللفظ بان يكون احد الخبرين قبل الاخر او يوجد في اللفظ ما يدل على التقديم مثل كنت
نهيتكم الآن خفف عنكم وتارة بغيره وهو وجوه الاول احدها القول هذا الخبر ورد في سنة كذا والاخر في سنة
كذا الثاني ان يتعلق احدهما على زمان معلوم التقدم والاخر بالعكس كقوله كان هذا في غزاة بدر والاخر
في غزاة احد وهذه الاية نزلت قبل الهجرة وهذا بعدها الثالث ان يروي احدهما متقدم الصحبة للرسول و
يروي الاخر متاخرها مع انقطاع صحبة الاول عن ابتداء صحبة الاخر بخلاف ما لو دامت وهنا طرق ضعيفة

احدها قال قاضي القضاة اذا وافق احد الخبرين حكم العقل علمنا بعدمه وليس كذلك لامكان ابتداء
الشريعة بما يخالف الاصل ثم ينسخ بما يقتضيه العقل الثاني قال القاضي عبد الجبار وايضا اذا قال الصحابي
في احد الخبرين المتواترين انه كان قبل الاخر قبل ذلك وان لم يقبل قوله في نسخ المعلوم كما يقبل شهادة اسير
وان حصانة تدل لا يثبت عليه الرجم وان كان الاصل في اثبات الرجم ويقبل قول القابلة في ان الولد من احد المواتي
وان كانت يترتب على ذلك بثبوت النسب للولد من صاحب الفراش مع عدم قبول شهادتها في النسب ولا
يمتنع ان يتعلق الحكم بالشيء ويتعلق بسبب من اسبابه قال ابو الحسين هذا يقتضي الجواز العقلي في قبول الخبر
الواحد في تاريخ الناسخ ولا يقتضي وقوعه لان اذا بين انه يلزم من ثبوت احد الحكمين ثبوت الاخر فليس كل
من لم يمتنع فهو ثابت لا محال بل يحتاج ثبوته الى دليل وفيه نظر فان القاضي لم يستدل على الثبوت بعد
الامتناع بل ذكر ان المانع لا يصلح للمانعية الثالث لو قال هذا الصحابي كان هذا الحكم ثم نسخ كقولهم ان خبر
الماء من الماء ولم ينسخ عن التقاء الختانين لم يكن حجة لجواز ان يكون قوله عن اجتهاد وفصل الكرخي فقال
ان عين الناسخ فقال هذا منسوخ بكذا لم يحتمل ان يكون عن اجتهاد ولا يجب الرجوع اليه وان لم يعين
بل قالوا هذا منسوخ بل قالوا وجب بقوله لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق وهو باطل لجواز ظهوره في ظنه
لا في نفس الامر الرابع الاعتبار بكون احدهما مثبتا في المصحف بعد الاخر فان ترتيب الايات في المصحف
ليس على ترتيب النزول كاية العدة ولا بكون تساوي لاحدهما من احداث الصحابة لانه لم ينقل من تعديث
صحبته وان يؤدي عن النبي صلى الله عليه من غير واسطة لجواز ان يكون رواية متقدم الصحبة متاخرا وان لا يكون
اسلام احدهما اسبق   في ان الناسخ اذا كان مع جبرائيل ع او مع النبي صلى الله عليه هل يثبت حكمه ام لا
اتفق الناس كافة على ان الناسخ اذا كان مع جبرائيل ع لم ينزل به الى النبي صلى الله عليه لم يثبت له حكم في حق المكلفين
بل هم في التكليف في الحكم الاول على ما كانوا عليه مثل القاء الناسخ الى جبرائيل ع واختلفوا فيما اذا ورد
النسخ الى النبي صلى الله عليه ولم تبلغ الامة هل يتحقق النسخ كذلك ام لا ذهب بعض الشافعية الى الاثبات وبعض
الى النفي وبه قال الحنفية واحمد ابن حنبل والوجه الاول لنا وجوه احدها ان التكليف منوط باذن الشرع
وقد ارتفع فيما تفع لا ذمه الثاني النسخ اسقاط لا يعتبر فيه رضاء من عليه فلا يعتبر علمه كالطلاق والعتق
الثالث نسخ الحكم اباحة تركه الذي هو الشارع فيثبت قبل علم من ابيح له كما لو اباح ثمرة بستانه وكل داخل
فانه يباح للجاهل كالعالم الرابع اذا علم المكلف نسخ الحكم تحقق رفعه فاما ان يستند الرفع الى النسخ او الى العلم
بالنسخ والثاني باطل فان العلم عنه مؤثر في الرفع فيتعين الاول الخامس النسخ اباحة ترك الفعل بعد ايجابه و
اباحة فعله بعد حظره فلا يتوقف على علم من ابيح له كما لو قال لزوجته ان خرجت بغير اذني فانت طالق ثم اذن من حيث
لا تعلم فانه حكم الاباحة في حق الزوجة ولا يقع الطلاق بخروجها احتج المخالف بان النسخ لازم وهو ارتفاع حكم
الخطاب السابق وامتناع الخروج بالعقل الواجب الناسخ والاثم بتركه والثواب على فعله وهذه اللوازم منفية
فينتفي ملزومها اما علم ارتفاع الحكم السابق فلان المكلف يثاب على فعله ويخرج به عن العهدة ويأثم بتركه
له قبل بلوغ النسخ اليه ولهذا فان اهل قبا لم يبلغهم نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة استداروا ولم
يأمرهم باعادة ما فعلوا الى الجهة المنسوخة واما عدم لزوم الخطاب بالنسخ للمكلف قبل البلوغ فقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا وقوله لئلا يكون للناس حجة على الله حجة بعد الرسل ولان المكلف لو فعل العبادة التي ردها

الثاني منع على وجهها كان عاصيا انما غير خارج عن العهدة ثم بتركه قبل ولهذا فان اهل قبا لما بلغهم نسخ استداروا وفيه نظر للمنع من الثواب على فعله نعم يثاب على عزمه وطاعته وانقياده الى اوامر تعالى ويمنع الاثم بتركه قبل بلوغ النسخ والجاهل بالقبلة لا يعيد صلوته ولان التكليف منوط بالعلم ولم يعلموا ولا فضيت صلوتهم والفسخ لا يستلزم التعذيب لا شرائطه بالعلم البحث العاشر في الزيادة على النص هل نسخ ام لا اعلم ان الزيادة اما ان يكون متصله بالمزيد عليه او منفصله والاول اما ان يكون موثرا في المزيد عليه بان تعيين حكمه في الشريعة حتى لو وقع مستقلا من دونها لم يعتد به كزيادة ركعتين على ركعتين كما روي ان فرض الصلوة كان ركعتين فزيد في الحضر واما غير موثر كزيادة عشرين على حد القذف والتغريب على حد الزاني والرجم على المحصن واما المنفصلة كزيادة صلوة سادسة او صوم شهر ثاني او صدقة غير الزكوة وقد اتفق العلماء كافة على ان الاخير ليست ناسخة لانها لم يرفع حكما شرعيا وانما جعل اهل العراق صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخا لقوله تعالى حافظوا على الصلوة والصلوة الوسطى لانه يجعل ما كان وسطا غير وسط واعترضهم قاضي القضاة بالتزام ان زيادة عبادة على اخر عبادة ان يكون نسخا لانه يجعل الاخير ولو كانت الفروض عشرا اخرجته عن كونها عشرا وفيه نظر لوقوع الاطلاق الشرعي على الوسطى بخلاف ما ذكرتموه وانما الخلاف في القسمين الاولين وهو زيادة الركعتين وزيادة العشرين في الجلد فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم واصحاب الشافعي انها ليست نسخا على كل حال وقال ابو عبد الله البصري وابو الحسن الكرخي ان الزيادة نسخ على كل حال ومنهم من فصل فقال السيد المرتضى وقاضي القضاة ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد فيه تغيرا شرعيا حتى صار المزيد فيه تغيرا شرعيا حتى صار المزيد عليه بعد الزيادة على حد مما كان العقل قبلها لان وجوده بعدمه ووجب استينافه كان نسخا وان لم يغير حكمه في المستقبل بل كانت مقارنة له لم يكن نسخا كزيادة التغريب في المستقبل على الحد يكون تاما الزيادة التي لا يتصل المزيد عليه فيجوز ان يجب علينا ستر الفخذ فيجب علينا ستر الركبة ولا يكون وجوب ستر بعضها نسخا ولم يجعل الزيادة عند التعذر نسخا كقطع الرجل السارق وبعد قطع يديه ولو سرق رجليه قال قوم ان كان النص النطق افاد من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كانت نسخا كقوله في سائمة الغنم زكوة فانه يفيد نفي الزكوة عن المعلوفة بدليل الخطاب فاذا زيدت الصلوة الزكوة المعلوفة كانت نسخا وقال ابو الحسين ونعم ما قال الكلام في الزيادة على النص يقع في بلده مواضع لا رابع لها احدها في معنى النسخ الثاني في اسمه الثالث في حكمه اما في معنى النسخ فان يقال هل الزيادة على النص تفيد معنى النسخ ام لا والحق انها معنية لان معنى النسخ هو الازالة وكل زيادة فهي مزيلة لحكم من الاحكام لان اثبات كل لا اقل من ان يقتضي زوال عدمه الذي كان وانما يتم كلامه هو لو استعمل النسخ هنا بالمعنى اللغوي واما في اسمه بان يقال هل الزيادة على النص تسمى نسخا ام لا والحق ان المزيل لهذه الزيادة التي كلامنا فيها وهي الزيادة الشرعية ان كان حكما شرعيا وكان الزيادة متراخية عنه سميت الزيادة نسخا وسمي الدليل المثبت لها ناسخا وان كان عقليا لم تسم نسخا واما في حكمه بان يقول هل يجوز اثبات الزيادة على النص بخبر وقياس ام لا والحق ان الزائل ان كان حكما عقليا جاز اثبات الزيادة بخبر الواحد والقياس الا ان يمنع مانع نحو ان يكون الغايب بالزيادة مما يعم به البلوى فلا يقبل فيه خبر الواحد ويكون حدا او كفارة او تقديرا فلا يقبل فيه القياس عند بعضهم لا باعتبار النسخ بل باعتبار امر اخر وان كان شرعيا وكان دليل الزيادة متاخرا عن ذلك لم يجز اثباته بالقياس لان القياس المتاخر لا يرفع حكم النص وان كان خبر واحد

وكان

وكان الحكم ثابتا بخبر واحد جاز ان يقبل في الزيادة وان كان ليس بقطعي لم يجز ازالته بخبر الواحد وان اجمعت الامة على قبول خبر الواحد في ذلك علمنا انه مقارن وان كان مخصصا فهذا مما يتعلق بالاصول واما ما يتعلق بالفروع فيتفرع على ذلك احكام تسعة احدها زيادة التغريب زيادة عشرين على جلد ثمانين لا يزيل حكما شرعيا بل ينفي وجوب الزيادة وهو معلوم بالعقل لان ايجاب الثمانين اعم من ايجابها مع نفي الزائد مع ثبوته لصدقه على كل واحد من التقديرين وما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز نفيا ولا اثباتا فايجاب الثمانين لا يدل على عدم الزيادة وانما عرف نفي الزائد بالبراءة الاصلية وهي دليل عقلي ولم ينقلنا عنه دليل شرعي فالمثبت للزيادة لا يرفع حكما شرعيا فلا يكون نسخا ولا يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس الا ان يمنع مانع غير النسخ واما كون الثمانين وحدها مجزية وكمال الحد وان تعليق رد الشهادة عليها فكل ذلك تابع لنفي وجوب الزيادة فلو كان ذلك النفي معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض الخمسة يتوقف على ادائها الخروج عن العهدة وقبول الشهادة فلو زيد فيها شيء آخر فتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة على ذلك مع جواز اثباته بخبر الواحد فكذا هنا اما لو قال الله تعالى الثمانون كمال الحد وعليها وحدها يتعلق رد الشهادة لم يقبل بالزيادة خبر الواحد لان نفي وجوب الزيادة ثبت بدليل شرعي متواتر فرفعه يكون نسخا وكذا لو كان وجوب الثمانين يقتضي من حيث المفهوم نفي الزائد ويثبت ان مفهوم المتواتر لا يجوز نسخه بخبر الواحد والقياس لم يجز اثبات الزيادة بخبر الواحد والقياس الثاني لو اوجب عتق رقبة واطلق ثم قيدها بالايمان جرى مجرى التخصيص لانه قبل التقييد قد كان يجزي عتق الكافر وبه خرج عتق الكافر فتاخر حظر عتقها هو النسخ بعينه وان كانا متقارنين كان تخصيصا مجازا لقبول خبر الواحد والقياس فيه وفيه نظر لان اجزاء الكافر لم يثبت بالنص بل باللفظ الدال على اصالة براءة الذمة من التقييد فكما ان ايجاب الثمانين اعم من ايجابها مع ثبوت الزيادة وعدمها ولا دلالة للعام على الخاص فلم يكن هذا التقييد نسخا كالاول الثالث اذا قطعت يد السارق ثم سرق فاباح قطع رجله الاخرى رفع بحظر قطعها وذلك الحظر انما يثبت بالعقل فجاز رفعه بخبر الواحد والقياس ولم يسم نسخا الرابع اذا اوجب علينا فعلا او قال هو واجب عليكم ثم خيرنا بين فعله وفعل آخر لم يكن هذا التخيير نسخا لانه لم يرفع حكما شرعيا بل ازال حظر ترك ما اوجبه علينا الا ان حظر تركه كان معلوما بالبقاء على حكم العقل لان قوله اوجبت هذا الفعل يقتضي ترتيب استحقاق الذم على تركه وهذا لا يمنع ان يقوم مقامه واجب آخر وانما علم ان غيره لا يقوم مقامه لان الاصل انه غير واجب ولو كان واجبا فدل عليه شرعي وصار علمنا بنفي الوجوب موقوفا على ان الاصل نفي وجوبه فالمثبت لوجوبه انما رفع حكما عقليا فجاز وخبر الواحد ووافقه المرتضى رحمه الله تعالى وفيه نظر لانه اذا اوجبه واما على صفة التخيير فان كان الاول لم يخل دشيء وخرج عن العهدة ولانه كان يجب عليه ان يبينه وان كان الثاني فقد حرم عليه الترك وهو حكم شرعي فرفعه يكون نسخا لا يق الامر اما للوجوب فيفيد حظر تركه شرعا واما الندب فيفيد اولوية الفعل فرفعهما رفع حكم شرعي وكذا اذا خيره بين شيئين ثم خيره بينهما وبين ثالث اما لو قال نعم هذا الفعل واجب وحده او قال غيره لا يقوم غيره مقامه فان اثبات بدل له فيما بعد يرفع حكما شرعيا لان قوله واجب وحده صريح في نفي وجوب غيره فالمثبت لغيره يرفع حكما شرعيا فلا يجوز بخبر الواحد والقياس واما التضييق بعد التخيير كايجاب صوم رمضان

عقيب التخيير بينه وبين الفدية فقال المرتضى لا نسخ لان احد المخير فيه خرج عن حكمة الشرعية وقيل
اذا خير بين الواجب اولى وغيره كان نسخا ولو اثبت بدلا ثالثا لما وجب على التخيير لم يكن نسخا ليس تحليل
الخاص الحكم بالشاهد واليمين ليس نسخا لمقتضى الاية اما الاول فلان الاية دلت على جواز الحكم بالشاهدين
والشاهد والمرأتين وان شهادتهما حجة وليس فيه ما يدل على امتناع الحكم على جهة اخرى الا بالنظر الى المفهوم
ولا حجة فيه ومع هذا ليس بنسخ فجاز بخبر الواحد واما ثانيا فلان قوله تع فاستشهدوا شهيدين من رجالكم
فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان تخيير بين استشهاد رجلين او رجل وامرأتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة
في التخيير وهي ليست نسخا ومن قال الحكم بالشاهد واليمين نسخ هذه الاية ان يكون الوضوء بالنبيذ
نسخا لقوله فان لم تجدوا ماء فتيمموا واما ثالثا فقال المرتضى الشاهد الثاني شرط ولا يمتنع ان يقوم مقام
الشرط غيره واذا لم يمنع الاية مما ورد به الخبر لم يكن فيه نسخ لها ثم اعترض نفسه بان الاية تمنع من اليمين مع الشاهد
في المعنى من حيث كانت قول المدعي تجرت مجرى دعواه ثم اجاب بان كان ان لا يكون لدعواه حكم ويكون ليمينه
حكم وان كان معا قولا له فان الانكار لا حكم له والنكول عن اليمين له حكم وان كانا راجعين الى قوله وكذا لا
حكم لانكاره في اسقاط الدعوى واليمين وليمينه هذا الحكم فكذا لا يمنع اذا حلف مع شاهد من ان يكون لقوله
من الحكم ما لا يكون لدعواه اذا تجردت السادس اذا زاد ركعة في الصبح قبل التشهد لم يكن نسخا الركعتين لان
النسخ لا يتناول الافعال ولا لوجوبها لبقائه ولا لاجزائهما ولانهما مجزيان وان كانتا مجزيتين من دون
ركعة اخرى ولان لا يجزيان الا مع ركعة اخرى وذلك تابع لوجوب ضم ركعة اخرى ووجوب ركعة ليست
بني الا نفي وجوبها حصل بالعقل فلا يمتنع من هذه الجهة قبول خبر الواحد فيه نعم انه يكون نسخا لوجوب
التشهد عقيب الركعتين وذلك حكم شرعي معلوم بطريقة معلومة فلا يثبت بخبر الواحد والقياس واما اذا زادت
الركعة بعد التشهد وقبل التحلل فانه يكون نسخا لوجوب التحليل بالتسليم او ندبه وذلك حكم شرعي معلوم
فلا يثبت بخبر الواحد والقياس اعترض بانه قد كان تحريم الزيادة على الركعتين والتحريم حكم شرعي وقد ارتفع
بالزيادة اجيب بانه يصح الامر بالركعتين مقتضيا للنهي عن الزيادة عليها وليس كذلك بل امكن ان يكون ذلك
مستفادا من دليل اخر فزيادة الصلوة على الركعتين ليس بناسخ حكم الدليل الدال على وجوب الركعتين
وفيه نظر فان البحث في زيادة يغير حكم المزيد فيه ولم نقل ان الامر بالركعتين من حيث هو نهي عن الزيادة
بل ايجاب الركعتين وتعقيبهما بالتشهد في التسليم يقتضي النهي عن الزيادة فيكون نسخا واعترض ايضا بان
النسخ انما هو لاجزاء الركعتين بتقدير انفرادهما وهو حكم شرعي قبله عليه معنى الاجزاء عليه الخروج عن عهدة
الامر ومعنى الخروج عن العهدة انه لا يجب مع فعلها شيء اخر وليس ذلك حكما شرعيا ليكون رفعه نسخا بل
هو من مقتضيات النفي الاصلي قال السيد المرتضى بهذه الزيادة تغيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد زيادة
الركعة على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لها حكم وكانها ما فعلها ومع هذه الزيادة يتاخرها يجب من تشهد
وسلام ومع فقد الزيادة لا يكون كذلك ولا يلزم ان يقال كل جزء من الصلوة له في استحقاق الثواب حكم
نفسه ولا يقف على غيره لان النسخ انما يدخل في الاحكام الشرعية واستحقاق الثواب حكم نفسه ولا يقف على
غيره لان النسخ انما يدخل في الاحكام الشرعية واستحقاق الثواب عقلي وعلى هذا لو زاد في زمان الصوم
زيادة كانت ناسخة فاما زيادة ركن على اركان الحج فليس تبين فيه ان يكون نسخا لا نفصال بعض

اركان

اركان الحج فليس تبين فيه انه يكون نسخا من بعض بخلاف الصلوة والصوم السابع زيادة
غسل عضو في الطهارة ليست بنسخ لاجزائها ولا لوجوبها وانما هو رفع النفي وجوب ذلك الوصف
وذلك النفي معلوم بالعقل وذلك ابتداء عبادة وكذا زيادة شرط اخر في الصلوة ليست بنسخ
لوجوب الصلوة واما كونها غير مجزية بعد زيادة الشرط الثاني فهو تابع لوجوب ذلك الشرط واجزائها
تابع لنفي وجوبها ونفي وجوبه لم يعلم بالشرع فكذا ما يتبعه فجاز قبول خبر الواحد فيه هذا ان لم يكن
قد علمنا نفي وجوب هذه الاشياء من دين النبي صلعم باضطرار فالو علمناه صار معلوما من جهة الشرع
فلا يثبت رفعه بخبر الواحد والقياس الثامن قوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل يفيد كون اول الليل
طرفا وغاية للصيام كما يفيده كما لو قال اخر الصيام وغاية الليل لان لفظ الى الغاية موضعا فايجاب الصوم
الى غيبوبة الشفق يخرج اوله من كونه طرفا مع ان الخطاب كما افاده فيكون نسخا لا يقبل فيه خبر الواحد
والقياس لان نفي وجوب صوم اول الليل معلوم لدليل قاطع اما لو قال صوموا النهار ثم ورد
الخبر باتمام الصوم الى غيبوبة الشمس الشفق لم يكن نسخا لان النسخ لم يتعرض في الليل بالصوم ولا
بعدمه وانما نفينا صوم الليل بالاصل وفيه نظر اذ لا فرق بين صوموا الى النهار وصوموا الى الليل في
ان كل واحد منهما اوجب الصوم الى الليل وهو اعم من تحريمه بعده وتسويغه عقلا نعم ان قلنا بين الحكم
فيما بعد الغاية يجب ان يخالف ما قبلها كان قوله صوموا الى الليل نسخا بخلاف صوموا الى النهار والتحقيق
ان الغاية هنا ان كانت للصوم كان ايجابه بعدها نسخا وان كان لوجوبه لم يكن نسخا التاسع لو قال
صوموا ان كنتم متطهرين جاز ان يثبت الشرط الاخر في الصلوة بخبر الواحد لان اثبات بدل الشرط
لا يخرجه عن كونه شرطا لامكان تعدد شرط الحكم الواحد بخلاف اثبات صوم جزء من الليل لانه يخرج
اول الليل عن كونه غاية فاما ما نفى كون الشرط الاخر شرطا فلم يعلم الا بالعقل فلم يكن رفعه رفعا لحكم
شرعي وكذا قوله تع وليطوفوا بالبيت العتيق مقتضى لوجوب الطواف مطلقا مع الطهارة وبدونها
فايجاب الطهارة من قوله صلعم الطواف بالبيت صلوة ليس نسخا لوجوب الطواف لغة ولا لاجزائه لانه لم
يجز لوجود الشرط وفي الاول قد كان مجزيا ومالعدم الشرط الثابت بالاصل ولا لذكر له الا مع علم عدم
الشرط لنفيه بالاصل ولهذا امتنعت الامامية والشافعية من الاجزاء للحديث وابو حنيفة لا يسعه
مخالفة الخبر قال بوجوب الطهارة مع بقاء الطواف مجزيا من غير طهارة حيث اعتقد ان رفع الاجزاء
نسخ للكتاب بخبر واحد احتج القائلون بان زيادة التغريب على الحد نسخ بوجوه احدها ان الجلد قد يكون
قبل الزيادة كمال الحد وصار بعضها بعضه فقد ازالت الزيادة كون الجلد كمال الحد الثاني الجلد قد كان وحده
مجزيا وبعد الزيادة مجزيا بانفراده فزال الاجزاء بالزيادة الثالث الجلد وحده كان يتعلق به رد الشهادة
فلما اريد التغريب صار لا يتعلق به وحده والجواب عن الاول معنى انه كمال الحد عدم ضم غيره اليه ومعنى
انه بعض الحد وجوب ضم غيره اليه فقولهم هذه الزيادة نسخ لانها صيرت الجلد بعض الحد الواجب وفعله
معناه انما كانت الزيادة نسخا لانها زيادة فمعنى العبارتين واحد وايضا الكل والبعض من احكام
العقل دون الشرع اعترضه ابو الحسين بان الكل والبعض في الجملة يعلمان بالعقل اما كون الشيء كل
الحكم الشرعي او بعضه فانما يعلم بالشرع وفيه نظر فان الكل والبعض مطلقا الى اي شيء اضيفا سواء

اضيفا الى الحكم الشرعي او غيره من احكام القياس ولا يصيران عقليين باعتبار اضافتهما الى الحكم
الشرعي وعن الثالث ان معنى عدم الاجزاء وجوب ضم شيء آخر اليه فيعود الى تعليل الشيء بنفسه وايضا
لو كان زيادة التغريب نسخا لجاز ان يفيد وجوده لا الى بدل وهو غير ممكن هنا اعترضه ابو الحسين بانه
ليس بجواب بل هو استيناف دليل وهو مع ذلك غير صحيح لان النسخ هو الازالة والخصم يقول قد يجوز
ازالة اجزاء الثمانين الى بدل اصلا وقد يجوز ازالته الى بدل غير الثمانين وقد يجوز ازالته بزيادة على
الثمانين ولا يجوز ازالته بالزيادة على الثمانين الى بدل الثمانين ولان في قولنا زيادة على الثمانين
اثبات الثمانين فاسقاطها الى بدل تناقض وعن الثالث بان رد الشهادة انما يتعلق بالقذف
لا بتمامة الحد كما يتعلق بفعل سائر الكبائر سلمنا لكن زيادة التغريب قد نسخ تعليق رد الشهادة
بالجلد الا انه نسخ الجلد سلمنا لكن رد الشهادة يتعلق بما هو حد فينتقض الحد الى زيادة او نقصان
لا يرفع تعليق رد الشهادة كما ان تعيين العدد بزيادة او نقصان لا يرفع تعلق احكامها ومعلوم
ان العروض لو كانت خمسا لوقت قبول الشهادة على ادائها فلو زيد فيها لوقف على العرض السادس ولم
يوجب نسخا اعترضه ابو الحسين بانه لو زيد في مدة العدة لكان نسخا لتعلق احكامها بالمدة المزيل
عليها نسخا ولو زيد في الفرائض اخر النسخ تعلق قبول الشهادة اداء تعلق الفرائض بعدها الا انه يكون
نسخا للفرائض   في ان النقصان هل هو نسخ ام لا اتفق الناس كافة على ان النقصان
من العبادة كما لو وجب الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما وكما لو نسخ سنة من سنن العبادة للنسخ سنن
الراس او الوقوف على يمين الامام لكن اختلفوا في ان النسخ ما يتوقف صحة العبادة هل يكون نسخا
لتلك العبادة ام لا فذهب ابو الحسين البصري وابو الحسين الكرخي الى انه لا يكون نسخا للعبادة سوا
كان المنسوخ جزء مفهوم العبادة كالركعة من الصلوة او شرطا خارجا كالوضوء وذهب قوم من المتكلمين الى
انه نسخ للعبادة مطلقا واليه مال الغزالي ومنهم من فصل فاوجب نسخ العبادة جزئها دون شرطها وهو
قول القاضي عبد الجبار وقال السيد المرتضى ان كان ما بقي من العبادة بعد النقصان لو فعل لم يكن
له حكم في الشريعة ولم يجري مجرى فعله قبل النقصان فهو نسخ كما لو نقص من الصلوة ركعة فان لم يكن كذلك
لم يكن نسخا كما لو نقص من الحد عشرين والحق الاول لنا ان المقتضي للكل كان متناولا للجزئين معا فنسخ
احدهما لا يقتضي نسخ الاخر كسائر ادلة التخصيص ولان نسخ الوضوء ليس نسخا لصورة الصلوة لان
النسخ رفع الاحكام دون صورة الافعال ولا الحكم من احكامها لبقاء وجوبها واجزائها وكونها عبادة نعم الزائل
نفي الاجزاء مع فعل الطهارة فانه تابع لسقوط وجوب الطهارة وكذا نسخ ركعة ليس نسخا لباقي الركعات لان
النسخ لا يتناول صورة الفعل ولا لوجوب باقي الركعات ولا كونها شرعية ومجزية لبقاء ذلك نعم يرتفع وجوب
تاخير التشهد دون الركعة فان كانت الركعة لما نسخت وجب علينا اخلاء الصلوة منها ارتفع اجزاء الصلوة
اذا فعلناه مع الركعة المنسوخة واجزاء الصلوة مع الركعة قد كان حكما شرعيا فجاز ان يكون رفعه نسخا
لا للعبادة بل للمرتفع خاصة وهي الاحكام المذكورة التابعة للركعة الباقية وهي مغايرة لذاتها فكان
نسخا مغاير النسخ تلك الذات احتج المرتضى بان نسخ الركعة يقتضي نسخ وجوب الاصل العبادة لانه نسخ
البعض وابقاء الباقي فان الركعتين الباقيتين ليست نفس الثلاث بل هي عبادة اخرى والا لكان من

صلى

صلى الصبح ثلاثا اتيانا بالواجب وزيادة كالوجب ان يتصدق بدرهم وتصدق بثمانين والجواب
ان اردت بالمغايرة انها بعض منها والبعض مغاير للكل فهو ممنوع ولكن لا يكون نسخا كالركعتين وان كان
نسخا للوجوب الكلي من حيث هو كلي وان اردت انها ليست بعضا من الثلاث فهو غير ممنوع قوله والا لكان
من صلى الصبح ثلاثا قد اتى بالواجب وزيادة قلنا لو لم يكن بعضا من الواجب الاول بل عبادة اخرى افتقر
في وجوبها الى ورود امر يدل على وجوبها وهو خلاف الاجماع وانما لم يصح الصبح عند الاتيان بثلاث لما
ليس من الصلوة ومنها نسخ الطهارة بعد ايجابها غير مقتضي لنسخ الصلوة عند السيد ايضا لان حكم الصلوة
باق على ما كان عليه من قبل لو كان نسخ الطهارة يقتضي نسخ الصلوة ولوجبت مثله في نجاسة الماء وطهارته
وقد علمنا ان تعيين احكام النجاسة الماء وطهارته لا يقتضي نسخ الطهارة لانه انما يقتضي ما له يطهر بالماء
ثم ماء الطاهر منه وماء النجس ثم موقوف على البيان وقد يتغير بزيادة ونقصان ولا يتعدى ذلك
التغيير الى نسخ الطهارة بخلاف نقصان الركعة لان الصلوة بعد النقصان قد تغير حكمها الشرعي ولو
فعلت على الحد الذي كانت تفعل عليه من قبل لم يجز محلها عنده منسوخة   نسخ القبلة قال
الكرخي انه ليس بنسخ الصلوة وبه قال ابو الحسين البصري وقال قاضي القضاة لا انه نسخ لها وان كان شرط
النسخ المنفصل عنه ليس نسخا للمشروط وفصل المرتضى تفصيلا جيدا فقال ان نسخ بالتوجه الى جهة اخرى
كالتوجه الى بيت المقدس فنسخ بالكعبة كان نسخا للصلوة لانه لو اوقع الصلوة الى بيت المقدس على حد
ما كان يفعله اولا لم يكن له حكم وكان وجوده في الشرع كعدمه وان سقط وجوب التوجه اليها وخير فيما عداها
من الجهات لاستحالة صلوا الصلوة من توجه الى جهة فان حرم عليه التوجه الى الجهة الاولى كان نسخا للصلوة
لانه اوقعها على الحد كالذي لا يفعلها اولا لم يجز فصارت منسوخة وان نسخ وجوب التوجه بان خير في
جميع الجهات لم يكن نسخا للصلوة لانه لو فعلها على الحد كان فعلها عليه من قبل لكانت صحيحة وانما نسخ التقدير
بالتخيير قال الكرخي نسخ صوم عاشوراء ليس نسخا للصوم اصلا وقال عنه ذلك انما كان من شروط الصوم
وما لم يكن من شروطه لا يلحقه النسخ فكذلك لما جاز صوم عاشوراء بنية غير مبيتة لم يكن ذلك منسوخا وثبت
مثله في شهر رمضان وقال ابو الحسين ان نسخ صوم عاشوراء نسخ للصوم لعدم وجوب الصوم في غير ذلك
اليوم فرفع وجوبه فيه فيقتضي رفع وجوبه على الاطلاق لانه لم يبق وقت آخر كان الصوم واجبا فيه ولو
قيل لا تصلوا في هذا اليوم ثم قيل لا تصلوا فيه فصلوا في يوم غيره كانت الصلوة الاولى قد نسخت وتوجه الينا
ايجاب عبادة اخرى بامر آخر فكذا النسخ لصوم عاشوراء برمضان واذا كانت جملة الصوم قد نسخت لم
يبق بشروط ولم يجب ان يكون شروطه الصوم الثاني
شروط الصوم المنسوخ لامكان اختلاف العبا
دات في الشروط وقول ابي الحسين الكرخي
ا لنسخ بيتنا ولا الوقت ليس بصحيح لان
النسخ برفع احكام الافعال
دون الاوقات والله اعلم
بالصواب واليه المرجع والماب

في الاجماع وفيه فصول في ماهيته ومتعلقه وكونه حجة وفيه مباحث الاول في

ماهيته وهو من الالفاظ المشتركة في وضع اللغة بين امرين الاول العزم قال الله تع فاجمعوا امركم وشركائكم
وقال عم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل ويصدق بهذا الاعتبار اسم الاجماع على الواحد الثاني الاتفاق
يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه واجمع الرجل اذا صار ذا جمع كما يقال لبن وامر فقولنا اجمعوا على
ذلك معناه صار واذا جمع عليه فاتفاق كل طائفة على اي امر كان يصدق عليه اسم الاجماع واما في
الاصطلاح فقد اختلفوا في حده فقال النظام هو كل قول قامت حجته حتى قول الواحد وقصد بذلك
الجمع بين انكار كون الاجماع حجة وبين موافقته للمشهور من تحريم مخالفة الاجماع وينتقض بقول الواحد
فانه لا يسمى في الاصطلاح اجماعا وقال الغزالي الاجماع اتفاق امة محمد صم خاصة على امر من الامور الدينية
وهو يتعسر بعدم انعقاد الاجماع الى يوم القيمة فان امة محمد صم كل من تابعه الى يوم القيمة وكل موجود لا نه
بعض امته سلمنا لكن لو فرض انقراض العلماء في عصر من الاعصار واتفق عوامه على امر ديني كان اجماعا
شرعيا وليس كذلك عنده سلمنا لكن يخرج اتفاقهم على القضايا العقلية او العرفية وقيل انه اتفاق اهل الحل
والعقد من امة محمد صم على امر من الامور ونعني بالاتفاق والاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل
او اتفق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد ونعني باهل الحل والعقد المجتهد
في الاحكام الشرعية وقلنا على امر من الامور ليدخل الشرعية واللغوية والعقلية ويرد عليه ما ورد على
الغزالي ولا وقيل انه اتفاق جملة والعقد من امة محمد صم في عصر من الاعصار على حكم واقعة من الوقايع و
ان شرطنا قول العامي قلنا عوض اهل الحل والعقد المكلفين فقولنا اتفاق يعم الاقوال والافعال والتقرير
و قولنا جملة اهل الحل والعقد ليخرج البعض والعامة وقولنا من امة محمد ليخرج من اتفاق اهل الحل والعقد من
ارباب الشرائع السالفة وقولنا في عصر من الاعصار ليندرج فيه اجماع اهل كل عصر وقولنا على حكم
واقعة ليندرج فيه الاثبات والنفي والاحكام الشرعية والعقلية في تحققه المشهور ذلك

لا مكان اطلاع كل مجتهد على دليل حكم ما فيعتقده وتتفق الاراء على ذلك ويتحقق الاجماع ومن الناس
من احال ذلك فيما لا يعلم بالضرورة كاستحالة اجتماعهم في الساعة الواحدة على ماكول واحد وكلام واحد
وكان اختلاف العقلاء في الضروريات مح فكذا اتفاقهم في النظريات وهو خطأ فان اتفاقهم انما
يمتنع فيما يتساوى فيه الاحتمال كالماكول المعين والكلمة المعينة اما ما يوجد فيه الرجحان عند قيام
دلالة واماره ظاهرة فهو غير ممتنع كالاجتماع على نبوة محمد صم وصدق ضروريات الشرعية واتفاق
طوائف المسلمين كل على مذهبه مع انتشارهم وتعددهم مع ان اكثر اقوالهم صادر عن الامارات و
قيل الاتفاق حكمي لكن العلم به محال لانه ليس وجدانيا للعلم الضروري بان العلم باتفاق امة محمد
صم على حكم ما ليس كالعلم بالشبع والجوع وغيرهما من الوجدانيات ولا نظريا اذ لا مجال للعقل النظري
في ان فلانا قال بكذا او لا ينفي الحس او الخبر ومن المعلوم ان الاحساس بكلام الغير او الاخبار عن كلامه
انما يمكن بعد معرفته فح يمتنع الحكم باتفاق الامة قبل معرفة كل واحد واحد وهو ممتنع لتفرقهم شرقا
وغربا وربما كان انسان في مطمور لا يعلم قوله مع انا نعلم ان الذين في المشرق لا علم لهم بعلماء اهل الغرب
فضلا عن العلم بكل واحد منهم ومعرفته مذهبه على التفصيل سلمنا العلم بكل واحد لكن يمكن معرفة اتفاقهم

الا

الا بالرجوع وهو لا يفيد القطع به لاحتمال ان يفتي بخلاف معتقده خوفا وتقية او لامر آخر سلمنا
معرفة كل قول معتقد لكن يحتمل رجوع اهل كل بلد عن قولهم بعد الخروج عن قولهم بعد الخروج عنهم
الى غيرهم قبل فتوى اهل البلدة الاخرى وح لا يحصل الاتفاق نا لو قدرنا انقسام الامة الى قسمين وافتى
احدهما بحكم والآخر بنقيضه ثم انقلب المثبت نافيا وبالعكس لم يحصل الاجماع بل لو اتفق اجتماعهم كلهم
في بلدة ورفعوا اصواتهم رفعة واحدة بافتاء ذلك الحكم لم يفد العلم بالاجماع مع امتناع هذا الفرض لاحتمال
ان يكون البعض مخالفا وخاف من مخالفة الجمع العظيم او خالف وخفي صوته لا يقال يبطل ما ذكرتم بالعلم
الضروري باعتراف المسلمين بنبوة محمد ووجوب الصلوات الخمس واتفاق الشافعية على بطلان البيع الفاسد
والحنفية على انعقاده وان كانت الوجوه التي ذكرتموها حاصلة هنا وبالعلم بان الغالب على بلاد الروم
والترك الاسلام والغالب على بلاد الهند الكفر وان كنا ما لقينا كل واحد من ساكني هذه البلاد لانا
نقول المسلمون هم المعترفون بنبوة محمد صم فقولكم نعلم اتفاق المسلمين على نبوة محمد صم يجري مجرى ان يقال
نعلم ان القائلين بنبوة محمد صم اتفقوا على القول بنبوته وان عنيت بالمسلمين غير ذلك منعنا
القطع بان القائل بذلك قائل بنبوة محمد صم ويمنع القطع بان كل من قال بنبوة محمد صم قال بوجوب
الصلوات الخمس وصوم رمضان وان كنا معترفين نعترف بحصول الظن فان الناس قبل المعرفة بالمقالات
الغريبة يعتقدون جزما ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى ثم بعد الوقوف على المقالات يوجد فيه اختلاف كثير
نحو ما روي عن ابن مسعود انه انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن وانكر قوم من الخوارج كون
سورة يوسف من القرآن ونقل عن جماعة من قدماء الشيعة ان القرآن غير ومبدل فح نعلم من هذا انا قد نعتقد
في الشيء انه مجمع عليه اعتقادا قويا لكن لا يبلغ ذلك الاعتقاد حد العلم ولا يرتفع عن درجة الظن والعلم
باستيلاء بعض المذاهب على بعض البلاد مستفاد من التواتر وفرق بين معرفة حال الاكثر ومعرفة
حال الكل فان من دخل بلدة ورأى شعار الاسلام في محالها عرف غلبة المسلمين ولا يقطع بنفي غير المسلم
ظاهرا وباطنا عنها قال فخر الدين والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن
الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل وليس بجيد فانا نجزم بالمسائل
المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم باتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتتابع وتطابق الاخبار عليه
في ان الاجماع حجة هذا هو المشهور عند اكثر الناس ومنع منه النظام والخوارج وقالت
الامامية انه صواب لان الاجماع يعني به اتفاق الامة والعلماء فيما يجيء فيه اجتماعهم وعلى كل الاقسام
فلا بد وان يكون قول المعصوم داخلا فيه لانه سيد الامة والمؤمنين والعلماء فالاسم مشتمل عليه ولا ينعقد
بدونه وما يقول به المعصوم وانه صواب وحجة وحق لا باعتبار الاجتماع بل باعتبار اشتماله على قول
المعصوم ولو انفرد لكان قوله الحجة وانما يقول بان قول الجماعة التي قوله يوافق لها حجة لاجل قوله والباقون
قالوا انه تعا علم ان جميع هذه الامة لم تتفق على خطا وان جاز الخطا على واحد بانفراده فللاجماع تاثير
واحتجت الامامية على انه حجة بان زمان التكليف لا يخلو عن امام معصوم فيكون الاجماع حجة اما الاول
فلان كل زمان لا يخلو من امام لطف للعلم الضروري بان الخلق مع وجود رئيس قاهر يمنعهم عن القبائح
ويحثهم على الواجبات يكون حالهم في الاتيان بالواجبات والانتهاء عن القبائح اتم من حالهم اذا تم عدمه

اذا لم يكن لهم هذا الرئيس واللطف واجب لانه يجري مجرى التمكين في كونه ازاحة لعذر المكلف ولما
كان التمكين واجبا كان اللطف كذلك وانما قلنا انه يجري مجرى لان الواحد منا اذا دعا غيره الى اكل طعامه
وكان غرضه نفعه وبقي عليه الى وقت التناول وعلم انه لا يطيعه الا اذا استعمل معه نوعا من المواضع فان
ترك ذلك النوع يجري مجرى رد الباب عنه ومنعه من الدخول وايضا لو لم يجب فعل اللطف من المكلف لم
يقبح منه فعل المفسدة لعدم الفرق بين فعل يختار المكلف عنده القبيح وبين ترك ما يخل المكلف عنده بالواجب
فيثبت ان اللطف واجب فانه لا بد في كل زمان تكليف من امام ويجب ان يكون معصوما والا لزم التسلسل
لان العلة المحوجة الى الامام صحة القبيح عن المكلف وامكانه منه فلو كان الامام كذلك افتقر الى امام
اخر فيثبت انه لا بد في زمان التكليف من امام معصوم فكان الاجماع حجة لكونه بها اتفق قول العلماء
على حكم فلا بد وان يوجد في اثناء قولهم قول ذلك المعصوم لانه سيد العلماء وقوله حق فاذن اجماع
الامة يكشف عن قول المعصوم الذي هو حق وظهر بهذا ان العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم
بالنبوة اصلا وان اجماع كل الامم حجة كان اجماع امتنا حجة والاعتراض لا نسلم ان الخلق اذا كان لهم
رئيس يمنعهم عن القبايح ويحثهم على الطاعات كانوا اقرب اليها مما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس لانكم زعمتم
انه تع ما اخلى العالم قط من رئيس فقولكم وجدنا العالم متى خلا عن رئيس حصلت المفاسد بطل لانهم
اذا لم يجدوا العالم خاليا كيف يمكنهم قول انا وجدنا العالم متى خلا عن الامام حصلت المفاسد بل الذي
جربناه ان الامام اذا كان خائفا حصلت هذه المفاسد لكنكم لا توجبون ظهوره وقوله سلمنا امكان هذا
اما التجربة او غيرها لكننا نقول تدعون اندفاع هذه المفاسد بوجود الرئيس كيف كان او بوجود رئيس قاهر
واستقراء العرف انما يشهد بالثاني لان الانزجار انما يحصل من السلطان القاهر دون الضعيف بل الغايب
الذي لا نعرف في الدنيا خبره لا يحصل الانزجار به وانتم لا توجبون الاول بل الثاني وهو غير لطف لا
يقال الحق في اثبات اصل الامام ولا نتكلم الان في التفصيل وسبب استتاره ظاهر وانه لو امن لظهر وانزجر
الناس عن القبايح فلما اخافوه كان الذنب منهم لانا نقول ادعيتم وجوب نصب امام كيف كان سواء
كان ظاهرا او مختفيا بانه لطف لان الخلق معه اقرب الى الطاعة وهذه المقدمة لا تتم عند وجود امام كيف
كان بل عند امام قاهر يجب اثبات التفاوت بين حال الخلق مع امام كيف كان وبدونه سلمنا التفاوت
لكن نصبه انما يجب لو خلا عن جميع جهات القبح فلو اشتمل على وجه ما من وجوه القبح لم يجب نصبه لانه
يكفي في قبح الشيء اشتماله على جهة واحدة من جهات القبح ولا يكفي في حسنه اشتماله على جهات من جهات
الحسن ما لم يخل من كل جهات القبح فيجب عليكم الدلالة على خلو نصبه من جميع جهات القبح ولا يكفي جهة
الحسن لا يقال لو قدح ما ذكرتموه في كون الامام لطفا لقدح في كون المعرفة لطفا لان دليل كونها لطفا هو
انها باعثة على اداء الواجبات والاحتراز عن القبايح العقلية ولم يوجب احد بيان خلوها عن جهات القبح
ولان ذلك يفضي الى تعذر القطع بوجوب شيء عليه لا يقال كونه لطفا لقيام الاحتمال في كل ما يدعى
فيه كونه لطفا ولانه لا دليل على اشتمال الامامة على جهة قبح وما لا دليل عليه يجب نفيه ولان جهات
القبح محصورة نحو كون الفعل كذبا او ظلما او جهلا او غير ذلك من الوجوه وهي منتفية عن الامام لانا نقول
هذا الاحتمال ان تحقق في المعرفة وجب الجواب عنه في الموضعين ولا يحكم بسقوط التعذر الجواب عنه وان

حصل

حصل الفرق بين المعرفة والامامة بطل القياس ثم الفرق ان معرفته [illegible] لطف يجب علينا فعله
ويكفي في الايجاب علينا العلم باشتمال المعرفة على المصلحة وعدم العلم باشتمالها على المفسدة لانه يفيد
ظن انتفاء المفسدة والظن في حقنا قائم مقام العلم في اقتضاء العمل اما الامامة فهي لطف لوجوبها
على الله تع ولا يكفي في الايجاب عليه تع ظن كونها لطفا لانه تع عالم بجميع المعلومات فيجب اثبات خلو
الفعل عن جميع القبح حتى يمكن ايجابه عليه تع ونحن لا نقول في فعل معين انه لطف فيجب عليه تع لقيام الاحتمال
فيه بل نقول كل ما يكون لطفا في نفسه فانه يجب على الله تع فعله فيندفع الاحتمال وما لا دليل عليه في نفس
الامر لا يجب نفيه فضلا عما لا دليل عليه في علمنا فانه لو وجب نفي ما لا يعلم عليه دليل لوجب على العوام
نفي اكثر الاشياء لعدم علمهم بادلتها ويمنع ايضا عدم الدليل في نفس الامر فلعله وجد ولم نعلم به ولا يكفي
بحسب وما وجدت لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ويمنع انحصار وجوه القبح فان قبح صوم
اول يوم من شوال لا من حيث كونه ظلما ولا جهلا ولا كذبا فيجوز هنا سلمنا وجوب تعيين جهة المفسدة
في القدح في كونه لطفا لكن هنا جهتان نصبه يقتضي كون المكلف تاركا للقبيح لا لكونه قبيحا بل للخوف
من الامام وعند عدمه تركه لا للخوف بل لقبحه ولا ينتقض بترتب العقاب على
فعل القبيح فانه يقتضي كون المكلف تاركا للقبيح لا لقبحه بل للخوف من العقاب ولانه لا يلزم من قولنا
ترتب العقاب عليه لا يقتضي هذه الجهة من المفسدة ان يكون نصب الامام عن مقتضى اما الجواز
اختلاف حالتها وبيانه ان ترتب العقاب على فعل القبيح انما يعلم بالشرع فلعله يجوز ان يكون مفسدة
من هذه الجهة فلما ورد الشرع علمنا انتفاء هذه المفسدة فان قلتم يجوز قبل ورود الشرع ان يكون نصب
الامام مفسدة من هذه الجهة فلما ورد به الشرع علمنا انتفاء المفسدة صار وجوب نصب الامام شرعيا
فعل الطاعة وترك المعصية عند عدم الامام اشق منها عند وجوده فيكون نصبه سببا لنقصان الثواب
فيمتنع حسنه فضلا عن وجوبه سلمنا ان الامام لطف لكن في كل الازمنة او بعضها عام فجاز ان يستنكفوا
عن طاعة الغير ويعلم تع انه لو نصب لهم رئيسا قتلوه واذا لم ينصبه امتنعوا من القبايح فيكون مفسدة ح
وهذا وان كان نادرا لكن كل زمان يحتمل ان يكون ذلك النادر فيمتنع الجزم بوجوب نصبه في شيء من الازمنة
لا يقال الاستنكاف انما يحصل من رئيس معين وكلامنا في المطلق ولان في هذه المفسدة نادرة و
المفاسد حال عدم الامام غالبة والغالب اولى بالمراعاة لانا نقول قد يتفق الاستنكاف من المطلق كالمعين
ثم اذا كان الاستنكاف قد يحصل من المعين فيكون نصبه مفسدة فاذا لم يحصل المطلق الا في ذلك المعين
كما هو قولكم في تعيين الا ثم كان ذلك مفسدة ايضا وهذه المفسدة وان ندرت الا ان كل زمان يحتمل
ان يكون هو فلا يحصل قطع بوجوب نصبه في زمان سلمنا كونها لطفا في جميع الازمنة لكن جاز ان يقوم غيرها
مقامها في اللطفية فلا يتعين للوجوب وبيان الاحتمال انكم توجبون العصمة لئلا يلزم التسلسل فالامام
لطف غير الامام يحصل به الانزجار عن القبايح واداء الواجبات فاذا جاز ان يكون له لطف مغاير للامامة
جاز للامة ذلك سلمنا كون الامام لطفا على التعيين لكن في المصالح الدنيوية لا الدينية لان منفعة
حصول نظام العالم واندفاع الهرج والمرج والتغالب في كل ذلك دنيوي وتحصيل الاصلح في الدنيا
غير واجب على الله تعالى او في اقامة الصلوات واخذ الزكوات وهي مصالح شرعية لا يجب عقلا فما هو

لطف فيه او في تقدم الوجوب العقلي لا نقال انه لطف في المصالح الدينية العقلية لان تكليفا وحيرهم عن القبايح وامرهم بالواجبات يتمحي تمرين النفوس عليها فيؤدي الى ترك القبايح لقبحها وفعل الواجبات بوجه وجوبها وهي مصالح دينية لانا نقول نمنع تفاوت حال الخلق في هذا المعنى بسبب وجود الامام فان عند وجوده ربما وقعت احوال القلوب على ما ذكرتم وربما صارت بالضد لانهم اذا نقضوه بقلوبهم ازدادت المفسدة وربما اقدموا على فعل الواجب وترك القبيح للخوف خاصة وبالجملة فاحوال الخلق انما تتفاوت في المصالح الدنيوية او الشرعية دون العقلية سلمنا انه لطف لكن نمنع ان كل لطف واجب وجوبا بذلك يجري التمكين قياس لا يفيد اليقين ونمنع مساواته للتمكين وترك التواضع لا يقدح في الارادة على الاطلاق لاختلاف الارادات فجاز ان يريد منه اكل طعامه ارادة لا يبلغ تقبيل قدمه لو لم يقبل الا به وجاز ان يبلغ فترك التقبيل يقدح في الثانية والاولى فلم قلتم انه تعالى اراد الطاعات ارادة تبلغ حد فعل اللطف فان التكليف تفضل فلا يجب عليه ان ياتي باقصى مراتب التفضل وفرق بين فعل المفسدة وترك اللطف فان الاول احتى اذ قبح والثاني ترك بقع فلا يقبح سلمنا وجوب اللطف لكن المحصل او المقرب معلوم فلم قلتم ان الامام لطف فيحصل فلا يمكن القطع بان عند وجود الامام يفعل الانسان الطاعة ويجتنب المعصية نعم يكون اقرب ونمنع وجوب اللطف المقرب على الله والمصنف انما يجب عليه التواضع لو علم او ظن الاجابة معه ولو علم عدمها لم يحسن منه التواضع فضلا عن وجوبه ح لا يبعد وجود زمان يعلم تعالى ان الامام لا يكون لطفا محصلا فلا يجب نصبه فيه سلمنا وجوب اللطف مطلقا لكن اذا امكن لا بدونه ولو علم الله تعالى ان كل مخلوق في ذلك الزمان يكفر او يفسق لم يمكن خلق المعصوم فلم قلت انه ح لا يحسن التكليف واذا حسن التكليف في ذلك الزمان جوزنا في كل زمان ان يكون هو ذلك الزمان فلا يمكن القطع بوجوب الامام في شيء من الازمنة والتواضع انما يجب والتواضع انما يجب على الضيف لو كان معذورا ولو لم يكن حسن طلب تناول الطعام من دون التواضع سلمنا لكن كل ذلك مبني على الحسن والقبح العقليين ثم ينتقض الدليل بالقضاة والامراء فانهم لو كانوا معصومين كان حال الخلق اقرب الى الصلاح ولو وجد في كل بلد امام معصوم كانوا اقرب ايضا ولو كان الامام عالما بالغيوب قادرا على التصرف في الشرق والغرب والسماء والارض لكانوا اقرب ولو كانوا بحيث اذا شاء احتفى وظاهر مع الملائكة اشتد خوف المكلفين منه لان كل واحد يقول لعله معي وان كنت لا اراه ولا خلاء من عن هذه الالزامات الا بان يقال هذه الاشياء وان حصلت منها هذه المنافع لكن علم الله تعالى فيها وجه مفسدة خفي فلم يجب عليه فعلها او لقال انها وان خلت عن جميع المفاسد لكن لا يجب عليه فعلها وكل واحد من هذين قايم فيما ذكرتم سلمنا لكن لا نسلم انه معصوم والا لافتقر الى لطف اخر قلنا نعم ويجوز ان يكون هذا الامر فان الاجماع وان لم يثبت بعد كونه حجة لكن جاز ان يكون حجة فجاز ان يكون الامام لطفا لكل واحد من احاد الامة ومجموع الامة لطف الامام ولا يكتفي في عدم عصمة جميع الامة الطعن في ادلة الاجماع سلمنا عصمته لكن نمنع اشتمال الاجماع على قوله لعدم الاتفاق كل واحد من الامة بحيث لا يشذ منهم احد على القول به سلمنا انه داخل لكن يجوز عندهم التقية والافتاء بالباطل عند الخوف فجاز ان يخاف من الجماعة فيوافقهم على غير الصحيح وقد اظهر علي ع عندهم مع الهاشميين والمومنين والانصار التقية خوفا من ابي بكر وعمر مع قلة انصارهما فاذا جاز الخوف في هذه الصورة فجواز

في الرجل

في الرجل الواحد مع العالم كلهم اقرب والجواب ان الكاف كون الخلق مع الرئيس اقرب الى الطاعة يجري مجرى الشيء فبطلانه لانه معلوم بالوجدان ولا يشترط في الحكم بذلك وقوع الخلق بل فرضه وتقديره وترتيب الحكم عليه ثم خلو بعض الاصقاع يدل عليه ونحن نوجب السلطان القاهر وقد وجد لكن الامة احتاطت في اخافته فاللطف الذي يجب عليه تعالى قد فعل والذي يجب على الامام من قبول ما كلف به قد فعل والامة تركت ما وجب عليها وهو الانقياد له والامر فالذنب لهم والانزجار يحصل من الاصفياء لان كل واحد من العصاة يجوز ظهوره في تلك الحال فينتفي بذلك عن الاقدام على المعصية وهو في اللطفية وجهات القبح منفية هنا لانها معلومة لنا لانا مكلفون باجتنابها فيستحيل وجود وجه قبح لا نعلمه ولا شك في انتفاء وجوه القبح في الامامة فتبقى المصلحة خالصة وكون المفسدة اما ان تكون لازمة للامامة او عارضة لها والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو كان كذلك لقبح نصبها في وقت ما من الاوقات وهو باطل كقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما واما الثاني فلان المعارض يجوز زواله فيخلو ح عن جهات المفاسد فيجب نصبه ح وكل من اوجب نصبه في وقت ما من الاوقات على الله تعالى اوجب نصبه دائما ولانه كما يصح منه تعالى نصب الامام لتجويز المفسدة يصح منه الامهد وهم يقولون بوجوبه على الامة ولما كان الغالب على البشر الفساد والتغالب كان عدم الامام مقتضيا لكثرته وانتشاره واستمراره ووجوده مقتضيا لقلته وانقطاعه ثم ليستمر الانزجار عن المفاسد والانقياد الى الطاعات الى ان تصير ملكة راسخة وتتمكن في النفس الى ان سمي الوجوه والاعتبارات هي الغايات ونمنع كونها اشق عند عدمه سلمنا لكن هذا التفاوت نزل لا يقتضي مفسدة بل فوات بعض المصلحة وعدم الامام يقتضي فسادا كليا عاما وانتقاده لا ينفع بعض الازمنة الى قوله لا يخرج المقتضي عن مقتضاه وهو المصلحة الثابتة عن نصبه ووجود اللطف للامام لا يخرج الامام عن انحصار اللطف فيه للامة اذ لو كان في وقت من الاوقات لعرف ولعقله تعالى وعصمة الامة غير ممكن في الحكمة لئلا يتصل التكليف وايضا لا يخرج الامام عن كونه لطفا هو او غيره من الالطاف القائمة مقامه وكل من قال بوجوب نصب الامامة عينا ومنع قرب العالم الى الصلاح الديني مع وجود الامام مع مكابرة وكون اللطف كالتمكين ليس بقياس بل هو حكم بالتساوي بينهما لاتحادهما في المعنى والارادة المفروضة جادية فتتسع وجوب التواضع والله تعالى يريد ارادة جازمة ارشاد العالم وامتثال اوامره ونواهيه ويجب نصب اللطف لهم كالتمكين والالات ونحن نوجب اللطف المقرب لحصول الغرض به وعرض كفو كل الامة في زمان مانع التكليف محال لوجوب التكليف الامام فيه وفساد القضاة والامراء ينجي بالامام والخوف منه والمراجعة اليه بخلاف فساد حال الامام فلهذا اوجبنا عصمته دون عصمتهم وكما لم يجب تمكين كل واحد من الامة من فعل ما يريد ويعلم الغيب ويصعد الى السماء ويطير مع الملائكة كذا لا يجب في الامام ذلك والفرق بينهما وبين نصب الامام ظاهر والامام لا يجوز ان يكون لطفا لانه اذا جاز على كل واحد الخطا جاز على المجموع للعلم القطعي بان القدر لا تقدر بجامعة العين فكما جاز الكذب مع انفراده جاز مع الاجتماع ويمنع استحالة الاجماع على قوله منع للمسلم وهو خطا فان الاجماع انما يتم لو اشتمل على قوله فلا يجوز منع دخوله بعد فرضه وحمله على التقية كذلك لانا فرضناه وقوع الاجماع الصادر عن الاختيار وهو لازم عليهم في احاد العلماء في بحج الجمهور على كونه حجة احتج الجمهور على كون الاجماع حجة وان مجموع الامة معصومة مع انتفاء عصمة كل واحد منهم بوجوه الاول

حجة الشافعي وهو قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيشتركان في التحريم
لقبح الجمع بين المحلل والمحرم في التوعد فلا يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك واذا حرم اتباع غير
سبيل المؤمنين وهو عبارة عن مطابقة قول وفتوى يخالف قولهم وفتواهم وجب ان يكون متابعة قولهم
وفتواهم واجبة اذ لا خروج عن القسمين والاعتراض من وجوه الاول لا نسلم تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين
مطلقا بل جاز التحريم بمشاقة الرسول لا مطلقا ولا يلزم ان زنيت وشربت الماء عاقبتك لاباحة الشرب
مطلقا ومقيدا لا يقال اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما عند حصول المشاقة وجب ان يكون اتباع سبيلهم
واجبا عند المشاقة والتالي باطل لان المشاقة ليست هي المعصية كيف كانت والا لكان كل عاص مشاقا له بل
هي الكفر وتكذيبه واذا كان كذلك لزم وجوب العمل بالاجماع عند تكذيب الرسول وهو باطل لان العمل بصحة
الاجماع متوقف على العلم بالنبوة تكليف بالجمع بين الضدين وهو محال لانا نقول لا نسلم ان تحريم اتباع غير
سبيل المؤمنين عند المشاقة يستلزم وجوب اتباع سبيلهم عندها لثبوت الواسطة وهو عدم الاتباع
ونمنع امتناع وجوب اتباع سبيل المؤمنين عند المشاقة وانها لا تحصل الا مع الكفر لانها مشتقة من كون
احد الشخصين في شق والآخر في آخر ويكفي فيه مطلق المخالفة وان لم يبلغ حد الكفر سلمنا ان المشاقة
لا تحصل عند الكفر لكن لا ينافي الكفر ويمكن العمل بالاجماع لان الكفر لا يكون بالجهل بصدقه فقد يكون
بغيره كشد الزنار والقاء المصحف في القاذورات والاستخفاف بالنبي والآمر مع الاعتراف بصدقه ونبوته
وانكار نبوته باللسان مع العلم بكونه نبيا وكل ذلك لا ينافي العمل بوجوب الاجماع سلمنا المنافاة فلم قلتم
انها نابعة من التكليف فانه تع كلف بالايمان ومن جملته تصديق الله تع في جميع ما اخبر به ومن جملته
انه لا يؤمن فيكون مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وكذا في قوله تع ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام
لم تنذرهم لا يؤمنون فاولئك كانوا مكلفين بالايمان ومن جملته تصديقه بهذا الخبر الثاني ان الآية انما تدل
على تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين بشرط تبين الهدى لا مطلقا لانه تعالى ذكر المشاقة وشرط فيها تبين
الهدى ثم عطف الاتباع فيجب اشتراط التبين في التوعد على الاتباع قضية للعطف واللام في الهدى
للاستغراق فلا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين الا بعد تبين جميع انواع الهدى ومن
جملة الدليل الذي ذهب المجمعون الى الحكم باعتباره فتنتفي فائدة الاجماع حينئذ ولان من قال لغيره اذا ظهر
لك صدق فلان فاتبعه فهم منه ظهور صدق قوله بشيء غير قوله فكذا هنا وجب ان يكون تبيين اجماعهم
بشيء غير اجماعهم واذا توقف التمسك بالاجماع على دليل منفصل يدل على صحة ما اجمعوا عليه ضاعت
فائدته الثالث يمنع التوعد على متابعة كل ما كان غير سبيل المؤمنين لان لفظي الغير والسبيل ليسا
للعموم سلمنا لكن يسقط الاستدلال لانه يصير التقدير كل من اتبع ما كان مغايرا لكل ما كان سبيلا
للمؤمنين استحق العقاب وهو لا يقتضي ان يكون المنع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين مستحقا للعقاب
بل الآية تدل على المتابعة في البعض وهو حق فانه يحرم بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين او كل
ما غاير بعض سبيل المؤمنين وهو السبيل الذي صاروا به مؤمنين والذي يغاير هو الكفر بمفهوم
الآية ويتبع غير سبيل المؤمنين كمفهوم قولنا لا يتبع غير سبيل الصالحين وهو المنع من متابعة غير سبيل

الصالحين

الصالحين فيما صاروا به صالحين ولا يفهم المنع من متابعة غير سبيل الصالحين في كل شيء حتى في المباحات
كالاكل والشرب وايضا الآية نزلت في رجل ارتد وهو يدل على ان الغرض المنع من الكفر الرابع لفظ السبيل
حقيقة في الطريق الذي يحصل معه المشي وليس مرادا اجماعا فيبقى مجازا اذ ليس بعض المجازات اولى
وايضا لا يمكن جعله مجازا عن اتفاق امة محمد عم على الحكم لعدم المناسبة بين الطريق المسلوك واتفاق الامة
على حكم شرعي وشرط المجاز المناسبة سلمنا لكن يجوز جعله مجازا عن الدليل الذي لاجله اجمعوا لانه
اجماعهم ان لم يكن عن دليل خطأ وان كان عن دليل حصل سبيلان الفتوى والاستدلال عليه فليس حمله
على الفتوى اولى من حمله على دليل الفتوى بل هذا اولى للمناسبة بين الدليل والطريق فان الحركة الفكرية
في مقدمات الدليل موصلة الى المطلوب كايصال الحركة البدنية في الطريق المسلوك الى المطلوب فمقتضى الآية وجوب
اتباعهم في سلوك طريقهم الذي لاجله اجمعوا عليه وهو الاستدلال بدليلهم فلا يبقى الاجماع بانفراده
حجة الخامس لا يمكن حمله على العموم ولا لفظ المؤمنين والا لزم تطرق التخصيص الى الآية لعدم دخول العوام
والصبيان والمجانين في الاجماع السادس لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيلهم وجوب اتباع سبيلهم لان لفظ
غير وان استعمل في الاستثناء لكنه في الاصل للوصف وهناك واسطة وهي ترك الاتباع لا يقال ترك متابعة
سبيل المؤمنين غير سبيل المؤمنين فمن ترك اتباع سبيلهم يتبع غير سبيلهم لانا نقول لشرط المتابعة الاتيان
بمثل فعل المتبوع لاجل انه فعله فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين لاجل ان غير المؤمنين تركه اتبع غير سبيل
المؤمنين اما من ترك لدليل دل على وجوب ذلك الترك او لانه لم يدل على متابعة المؤمنين في كل
الامور لوجوه الاول لو اتفقوا على فعل مباح لم يجب اتباعهم فيه والا لناقض الاباحة الثاني اهل الاجماع
قبله كانوا جازمين بجواز البحث عن الحكم وصيرورة كل واحد الى اجتهاده وبعده منعوا منه فلو وجب اتباعهم
عاما لزم اتباعهم بالنقيضين لا يقال الاجماع الاول كان مشروطا بعدم الاتفاق على حكم واحد فلما اتفقوا
زال الشرط الاجماع الاول فزال لزوال شرطه لانا نقول المفهوم من عدم حصول الاجماع حصول الخلاف
فلو شرطنا تجويز الخلاف لعدم الاجماع لزم اشتراط تجويز وجود الشيء بوجوده ولانه لو جاز اشتراط احد
الاجماعين جاز اشتراط الآخر وهكذا فلا يستقر اجماع ما الثالث الاجماع ان لم يكن عن دليل كان خطأ فلا
يكون حجة وان كان عن دليل لم يكن هو الاجماع لانه اما نفس حكمهم او نتيجة حكمهم ودليل الحكم متقدم
عليه وعلى نتيجته واذا كان غير الاجماع وجب اتباعهم في الاستدلال على الحكم بغير الاجماع فيكون اتباعه
بالاجماع اتباعا لغير سبيلهم فاذن تعميم المتابعة يستلزم التناقض ونحن نقول بالمتابعة في البعض وهو الايمان
لوجوه الاول لو قال اتبع سبيل الصالحين فهم فيما به صاروا صالحين الثاني حمل الآية عليه يقتضي كون
ذلك السبيل حاصلا في الحال ولو حمل على الحكم الشرعي كان مما سيصير سبيلا لهم لعدم تحققه في حيوة الرسول
فالحمل على الاول اولى الثالث لو قال السلطان من يشاقق وزيري ويتبع غير سبيل هؤلاء والمشير الى قوم
متظاهرين بطاعة الوزير عاقبتهم لفهم سبيلهم في طاعة الوزير دون سائر السبل الثامن لفظ المؤمنين
جمع معرف بلام الجنس فيفيد الاستغراق ولان اجماع البعض غير معتبر اجماعا ولان احوال الفرق متناقضة
وكل المؤمنين هم الذين يوجدون الى يوم القيمة فلا يكون اجماع كل عصر حجة لا يقال المؤمنون
هم المصدقون وهم الموجودون لان من لم يوجد ليس بمؤمن لانا نقول اذا وجد اهل العصر الثاني لم يكن اهل

العصر الاول كل المؤمنين فلا يكون اجماعهم حجة على اهل الثاني التاسع الآية نزلت في زمن النبي صم
فيكون الآية مختصة بمؤمني ذالك الوقت فيكون اجماعهم حجة والتمسك بالاجماع انما يقع بعد وفات
الرسول صم فلما لم يثبت لقاء الموجودين عند نزول هذه الآية الى بعد وفاته واتفاق قولهم لم تدل
الآية على صحة ذالك الاجماع لكنه غير معلوم في شيء من الاجماعات بل المعلوم خلافه لموت كثير منهم
في حياته ع العاشر لا يمكن ارادة كل المؤمنين في كل عصر لعدم اعتبار قول العوام والاطفال والمجانين
بل بعض مؤمني كل عصر وهو المعصوم الحادي عشر الايمان عبارة عن التصديق القلبي وهو خفي عنا
فكيف نعلم كون الجميع مصدقين ولا عبرة بتصديق اللسان لجواز كفرهم بالقلب واذا جهلنا ايمانهم
لم يجب علينا اتباعهم وهو لازم على المعتزلة ايضا القائلين بان المؤمن هو المستحق للثواب لانه غير
معلوم ايضا ولان الامة اذا اجمعت لم يعلم كونهم مستحقين للثواب الا بعد العلم بحقيقتهم في ذالك
الحكم اذ لو جوز خطأهم وان يكون كبيرة جوز خروجهم عن استحقاق الثواب واسم الايمان فاذن لا يعرف
ايمانهم الا بعد كون حكمهم صوابا فلو استفيد كونه صوابا من اجماعهم دار ولا يقال يجوز ان يكون المراد
من المؤمنين المصدقين باللسان مثل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن لانا نقول اطلاق اسم المؤمن
على المصدق بلسانه مجاز فاذا جاز حمله عليه جاز ان يحمل على الآخر وان يكون المراد ايجاب متابعة السبيل
الذي من شأنه ان يكون سبيلا للمؤمنين كما لو قال اتبع سبيل الصالحين اراد اتباع السبيل الذي
يجب ان يكون سبيلا للصالحين لا وجوب اتباع من يعتقد كونه صالحا الثاني عشر دلالة الآية على
الاجماع ظنية لما تقدم من ان دلالة الالفاظ ظنية والمسئلة قطعية فلا يجوز التمسك فيها بالظن ولا
يمكن جعل المسئلة ظنية لان احدا لم يقل ان الاجماع المعتقد بصريح القول ظني بل بعضهم نفى كونه دليلا
اصلا وبعضهم جعله قطعيا فكونه ظنيا قالت لم يقل به احد والعجب ان الفقهاء اثبتوا الاجماع بعموم الآيات
والاخبار واجمعوا على ان منكر ما تدل عليه العمومات لا يكفر ولا يفسق اذا كان عن تاويل ثم يقطعون بما
دل عليه الاجماع ويكفرون مخالفه او يفسقونه فجعلوا الفرع اقوى من الاصل الثالث عشر المعارضة بالكتاب والسنة
والعقل اما الكتاب فالآيات الدالة على منع كل الامة من القول بالباطل والعمل الباطل كقوله تعالى وان تقولوا
ولا تأكلوا اموالكم فالنهي انما يصح عن المتصور واما السنة فوجوه الاول قوله ع لا تقوم الساعة الا على
شرار امتي الثاني لم يذكر معاذ الاجماع ولو كان دليلا شرعيا لذكره ولبينه ع له لامتناع تاخير البيان
عن وقت الحاجة الثالث قوله ع لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض الرابع قوله ع لا يقبض العلم
انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير
علم فضلوا واضلوا الخامس قوله ع تعلموا الفرائض فانها اول ما تنسى السادس قوله ع من اشراط الساعة ان يرتفع
العلم ويكثر الجهل فهذه الاخبار تدل على خلو الزمان عمن يقوم بالواجبات واما المعقول فوجهان الاول
كل واحد يجوز عليه الخطأ فالمجموع كذالك كما ان كل زنجي اسود فكذا المجموع الثاني الاجماع ان كان لدلالة فالواقعة
التي اجمعوا عليها كل علماء العالم يكون عظيمة تتوفر الدواعي على نقل دليلها القطعي الذي اجمعوا لاجله فلا
يبقى في الاجماع فائدة وان كان لامارة لزم اتفاق الخلق على مقتضى امر ظني وهو محال لاختلاف احوال الناس
فيها ولان في الامة من ينكر الامارة وان كان لا لهما كان خطأ والجواب عن الاول ان التوعد ليس

مشروطا

مشروطا بالمشاقة لان المعلق على الشرط ان لم يعدم بعدمه حصل غرضنا والا لكان اتباع غير سبيل
المؤمنين جائزا مطلقا عند عدم المشاقة وهو يبطل كون خلاف الاجماع ان لم يكن خطأ ولا شك في انه
ليس صوابا مطلقا وفيه نظر لان التوعد اذا كان مشروطا بالمشاقة وانتفى الشرط انتفى المشروط الذي
هو التوعد ولا يلزم منه كون مخالفة الاجماع صوابا لامتناع المخالفة حينئذ وفيه بحث فاعترض ايضا بانه
لا يلزم حصول الغرض من القسم الاول لجواز ان لا يكون المعلق بالشرط عدما عند عدمه ويكون حرمة
اتباع غير سبيل المؤمنين عدما عند عدم المشاقة ان كانت الحرمة عدما عند انتفاء حرمة كل اتباع
لغير سبيل المؤمنين لا يوجب جواز كل اتباع لغير سبيلهم ثم اثبات القسم الثاني من الترديد الاول لحصول
غرضه وايضا لم يرد المعترض بذالك تعليق الحرمة للمشاقة بل ترتيب الوعيد على المشاقة والاتباع المذكورين
مجموعا ولا يلزم منه ترتيبه على كل واحد منهما منفردا وما ذكره ليس بجيد جوابا عنه وعن الثاني ان الهدى
ليس شرطا في ايجاب متابعة سبيل المؤمنين بل شرط في لحوق الوعيد عند المشاقة لا عند اتباع غير سبيل
المؤمنين ولا يلزم تساوي المعطوف والمعطوف عليه في شرط المعطوف عليه سلمنا لكن الهدى الذي هو شرط
هو دليل الوحدانية والنبوة لا دليل احكام الفروع واذا لم يكن دليل الفروع شرطا في لحوق الوعيد على المشاقة
لم يكن شرطا في الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين سلمنا لكن هنا ما يمنع منه وهو خروج هذه الآية مخرج المدح
للمؤمنين وعلى ما ذكره السائل يبطل ذالك فانا لو عرفنا ان قول اليهود في بعض الاحكام هدى لزمنا القول
بمثله ولا فضل لهم فيه ولان اتباع المؤمنين هو الرجوع الى قولهم لاجل انهم قالوا لا لصحته بالدليل فانا لسنا
متبعين لليهود والنصارى في اثبات الصانع ونبوة موسى وعيسى ع لانا لم نذهب اليه لاجل قولهم وفيه نظر
اذ معنى الحمل على ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى الموجب لعدم المشاقة ويتبع غير سبيل المؤمنين
من بعد ما تبين له الهدى الموجب لعدم المتابعة ليحصل الغرض من العطف ومثله ممكن وهو الظاهر من الآية وعن
الثالث ان العموم حصل من اللفظ والايماء اما باللفظ فمن وجهين الاول قال من دخل غير داري ضربته فهم
العموم لصحة استثناء كل دار مغايرة لداره الثاني لو حمل على سبيل واحد وهو غير معين لزم الاجمال بخلاف العموم
وحمل كلام الحكيم على ما هو اكثر فائدة اولى لخصوصا مع ان عرف هذه اللفظة للعموم واما الايماء فلما ثبت من ان
ترتيب الحكم على اسم مشعر بكون المسمى علة له فعلة التهديد لكونه اتباعا لغير سبيل المؤمنين فيلزم الحكم بعموم
هذا المقتضي وقوله لو حمل على الكل سقط الاستدلال قلت انما يلزم ما قلتم لو حمل على الكل المجموعي اما على كل واحد
فلا ومعلوم انه المتبادر الى الفهم لان من قال من دخل داري فله درهم لم يفهم انه اراد من دخل جميع الدور المغايرة
قوله المراد المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين فيما به صاروا غير مؤمنين وهو الكفر قلنا الاصل اجراء الكلام
على عمومه ولانه لا معنى لمشاقة الرسول الا اتباع غير سبيل المؤمنين فيما به صاروا غير مؤمنين فلو حملنا
الاتباع عليه لزم التكرار وقوله نزلت في رجل ارتد قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وفيه نظر لان
لفظ غير وسبيل لا دخلة في انهما ليسا من الفاظ العموم والاستثناء للصلاحية او انه قرينة ولا اجمال يفهم فيما
صاروا به مؤمنين ويمنع غلبة المسمى والفاظ العموم للكل المجموعي لا لكل واحد لاصالة البراءة فخرج الكل
المجموع للنص فيبقى الآخر على الاصل ولا تكرار لو حمل على قوله فيما صاروا به مؤمنين لتوجه الذم على الكفر
وعلى ترك الايمان الذي هو سبيل يستحق المدح وكان للمخالفة اثر في توجه الذم وبالخصوص اذا تضمنت

مخالفة المؤمنين المؤيدين بالعقل وخصوص السبب وان لم يوجب التخصيص لكن يضعف منه العموم
وعن الرابع بمنع كون السبيل الطريق لقوله هذه سبيلي ادع الى سبيل ربك سلمنا لكن عند مراد هنا
واهل اللغة يطلق السبيل على ما يختاره الانسان لنفسه في القول والعمل فيحمل عليه لظهوره ولاصالة
عدم مجاز اخر وقوله المراد متابعتهم في الاستدلال بدليلهم قلنا لما امرنا باتباعهم في الاستدلال بدليلهم
ثبت ان كلما اتفقوا عليه حق ولان من اثبت الحكم لدليل لم يكن متبعا لغيره وفيه نظر فان اهل اللغة نصوا
على انه الطريق والاصل الحقيقة وقوله هذه سبيلي وسبيل ربك مجاز قطعا وكذا يختاره الانسان لانه طريق الحركة
الفكرية ولا يلزم من صحة الدليل كل ما قالوه والاتباع لا يصدق في القول بصدقه في الاستدلال وعن الخامس بما
تقدم في العموم وفيه نظر لان العموم وان كان ظاهرا لكنه ليس قطعيا والاجماع قطعي وعن السادس بان العرف
قاض بان قولنا لا تتبع غير سبيل الصالحين امر باتباع سبيل الصالحين حتى لو قال لا تتبع غير سبيل الصالحين
لم يفهم الامر بمتابعة سبيلهم ولهذا يصح لا تتبع سبيل غير الصالحين ولا سبيلهم فرق بين لا تتبع غير سبيل
الصالحين وبين لا تتبع سبيل غير الصالحين وفيه نظر لان منشأ الفرق كون الاول كالسالبة البسيطة والثاني كالموجبة
المعدولة ووجه الفرق كون الاول اعم لكن لا مدخل للعموم هنا او كونه اعم باعتبار صدقه في غير سبيل احد اصلا
وعن السابع بان الواجب اتباع سبيل المؤمنين في الكل لصحة الاستثناء ولانه لما ثبت النهي عن متابعة كل
ما هو غير سبيل المؤمنين وثبت انه لا واسطة بينهما وبين اتباع سبيل المؤمنين لزم ان يكون اتباع سبيل
المؤمنين واجبا في كل شيء وتخصيص المباحات لضرورة التناقض لا يخرج كونه حجة في غيرها ولا امتناع
في اشتراط جواز الاختلاف بوقوع الاختلاف ولا يلزم جواز مثله في سائر الاجماعات لان اهل الاجماع
حذفوا هذا الشرط عند حصول الاتفاق على الحكم ولم يحذفوه عند الاتفاق على جواز الاختلاف واهل الاجماع
لما اثبتوا الحكم بدليل الاجماع فعلوا امرين اثبات الحكم بدليل وتمسكهم بغير الاجماع والاية دلت على العموم
ترك العمل به في حذفهما لانعقاد الاجماع على عدم وجوب الاستدلال بدليلهم فيبقى الباقي ولا يفهم من قوله
اتبع سبيل الصالحين وجوب المتابعة فيما به صاروا صالحين لان سبيل الصالحين يضاف الى الصالحين فهو خارج
عنه والصلاح جزء من ماهية الصلاح داخل فيه والخارج غير الداخل سلمنا لكن المتابعة في الصلاح ممكنة دون
المتابعة في الايمان لانه لا يحصل بالتقليد والاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعله وقوله لو حمل على الايمان
كان حاصلا في الحال قلنا لما بينا عدم جواز حمله على الايمان صار مجازا باسم ما يؤول اليه ولا امتناع فيه وقول
السلطان من يشاقق وزيري ويتبع غير سبيل هؤلاء يعني المطيعين انما يفهم من ذلك سبيلهم في طاعته
لوجود قرينة عرفية واللفظ عام فهو راجح على القرينة العرفية المخصصة وفيه نظر لما تقدم من ان الاستثناء
لا خراج الصلاحية لا الدخول وثبوت النهي عن متابعة كل ما هو غير سبيل المؤمنين مبني على العموم وهو
المتنازع ويمتنع اشتراط جواز وقوع بوقوعه والاذا ويمنع من اثبات الحكم بغير الاجماع مخصوص من الاية
والمضاف لا يجب من المضاف اليه نعم يجب المغايرة والجزء مغاير فصحت الاضافة والصلاح ليس جزءا من الصالح
بل عارض له فصحت الاضافة والمتابعة وان كانت حقيقة فيما قلتم لكنها مجاز في المماثلة وليس القول بالتخصيص
اولى من هذا المجاز خصوصا وقد بينا اولوية التخصيص مطلقا وليس استعمال المجاز في الايمان اولى منه في
الاتباع ونمنع رجحان اللفظ على القرينة العرفية فان القرائن تصرف الذهن عن مقتضى الالفاظ وعن الثامن

نمنع

نمنع كون كل المؤمنين هم الموجودون الى يوم القيمة ان المؤمن هو المتصف بالايمان فيكون
موجودا وما سيوجد مستقبلا ليس بموجود وقوله الموجودون في العصر الاول لا يصدق عليهم في العصر الثاني
انهم كل المؤمنين قلنا لما صدق عليهم اولا انهم كل المؤمنين وقد اتفقوا في العصر الاول على مخالفتهم في جميع
الاعصار وجب صدق الحكم في العصر الاول فيثبت في كل الاعصار ولانه تعالى علق العقاب على مخالفة كل
المؤمنين زجرا عن مخالفتهم وترغيبا في الاخذ بقولهم فلا يكون المراد كل المؤمنين الى يوم القيمة لانتفاء
الفائدة في التمسك بقولهم بعد قيام الساعة وفيه نظر لان الحقيقة ان كانت للموجودين وقت الخطاب ولم
يكن غيرهما مرادا اندفع الاستدلال في باقي الاعصار وان كانت لمن وجد او سيوجد او اريد المجاز توجه
السؤال ولا منافاة بين الزجر وارادة المؤمنين الى يوم القيمة اذا كان الغرض ويتبع غير سبيل المؤمنين فيما
نعلم اتفاقهم عليه او ما يتاتى علمه الا على وعن التاسع لا يجوز ارادة ايجاب اتباع مؤمني عصر نزول
الاية لان قولهم ان طابق قول الرسول عليه السلام كانت الحجة في قوله فيكون قولهم لغوا والا كان باطلا بل المراد
ايجاب العمل بقول الموجودين في اي عصر كان وفيه نظر لان عدم جواز ارادة مؤمني عصره عليه السلام متوقف
على صحة الاستدلال بالاية المتوقف على ثبوت الاستدلال بالاية على ثبوت الاجماع فان من يحمل
الاية على مفهومها وهو يتبع غير سبيل المؤمنين في نصرة الرسول والانقياد له لم يؤكد ما قولي يكون لقولهم
فائدة وان اختصت الاية بهم وعن العاشر ان عدم اعتبار قول العوام والاطفال والمجانين لا يخرج اللفظ
عن ارادة الكل مع خروجهم بالدليل لا بدل ولا يجوز حمله على المعصوم لان الوعيد على مخالفة المؤمنين محمله على
الواحد ترك الظاهر وفيه نظر لان خروجهم لدليل ينافي ارادة الكل فانا لم نشترط في ارادة الكل ارادة
من لا يخرج لدليل والمعصوم لا نسلم وحدته فانه متعدد في زمان الرسول ومن بعده من الائمة لوجودهم
او لا دهم المعصومين معهم او باعتبار تعددهم وان تعددت ازمنتهم او الحمل على الواحد مجازا كما في قوله
وهم راكعون والمراد علي عليه السلام وكذا قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة والمراد علي عليه السلام ايضا وقوله الذين
قال لهم الناس والمراد واحد وهو نعيم بن مسعود الاشجعي وليس ترك ظاهر الجمع اولى من ترك ظاهر العلم
بالايمان الثابت في حق المعصوم خاصة بل ذلك اولى لوجهين الاول انه يستلزم المجاز في الجمع لعدم
دخول العوام والمجانين والصبيان في المؤمنين وما قلناه يستلزم مجازا ثبت مثله في مواضع كثيرة من
القرآن فيكون اولى الثاني اختصاص الجمع بالمجاز اعني مؤمني كل زمان لتعدد المعصومين عليهم السلام والا اختصت
الاية بمؤمني عصره عليه السلام سلمنا لكن الامر بالاتباع اما مع العلم بصدقهم او لا والثاني قبيح لجواز الخطأ عليهم
فالامر بالاتباع مطلقا امر بالاتباع فيما يجوز كونه خطأ وهو قبيح والاول اما ان يعلم باعتبار قولهم و
ليس ذلك الا المعصوم او بموافقة الدليل لقولهم فتنتفي فائدة الاجماع وعن الحادي عشر ان المؤمن لغة
المصدق بلسانه فيحمل عليه الى ان يقوم المعارض ويدل عليه انه تعالى اوجب علينا اتباع سبيلهم والاطلاع
على الباطن ممتنع فلو لم يحمل على المصدق باللسان لزم تكليف المحال ولا يجوز حمله على السبيل الذي من شانه
ان يكون سبيلا للمؤمنين لانه عدول عن الظاهر لغير ضرورة وفيه نظر لقبح تكليف الاتباع من لا يعلم صدقه
ولا يلزم تكليف ما لا يطاق اذا حمل على المعصوم وعن الثاني عشر ان الاجماع ظني ونمنع الاجماع على انه قطعي
قوله اعطيتم الفرع اقوى من الاصل قلنا نحن لا نكفر مخالف الاجماع ولا نفسقه لانه عندنا ظني وفيه نظر

لان عصمة مخالف الاجماع اما كافر او فاسق عند الاكثر وعن المعارضة بالآيات ان النهي خطاب
مع كل واحد لا مع الكل ونحن ندعي عصمة الكل لا كل واحد سلمنا لكن النهي لا يقتضي امكان النهي عنه
من كل وجه لانه نهى المؤمن عن الكفر مع علمه بانه لا يفعله وما علم انه لا يوجد محال الوجود وفيه نظر
لان النهي كما لا يتناول كل واحد تناول الكل والامكان شرط القبح النهي عن المحال وخلاف المعلوم ليس
بمحال على ما تقدم وعن الاحاديث انه عليه السلام انه لا تقوم الساعة الا على شرار امتي تدل على حصول
الشرار في ذلك الوقت لا ان كلهم اشرار وحديث معاذ بانه لم يذكر الاجماع لانه ليس حجة في زمانه عم
وقوله لا ترجعوا بعدي كفارا في صحته كلام سلمنا لكن ربما كان خطابا لقوم معينين ولا يستلزم تجويز
الخطا على كل واحد تجويزه على الكل والمثال لا يدل على العمومية سلمنا لكن الكل يجوز عليه الخطا وليس كل جائز
واقعا والله تع لما اخبر بانه لا يقع منهم الخطا علمنا انه لا يفعلونه قوله اجماعهم اما لدليل او لامارة قلنا
جاز ان يكون لدليل الا انهم لا ينقلونه اكتفاء بالاجماع فانه مغن عن غيره الوجه الثاني قوله تع وكذلك جعلناكم
امة وسطا والوسط العدل لان وسط كل شيء خياره وقد اخبر تع ان هذه الامة خيار فلو اتفقوا على محرم ولم يكونوا
خيارا فقولهم حق والاعتراض من وجوه الاول الاية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف
كل واحد بها وهو معلوم البطلان فيحمل على البعض وهو المعصوم الثاني نمنع ان وسط كل شيء خياره لان العدالة
هي فعل الواجب واجتناب المحرم وهو من افعال العبد لكن الله تع اخبر انه جعلهم وسطا فيغاير العدالة ولان
الوسط حقيقة في التوسط بين الشيئين فلو كان حقيقة في العدل لزم الاشتراك الثالث المجزية
يكتفي منها اجتناب الكبائر فيصدق مع فعل الصغائر وجاز ان يكون الاجماع صغيرة ويؤيده انه جعلهم عدولا
ليكونوا شهداء على الناس والشهادة تسمع مع الصغائر الرابع سلمنا اجتنابهم عن الصغائر ايض لكنه تع انما
جعلهم كذلك للشهادة على الناس وانما يتحقق في الاخرة فتثبت عدالتهم هناك لان العدالة تعتبر حين
الاداء لا التحمل ونحن نقول به فان الامة معصومون في الاخرة الخامس الخطاب توجه الى الموجودين عند
نزول الاية لاستحالة خطاب المعدوم وهو يقتضي عدالتهم دون غيرهم فالاجماع او لئك حق فلا يتمسك بالاجماع
الا مع علم حصول قول اولئك فيه وهو يتضمن العلم باعيانهم وبقائهم بعد الرسول ولما تعذر ذلك تعذر
التمسك بشيء من الاجماعات السادس قوله ليكونوا شهداء ليس عاما يدل على قبول شهادتهم في كل معنى اما
بل هو في المشهود به وهو غير معين فيكون الاية مجملة ولا حجة في المجمل السابع سلمنا عدم الاجمال لكنا قد علمنا
في قبول شهادتهم على من بعدهم بايجاب النبي صلعم العبادات عليهم وتكليفهم بما كلفهم به فلا يبقى حجة في غيره
لتوفية العمل بدلالة الاية الثامن انها مخصوصة بالعقلاء لعناو والنساء والصبيان والمجانين اجماعا والعام
بعد التخصيص ليس بحجة التاسع لا يدل على عصمتهم مطلقا بل فيما يشهدون به لا فيما يحكمون به من الاحكام
الشرعية بطريق الاجتهاد فان ذلك ليس من باب الشهادة في شيء وهو المتنازع العاشر اما ان يكون
خطابا مع جميع امة محمد صلعم الى يوم القيمة او مع الموجودين وقت الخطاب فان كان الاول لم يبق حجة في اجماع
اهل كل عصر اذ ليس لكل الامة وان كان الثاني لم يكن اجماع غيرهم حجة واجماع الموجودين في زمن الوحي
ليس حجة فلا يكون الاجماع حجة الحادي عشر جاز ان يكون المراد ان اكثرهم عدول والجواب عن الاول
نمنع انها متروكة الظاهر قوله يقتضي كون كل واحد عدلا قلنا لما ثبت انه لا يجوز اجراؤها على ظاهرها

وجب

وجب ان يكون المراد منه امتناع خلو هذه الامة عن العدول وليس المعصوم لكن لان قوله
جعلناكم صيغة جمع تحمل على الواحد خلاف الظاهر وفيه نظر فانه منع انها متروكة الظاهر ثم في
بيانه اعترف بعدم عدالة بعض الامة لا يقتضي كون الاجماع حجة لاحتمال عدم دخوله فيهم والخطاب
وان توجه الى مجموع الامة لكن المراد بعضهم على ما قلتم فجاز ان يكون واحدا ولان المعصوم اكثر
من واحد وعن الثاني الوسط من كل شيء خياره لقوله تع قال اوسطهم اي اعدلهم وقوله عم
خير الامور اوسطها اي اعدلها وقيل عم اوسط قريش نسبا وقال عم عليكم بالنمط الاوسط وقول
الشاعر هم وسط يرضى الامام بحكمهم وقال الجوهري وسطا اي عدلا ولان الوسط حقيقة في البعد
عن الطرفين فالبعيد عن طرفي الافراط والتفريط اللذين هما رذيلتان متوسط فكان فضيلة فلهذا
يسمى الفاضل في كل شيء وسط وعدالتهم من الله تعالى اذ لا فعل لهم وفيه نظر لما تقدم من اسناد الفعل
الى العبد نعم لما خلق القدر والالات والالطاف المقربة الى العدالة صح اضافة الفعل اليه تع
وعن الثالث ان بعضهم انكر الصغيرة مطلقا بل كل ذنب صغيرة بالنسبة الى ما فوقه كبيرة بالنسبة الى ما
فوقه كبيرة بالنسبة الى ما تحته فسقط السؤال ومن اعترف به انه قال تع عالم بالظاهر والباطن
فلا يجوز ان يحكم بعدالة احد وصحة شهادته الا مع مطابقة المخبر عنه للخبر فلما اطلق تع القول
بعدالتهم وجب عدالتهم في كل شيء بخلاف شهود الحاكم حيث يجوز شهادتهم وان جاز عليهم الصغيرة
اذ لا سبيل للحاكم الى معرفة الباطن فاكتفى بالظاهر وفيه نظر لان علمه تع بالباطن والظاهر ووصفه
بعدالتهم لا يقتضي امتناع الصغائر عليهم لانها لا تنافي العدالة وليس المقتضي لقبول الشهادة مع
الصغائر خفاءها عن الحاكم ولا المقتضي لرد الشهادة مع الكبائر ظهورها عند الحاكم فانه لو انعكس
الفرض لم يتغير الحكم ووصفهم بالعدالة لا يقتضي الحكم بصحة الشهادة وان وجب الحكم بها ولو علم الحاكم
الصغيرة لم يمتنع عن قبول الشهادة وهذا الجواب ذكره ابو الحسين عن اعتراض آخر وهو ان المراد
بذلك انه جعل اكثرهم عدولا في الظاهر لان الحقيقة شهدوا من جهة الخبر واجاب بان الظاهر من
قوله جعلناكم امة وسطا انهم كذلك على الحقيقة لان الخبر يقتضي كون المخبر على ما تناوله كما لو اخبر انه
جعلهم بيضا وسودا وعن الرابع لو كان المراد عدالتهم في الاخرة تع سيجعلكم ولان جميع الامة عدول
في الاخرة فلا يبقى في الاية تخصيص لامته عم بهذه الفضيلة وعن الخامس انه لا سبيل الى حمل لفظ
الاية على كل من آمن بالرسول صلعم الى يوم القيمة لما تقدم ولا على من كان موجودا في زمانه عم
بعدم العلم بقولهم في زمانه ولا وجود لهم بعد وفاته لموت كثير منهم قبله فلا يبقى كقوله ليكونوا
شهداء على الناس فائدة فيحمل على اهل كل عصر تحقيقا للفائدة لكونهم شهداء وعن السادس يجب
اعتقاد العموم في قبول الشهادة دفعا للاجمال ولان الاحتجاج في الوصف بالعدالة واذا كانوا
عدولا وجب قبولهم في كل شيء وهو جواب السابع وعن الثامن ان العام المخصوص حجة في الباقي
على ما تقدم وعن التاسع ان عدالتهم تمنع من الخطأ في الشهادة وفيما يروونه من الاحكام ويخبرون
به منها وعن العاشر ما تقدم وعن الحادي عشر ان الخطاب للجميع فيكونون عدولا لا اكثرهم
خاصة سلمنا لكن اذا اجمع الكل دخل الاكثر الوجه الثالث قوله تع كنتم خير امة اخرجت للناس

تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر لان لام الجنس للاستغراق فيكونون امرين بكل معروف
ناهين عن كل منكر ولو كان اجماعهم خطأ لكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف والاعتراض
من وجوه الاول انها متروكة الظاهر لاقتضائها اتصاف كل واحد بذلك والمعلوم خلافه واذا لم يجب
اجراؤها على ظاهرها حمل على بعض الامة وهو المعصوم الثاني المفرد المعرف بلام الجنس ليس للعموم على
ما تقدم الثالث انها تقتضي اتصافهم بذلك في الماضي ويمنع بقاؤهم في الحال لا يقال انها خرجت مخرج
المدح في الحال ولا يجوز المدح بما فعل في الماضي مع الخروج عنه فان الامر بالمعروف اذا نهى عنه يستحق
الذم لانا نقول نمنع خروجها مخرج المدح بل المجرد الاخبار بان هذه الامة كانت خير امة سالف الامم
ومجرد الخبر لا يقتضي المدح او يجوز المدح في الحال بما صدر في الماضي وان استحق الذم في الحال بذنب
يقع في الحال فان الجمع بين استحقاق المدح والذم جائز لما ثبت في مسئلة الاحباط الرابع قوله كنتم منطوقه
وحصول الوصف في الماضي ومفهومه عدم حصوله في الحال فيدل عليه لا دل على المنطوق الخامس اتصافهم
في الحال لا يقتضي عدم الخروج عنه فيما بعد فيجوز خروجهم ويحسن مدح الانسان بصفة حالية وان علم
زوالها مستقبلا لا يقال يصير اجماعهم حجة في ذلك الزمان لانا نقول لا نعلم اي الاجماعات حصل في
ذلك الزمان واذا وقع الشك في الجميع خرج عن كونه حجة السادس ان الخطاب مع الموجودين في ذلك
فيكون قولهم حجة دون غيرهم والجواب عن الاول ان المخاطب ليس كل واحد لانه وصف المخاطب بهذا الخطاب
بكونه خير امة فلو كان كل واحد من الامة لزم وصف كل واحد بانه امة وليس كذلك الا على المجاز لتبادر
فهم المجموع في قولهم حكمت الامة بكذا او لانه يلزم ان يكون كل واحد خير امة اخرجت للناس فيكون
كل واحد خيرا من صاحبه الذي هو خير منه فاذن الخطاب للمجموع كقول الملك لعسكره انتم خير عسكر تفتحون
البلاد وتكسرون الجيوش ولا يفهم وصف الملك كل واحد بذلك بل المجموع بمعنى ان في العسكر من هو كذلك
فكذا هنا وصف الله تع المجموع بالامر بالمعروف بمعنى ان فيهم من هو كذلك وحمله على المعصوم بط لانه
واحد ولفظ الامة للجمع وفيه نظر لان المعنى اذا كان في الامة من هو كذلك جاز ان يكون واحدا
وعن الثاني ان في الامة من يحمله على العموم ولان المعروف ان لم يكن للاستغراق كان للماهية فيكفي
في العمل به ثبوته في صورة واحدة فيكون معناه انهم امروا بمعروف واحد ونهوا عن منكر واحد وهو
حاصل في جميع الامم لان كل واحد منهم قد امر بمعروف واحد ونهى عن منكر واحد وهو الكفر فلا يكون
هذه الامة خيرا من جميع الامم فيحمل على الاستغراق تحصيلا للغرض وفيه نظر لجواز حمله على الماهية
ولا يصدق هنا في الواحد لان مفهوم قولنا كان فلان صحي متهجد الليل ومداوم عليه في اكثر احواله فكذا
هنا ولا يلزم التعميم ولا الوحدة ولا مساواة الامة ان تقدمها وعن الثالث ان قوله يامرون وينهون
ليس للماضي وفيه نظر لانه حكاية حال لقوله كنتم كما يقال كان النبي صلعم يفعل كذا وعن الرابع منع كون
كنتم للماضي لانها ان كانت ناقصة فهي وان كانت تفيد المضي لكن قوله يامرون يقتضي كونهم كذلك
مستقبلا ودلالة كنتم على تقدم الوصف لا يمنع من حصوله مستقبلا فيبقى دلالة يامرون على الاستقبال
سليما عن المعارض وان كانت زائدة او تامة تم الاستدلال وفيه نظر لما بينا من عدم دلالة يامرون الحكية
على الاستقبال وعن الخامس ان صيغة المضارع كالعام بالنسبة الى الحال والمستقبل فيتناولهما معا وفيه

نظر

نظر لانها كالمشترك او المطلق فيكفي الواحد وعن السادس ما تقدم الوجه الرابع قوله تع واعتصموا
بحبل الله جميعا ولا تفرقوا نهى عن التفرقة ومخالفة الاجماع تفرق فيكون منهيا عنه ولا معنى لكون الاجماع
حجة سوى النهي عن مخالفته والاعتراض من وجوه الاول نمنع عموم النهي عن التفرق في كل شيء بل في الاعتصام
بحبل الله فانه المفهوم ولهذا لو قال ادخلوا البلد اجمعين ولا تفرقوا حمل على النهي عن التفرق في الدخول ولما
لم يعلم ان ما اجمع اهل العصر عليه اعتصام بحبل الله لم يكن التفرق منهيا عنه الثاني لا يجوز حمله على العموم لانه
قبل الاجماع كل واحد من المجتهدين مامور باتباع اجتهاده المستند الى ظنه والظنون مختلفة فيكون التفرق مامورا
به لا منهيا عنه الثالث انه يتناول الموجودين حال الخطاب والجواب عن الاول انه امر بالاعتصام ونهى عن التفرق
مطلقا في كل شيء ويجب الحمل عليه والا كان النهي عن التفرق في الاعتصام بحبله معيدا لما افاده الامر بالاعتصام
فيكون تاكيدا والاصل التاسيس وفيه نظر لمنع عموم التفرق وعن الثاني ان العام حجة بعد التخصيص فيبقى
حجة في امتناع التفرق بعد الاجماع وعن الثالث بما تقدم قال ابو الحسين استدل بهذه الاية بان امره
بالاعتصام بحبل الله يدل على انهم اعتصموا به وهو بط لان الامر لا يدل على وقوع امتثاله قال ويمكن ان
يستدل من وجوه الاول اهل العصر اذا اجمعوا على قول لم يجز لبعضهم تركه والا كانوا قد تفرقوا وقد نهى عنه
الثاني اذا اجمع اهل العصر الاول على قول لم يجز لاهل الثاني ان يخالفهم والا كان اهل العصر الثاني قد تفرقوا
الثالث اذا خالف اهل العصر الثاني اهل الاول صار اهل الاول مع الثاني متفرقين والنهي يمنع منه واجاب
عن الاول بان ما اجمعوا عليه ان كان حقا فقد حرم عليهم التفرق عنه وان كان خطأ وجب عليهم باجمعهم العدول
عنه والاجماع على الحق وان لم يتفرقوا عنه فالمخالف يقول انه يحرم عليهم التفرق وان لم يجعل الاجماع حقا
وعن الثاني انه لا يوصفون بانهم متفرقون اذا اجمعوا على مخالفة اهل الاول فان افترقوا هم على قولين
فقد نهوا عن ذلك لانه يجب عليهم الاجتماع على الحق وعن الثالث ان اهل العصر الاول غير موجودين
في هذه الحال فيقال انهم مع اهل الثاني منهيون عن التفرق وايضا فالمفهوم من قوله ولا تفرقوا هو ان
لا يتفرقوا في الاعتصام فيجب ان يبين المستدل ان ما اجمع عليه اهل العصر اعتصام بحبل الله حتى يعلم من حالهم
انهم قد نهوا عن مفارقتهم فيه وهو غير ظاهر الوجه الخامس قوله تع فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
شرط في الرد الى الكتاب والسنة التنازع فاذا عدم التنازع وحصل الاتفاق لم يجب الرد قضية للشرط بل يكفي
الاتفاق وهو معنى كون الاجماع حجة اعترض بان سقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاتفاق
على الحكم ان كان بناء على الكتاب والسنة كفيا في الحكم ولا حاجة الى الاجماع وان كان لا بالبناء عليهم لزم تجويز
وقوع الاجماع من غير دليل وهو مانع من صحة الاجماع كيف وانا لا نسلم بقاء الشرط فان الكلام انما هو
مفروض فيما اذا وجد النزاع فيمن تاخر عن اجماع المتقدمين واجيب بجواز الاستغناء الى غير الكتاب والسنة
من القياس والاستنباط سلمنا لكن في ذلك ما يدل على عدم اكتفاء من وجد بعد اهل الاجماع او اكتفاء من
وجد في عصرهم من العلل لا باجماعهم عن معرفة الكتاب قال ابو الحسين اعتراضا على الاستدلال بالاية لسقط
وجوب الرد الى الكتاب والسنة ويصير تركه ذلك مباحا اذا اجمعوا بالرد الى الكتاب والسنة واذا اتفقوا
على ذلك من غير دليل دل اليهما والثاني يقتضي تجويز وجود الاجماع من غير دليل والاول يقتضي نسبة الله
تع الى ما لا يجوز لان طلب الحكم من الكتاب والسنة بعد ما وجد فيهما محال اذ طلب الموجود مستحيل بل باحة

ترك المستحيل بحيث لا يصدر عن الحكيم وانما المراد من الاية الحث على طاعة اولي الامر فيما يدبرونه من امر الدنيا والدين اذا لم يعلم خطأهم فيه الوجه السادس التمسك بالروايات الدالة على عدم اجتماع الامة على الخطا كقوله عم لا تجتمع امتي على الخطا والبحث اما في متنه او كيفية الاستدلال به وللناس في الاول طرق ثلث ادعاء القرب من التواتر معناه لنقله بالفاظ مختلفة بلغ مجموعها التواتر كقوله عم امتي لا تجتمع على خطأ ما رأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن لا تجتمع امتي على الضلالة يد الله على الجماعة سألت ربي ان لا تجتمع امتي على ضلالة فاعطانيها لم يكن الله ليجمع امتي على ضلال وروي ولا خطأ عليكم بالسواد الاعظم وذلك جماعة الامة لان الامة اعظم من كل من دونهم يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ من خرج من الجماعة مع قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية لا تزال الطائفة من امتي يقاتلون على الحق لا يضرهم من خالفهم لا يزال الطائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى يقاتلون الدجال لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله ثلثا لا يغل عليهن قلب المؤمن من اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم من سره بحبوبة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين ابعد لن تزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناواهم الى يوم القيمة ستفترق امتي الى كذا وكذا فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة فقد اشتركت هذه الاحاديث في الدلالة على معنى واحد وهو ان الامة باسرها لا تتفق على الخطأ الثاني الاستدلال من وجهين الاول هذه الاحاديث لو صحت لثبت بها اصل عظيم مقدم على الكتاب والسنة فيتوفر الدواعي على البحث عنه بافضى الوجوه اما الاولياء فلتصحيح مثل هذا الاصل العظيم بها واما الاعداء فلدفعه فلو كان في متنها خلل امتنع دخولهم عنه فلما لم يقدر احد على الطعن فيها مع شدة بحثهم وطلبهم علمنا صحتها الثاني ظهر من التابعين اجماعهم على الاجماع حجة بهذه الاخبار والاستقراء دل على امتناعهم اذا اجمعوا لاجل خبر كان مقطوعا بصحته الثالث سلمنا انه هذه اخبار احاد لكنها تدل على ان الاجماع حجة فيحصل ظن انه حجة فيجب العمل به لوجوب دفع الضرر المظنون وهو اجود الطرق اما الطريق الاول او هو ادعاء التواتر فبعيد لمنع بلوغ مجموعها حد التواتر ولو كانت بجواز صدور الكذب عن جماعة ثم ادعاء القرب اما في لفظها بان يقال يجوز في كل واحد من هذه ان يكون كذبا لكن يعلم ان مجموعها يستحيل ان يكون كذبا فيكون بعضها صحيحا او في معناها بان يقال الفاظ اشتركت في افادة معنى واحد منقول بالتواتر والاول نسلم لكن يجب ان نبين ان كل واحد من هذه الالفاظ يدل على ان الاجماع حجة قطعا اذ لو دل البعض ظاهرا لم يحصل الغرض لاحتمال ان يكون ذلك البعض هو الصحيح لكنا نرى المستدلين بهذه الاخبار يتمسكون بواحد منها عينا هو لا تجتمع امتي على الخطأ ويا لغو نفي الاعتراض عليه والجواب واما الثاني فان كان المشترك هو ان الاجماع حجة فقد ادعيتم ان النبي عم قال الاجماع حجة وهو معلوم البطلان ولا يجري مجرى غزاة بدر واحد وانتفى الخلاف ولا تكم تتمسكون بهذا الحديث وتوردون عليه الاسولة والاجوبة ولو كان متواترا كان الاستدلال عليه عبثا بجملة في شجاعة علي عم وسخاء حاتم فانه متواتر المعنى فتثبت اخبار متفرقة لم تحتج الى الاستدلال ببعض تلك الاخبار على شجاعة علي عم بل يحصل العلم

القزويني لذلك وههنا يفتقر الى الاستدلال ببعضها على المطلوب بعد تمامها فيكون الاجماع حجة ليس على جزءا من مفهومها وان كان المشترك معنى يلزم منه كون الاجماع حجة وجب الارشاد الى ذلك المعنى واقامة الدلالة على الاستلزام لا يقال المشترك تعظيم الامة وبعدها على الخطأ لانا نقول بطلق التعظيم مسلم لا التعظيم المنافي للاقدام على الخطأ والظاهر الثاني واما الطريق الثاني فضعيف ويمنع عدم الطعن فيها فقد طعن بانها احاد لا يقال اتفق الصحابة بانها متواترة سلمنا لكن يجب الطعن فيها على التفصيل لانا نقول النقل بانها متواترة ان كان متواترا فهي متواترة عندنا لان المجمعين كان متواترا اوضح بالمتواتر انه متواتر كانت متواترة عندنا لكنكم سلمتم عدم تواترها عندنا والواسطة في التواتر قوله يجب الطعن على التفصيل قلنا ليس كلما لا يعلم بصحته وجب ان يعلم فساده فالصحابة والتابعون ما عرفوا صحة هذه الاخبار ولا فسادها بل ظنوا صحتها فلم يجب عليهم الطعن على التفصيل قوله اجمع التابعون على صحة الاجماع بناء على صحة هذه الاخبار قلنا نمنع الاجماع على صحة الاجماع سلمنا لكن لا لصحة هذه الاخبار بل للايات فان ادعوا تواتر هذين كان مكابرة فان تلك الاخبار اظهر من اعادة هذين المقامين ولما لم يدعوا التواتر في تلك الاخبار كان عدمه فيهما اولى سلمنا لكن نمنع جريان عادتهم لعدم اجتماعهم على موجب خبر لاجله الا وقد نطقوا بصحته فان الصحابة اجمعوا على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن وعلى ان المرأة لا تنكح على عمتها وخالتها بخبر واحد فثبت ان اجودها الطريق الثالث واما كيفية الاستدلال فتمسك بقوله عم لا تجتمع امتي على الخطأ واعترض من وجوه الاول ان اراد بامته كل مؤمن الى يوم القيمة خرج الاجماع عن كونه حجة وان اراد الموجودين وقت الخبر كان اجماعهم حجة لكنا لا نعرف اعيانهم وبقاءهم بعده عم الثاني سلمنا ان المراد بالامة اهل كل عصر لكن نمنع دلالته على نفي الخطأ لاحتمال ان يكون نهيا لا متدعى الاجماع على الخطأ بسكون العين فاشتبه على الراوي فنقله مرفوعا على انه خبر الثالث سلمنا انه خبر لكن لما قلتم انه يدل على نفي كل الخطأ عنهم ونمنع عموم النكرة المنفية فيحمل على نفي السهو او الكفر جمعا بينه وبين قوله لا تجتمع امتي على ضلال الرابع سلمنا اصابتهم لكن يجوز مخالفتهم فان المجتهد قد يكون مصيبا ويتمكن الاخر من مخالفته عند الله حسن من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه وعن الثاني ان عدالة الراوي يفيد ظن صحة الرواية وهو كاف ولو جوزنا ذلك انسد باب الاستدلال باكثر النصوص مع انه مدفوع بباقي الروايات وعن الثالث قد تقدم ان النكرة المنفية للعموم وفيه نظر لورود المنفي على يجتمع لا على خطأ والحمل على السهو باطل لامتناع اجتماع الخلق العظيم على السهو فلا يذكره للتعظيم ولعدم اختصاصه به وكذا على الكفر وقوله لا تجتمع امتي على الضلال جزء مستقل بنفسه ولان الضلال لا يفضي الى الكفر وقوله لا تجتمع امتي على الضلال لا يقتضي الكفر لقوله ووجدك ضالا فهدى فعلتها اذا وانا من الضالين وعن الرابع ان الامة على قولين كون الاجماع حجة لا يجوز مخالفته ومنع كونه حجة فالقول بانه حجة يجوز مخالفته خارج عن قول كل الامة فلو كان حقا لكانت الامة متفقين على الخطأ وهو بناء في الخبر الوجه السابع دليل العقل وهو الذي عقد عليه الجويني فقال اجتماع الخلق المعظم على الحكم الواحد يستحيل ان يكون لا لدلالة ولا امارة فان كان لدلالة كشفنا الاجماع عن وجودها فخلا فيه الدلالة وهو بطل وان كان

الائمة والتابعون قطعوا بالمنع من مخالفة هذا الاجماع فلولا اطلاعهم على دلالة قاطعة مانعة
من مخالفة مثل هذا الاجماع والا استحال اتفاقهم على المنع من المخالفة والاعتراض نعلم انهم اتفقوا لا لدلالة
ولا امارة والمبطلون اتفقوا على الحكم الباطل وهم منتشرون في الشرق والغرب سلمنا لكن جاز ان يكون لامارة
ويمنع الاتفاق على المنع من المخالف سلمنا لكن جاز ان الاجماع لامارة ان يكون اجماع المخالف عنها لا يقال انهم لا
يتعصبون في الاجماع الصادر عن الامارة وقد تعصبوا في هذا الاجماع فدل على انه ليس عن امارة لانا
نقول اذا سلمت انهم لا يتعصبون في اجماع صادر عن امارة بطل قولهم لان انهم منعوا عن مخالفة هذا الاجماع
واعترض ايضا بان فيه اثبات الاجماع بالاجماع واثبات الاجماع بنص يتوقف عليه واجيب بان المثبت
كونه حجة بثبوت نص يحكي وجود صورة منه بطريق عادي لا يتوقف وجودها ولا دلالتها على ثبوت كونه
حجة فلا دور الوجه الثالث اجمعوا على تقدم الاجماع على القاطع فدل على انه قاطع ولا تعارض الاجماعات
ولان القاطع مقدم لا يقال فيلزم ان يكون المجمع عليه عدد التواتر في هذا الدليل وفيما سبق لانا نقول لو
سلم لم يضر الوجه التاسع قد ثبت دوام شرعنا الى انقضاء التكليف فوجب ان يكون قول الامة حجة لدوام
قيام الدلالة على تفاصيل الشرع والاعتراض الحجة عند الامامية قول المعصوم وغيرهم القرآن واخبار
الاحاد والاجتهاد على ان شرعنا منقطع بانقطاع التكليف لانقطاع شرع من قبلنا بالنسخ فدوام كل واحد
من الشرعين كدوام الاخر او يقاربه كما لا يجب ان يكون قول احد من الامتين حجة لم يجب في الاخر مثله
احتج المنكرون بوجوه الاول قوله تعالى تبيانا لكل شيء وصف الكتاب العزيز بانه مبين لكل شيء ومن جملته
الاحكام التي اجمعوا عليها فلا حاجة الى الاجماع الثاني قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
اقتصر على الكتاب والسنة وهو ينفي الحاجة الى الاجماع الثالث الايات الدالة على وقوع الذنب من
مجموع الامة كقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وغيرها مما يدل
على وقوع الخطأ من مجموع الامة فجاز ان يكون اجماعهم منه الرابع قوله عم بدأ الاسلام غريبا وسيعود
كما بدأ دل على خلو الزمان من جميع من تقوم الحجة بقولهم وكذا ولا ترجعوا بعدي كفارا وقوله تعلموا
الفرائض وعلموها الناس فانها اول ما تنسى وقال خير القرون الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم يبقى حثالة
كحثالة التمر لا يعبأ الله بهم الخامس كل واحد يجوز عليه الخطأ فكذا المجموع السادس امة محمد كغيرهم من
الامم فلا يكون اجماعهم حجة كغيرهم السابع الاحكام الشرعية لا تثبت الا بدليل فلا يكون الاجماع دليلا
كالتوحيد وغيره والجواب عن الاول ان كون الاجماع حجة ثبت بالكتاب وهو قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين
كما في خبر الواحد وغيره من الادلة وعن الثاني ان المجمع عليه لم يقع فيه تنازع فلا يجب رده ولانا رددناه
الى القرآن والسنة حيث اثبتنا الاجماع بهما وعن الثالث تتناول كل واحد من الامة ولا يستلزم جواز الذنب
من المجموع ولان التجويز العقلي لا ينافي الامتناع الشرعي وعن الرابع ان قوله بدأ الاسلام يدل على ان
اهل الاسلام هم الاقلون لا على انه لا يبقى من يقوم بالحجة لقوله عم ولا ترجعوا بعدي كفارا يحتمل ان
يكون خطابا مع جماعة معينين او ان النهي لا يستلزم الوقوع وقوله عم تعلموا الفرائض يعطي جواز
انقراض العلماء ونحن نمنع الاجماع مع الانقراض ولا منافاة اجماع من كان من العلماء وكذا ما بعده ومعارض بقوله عم
لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله وحتى يظهر الدجال وقال عم واشوقاه الى اخواني قالوا يا رسول الله السنا

اخوانك

اخوانك فقال انتم اصحابي واخواني قوم يأتون من بعدي يهربون بدينهم من شاهق الى شاهق
ويصلحون اذا فسد الناس وعن الخامس ان كل واحد منهم يجوز عليه الخطأ منفردا في قوله لا في القول
الذي اتفقوا عليه ونمنع ان كل واحد يجوز ان يخطئ في القول الذي اتفقوا عليه وعن السادس بالفرق
فانه تعالى فضل الله امة محمد عم على غيرهم وميزهم من بينهم وجعلهم شهداء على الناس في تبليغ رسلهم اليهم
على ان ابا اسحق الاسفرايني وجماعة من العلماء ذهبوا الى ان اجماع علماء من تقدم من الامم
حجة قبل النسخ وعن السابع يجوز اثبات التوحيد بالاجماع سلمنا لكن الفرق يجوز التقليد في الاحكام
الشرعية دون العقلية واذا جاز تقليد الواحد في الحكم الشرعي فتقليد الكل اولى فيما خرج
من الاجماع وهو منه وفيه مباحث البحث الاول في احداث القول الثالث كل مسئلة اشتملت على موضوع
كلي على الاطلاق فالحكم فيها بالايجاب الكلي او السلب الكلي او الايجاب في البعض والسلب في الباقي
فاذا اختلف اهل العصر على قولين من هذه الاحتمالات الثلثة بان يقول بعضهم بالايجاب الكلي
والباقون بالسلب الكلي او بالانقسام او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالانقسام
فهل يجوز لمن بعدهم ان يقول بالثالث منعه الجمهور والامامية وجوزه اهل الظاهر وبعض الحنفية
ونقل بعضهم عن بعض الشيعة جوازه وهو غلط وحجتهم في ذلك ظاهرة لان الامة اذا اختلفت على قولين
فالحق واحد منها وهو الذي اشتمل على حق لين فالحق واحد منها وهو الذي اشتمل على قول المعصوم فيكون
الثاني باطلا والثالث اولى بالبطلان واحتج الباقون بوجوه الاول القول الثالث انما يجوز لو امكن كونه
حقا ولا يمكن ذلك الا عند بطلان الاولين ضرورة ان الحق واحد فيلزم اجتماعهم على الباطل الثاني الامة
لما اختلفت اوجب كل من الفريقين الاخذ اما بقوله او بقول الاخر فتجويز الثالث يبطل ذلك وهو
حجة القاضي عبد الجبار الثالث يبطل ذلك القول الثالث ان لم يكن عن دليل كان خطأ فيمتنع القول
به وان كان لزم نسبة الامة الى الخطأ بتضييعه وعلى الغفلتهم عنه وهو حجة الغزالي والاعتراض
على الاول انه غير وارد على القائلين بان كل مجتهد مصيب فانه لا يلزم من حقية احد الاقسام بطلان
الباقي واما من يعتقد وحدة المصيب لم يلزم من التمكن من اظهار القول الثالث كونه حقا لان المجتهد
قد يتمكن من العلم بالاجتهاد الخطأ وفيه نظر لان المجتهد انما يتمكن من العمل بالاجتهاد الخطأ اذا لم يعلم
كونه خطأ اما علمه فلا وهنا لما اتفقت الامة على قولين فان كان الحق خارجا عنهما لزم اتفاقهم على الخطأ
وان لم يكن كان الثالث معلوم الخطأ فلا يمكن العمل به وعلى الثاني ان ايجاب الواحد باحد القولين مشروط
بان لا يظهر الثالث اذا ظهر زال شرط ذلك الاجماع فجاز الخلاف لانا نقول انه جائز لكنهم منعوا
من اعتباره فليس لنا ان نحكم عليهم بوجوب التوبة وفيه نظر لان كل واحد منهما يعتقد انه على الحق
وان القول المخالف غلط فقد اجمعوا على تخطئة الثالث ونمنع ان كلا منهما سوغ الاخذ بقوله او بقول
صاحبه وعن الثالث انما يلزم نسبة الامة الى الخطأ لو كان الحق في المسئلة متعينا اما على تقدير اصابة كل
مجتهد فلا احتج المجوزون بوجوه الاول الاختلاف على قولين دليل تسويغ الاجتهاد والثالث صادر
عن اجتهاد فكان سائغا الثاني لو استدل الصحابة بدليل جاز للتابعين الاستدلال بغيره فكذا القول
هنا الثالث الوقوع ثابت فيكون جائزا والملازمة ظاهرة وبيان المقدم ان الصحابة اختلفوا في زوج

وابوين وفي زوجه وابوين وفي زوجه وابوين فقال ابن عباس للام ثلث الاصل بعد
فرض الزوجه وقال الباقون للام ثلث الباقي بعد فرضها واحدث التابعون ثالثا فقال
ابن سيرين بقول ابن عباس في الزوج دون الزوجه وقال تابعي اخر بالعكس واختلف الصحابه
في قوله انت علي حرام على ستة اوجه فاحدث مسروق التابعي سابعا وهو انه لا يتعلق به حكم والجواب
عن الاول انه يدل على تسويغ الاجتهاد منهم او من غيرهم معلوم وعن الثاني الفرق ظ بين الدليل
المذكور لما صار اليه الامة من الحكم وبين المقول الثالث وكان اتفاقهم على دليل واحد لا يمنع من دليل
اخر واتفاقهم على حكم واحد مانع من ابداع حكم اخر مخالف له فافترقا وعن الثالث بان مسئلة الزوج
والزوجه مع الابوين من قبيل ما لا يدفع ما اتفق عليه الفريقان بل قول ابن سيرين وغيره غير مخالف للاجماع
بل هو قائل في كل صوره بمذهب ذي مذهب ولانه لم يخالف بعد استقرار الاجماع على احدهما بل حالة
الاتفاق فلا يكون خارقا للاجماع لانه منهم وقال اخرون احداث الثالث ان لزم منه الخروج عما اجمعوا
عليه لم يجز كالجد مع الاخ على قولين منهم من قال المال كله للجد ومنهم من قال بمقاسمة الاخ فحرمان
الجد ثالث يستلزم رفع الاجماع وهو اعطاء الجد قسطا من المال وكالجاريه اذا وطئها المشتري فوجد
بها عيبا قال بعضهم يمنع الرد وقال اخرون بالرد مع العقر فالقول بالرد مجانا خارق للاجماع وكالنيه
في الطهاره قيل انها معتبره في الجميع وقيل بالبعض فالقول بعدم اعتبارها خارق في شيء منها خارق
للاجماع وان لم يكن من احداث الثالث رفع ما اتفقوا عليه جاز لانه المحذور مخالفة الاجماع او ما يستلزمها
فاذا لم يكن الثالث كذلك جاز كما لو قال بعضهم باعتبار النيه في جميع الطهارات وقال الباقون باعتبارها
في الجميع جاز ان يقول متجدد باعتبارها في البعض موافقة لمعتبرها في الجميع في تلك الصوره وبعدم اعتبارها
في البعض الاخر موافقة لم يعتبرها في الجميع في ذلك البعض وليس في ذلك رفع حكم مجمع عليه وبفسخ
بعضهم بالفسخ بها الجميع وقال اخرون بعدمه فيها اجمع فالفرق ولا يرفع اجماعا وكابوين مع الزوج قال بعضهم
للزوج حصته من الاصل وللام ثلث الاصل وللاب الباقي وقال اخرون للزوج حصته وللام ثلث الباقي
وللاب الثلثان ثم جعلوا حكم الزوجه حكم الزوج فمن جعل للام ثلث الاصل مع الزوج جعل لها مع الزوجه
ومن اعطاها ثلث الباقي في الاول اعطاها ثلثه هنا فاعطاها ثلث الاصل في احد المسئلتين وثلث
الباقي في الاخرى ثالث لا يرفع اجماعا وهو الوجه لا يقال انه فصل ولم يفصل احد فقد خالف الاجماع
لانا نقول عدم القول بالفصل ليس قولا بعدمه والا امتنع القول في واقعه متجدده فان عدم القول
ح يكون قولا بالعدم في عدم الفصل بينهما فانه لا يجوز الفصل حكموا بعدمه في كل شيء وفي
بعض الاحكام واقسامه ثلثه ان تحكم الامة بحكم واحد فيهما اما بالتحليل او التحريم او ان يحكم البعض فيهما
بالتحريم والاخر بالتحليل وان لا ينقل الينا منهم حكم فيهما ففي هذه الصوره اذا دل دليل على حكم في احدهما
كان في الاخرى كذلك وان لم ينصوا على عدم الفرق لكن لم يكن فيهم من فرق بينهما فان علم اتحاد طريقة
الحكم فيهما جرى مجرى النص على عدم الفرق مثاله من ورث العمه ورث الخاله ومن منع احدهما منع الاخرى
لاتحادهما في الطريقه وهي حكم ذوي الارحام فهذا لا يسوغ خلافهم فيه بتفريق ما جمعوا بينهما الا انه
متاخر عن سائر الاجماعات لضعفه وان لم يعلم اتحاد الطريقه فالحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل

السالم

٢ يعتبر

السالم عن معارضة مخالفة حكم مجموع مجمع عليه او علته ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد
مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان احتج المانعون من الفصل مطلقا
بامرين الاول اذا قال نصف الامة بالتحريم في المسئلتين وبعضها بالتحليل فيهما فقد اتفقوا
على انه لا فصل بين المسئلتين فيكون الفصل ردا للاجماع الثالث اذا اختلفت الامة على قولين
فقد اوجبت كل طائفة منها القول بقولها او بقول الاخر ومنعت من غيرهما فتسويغه رفع
لهذا الاجماع والجواب عن الاول ليس النزاع فيما اذا اتفقوا على اتحاد الحكم وعلته فان اردتم
ان كل قائل باحدى المسئلتين قائل بالاخرى فهو مسلم لكن يمنع عدم الفصل ح فانه المتنازع و
عن الثاني انهم اوجبوا الشرط عدم الفرق من بعض المجتهدين من المسلمين فان منعوا الالتفات
الى هذا الشرط فهو النزاع وقال بعض العلماء يجوز الفصل مطلقا لان ابن سيرين قال في زوج
وابوين للام ثلث الباقي وقال في زوجه وابوين للام ثلث الاصل فقال في احدهما بقول ابن عباس
وفي الاخرى بقول باقي الصحابه وقال الثوري الجماع ناسيا مفطر ولا كل ناسيا لا يفطر ففرق
بين المسئلتين مع اتحاد الطريقه في جواز الاجماع بعد الخلاف اذا اختلف اهل كل عصر
في المسئلة على قولين فهل يجوز لهم ان يتفقوا بعد استقرار خلافهم على احد القولين والمنع من الاخر
ويكون اجماعا كالمبتدا اختلفوا فمن اعتبر انقراض العصر في الاجماع قطع بجوازه ومن لم يعتبره اختلفوا
فمنهم من جوزه بشرط ان يكون مستند اتفاقهم على الخلاف القياسي والاجتهاد لا دليل قاطع ومنهم من منع
من ذلك مطلقا وهو قول ابي بكر الصيرفي والحق الجواز لنا ان الحق لم يتعين في احد القولين بعينه
لعدم الاتفاق عليه او لا لجاز العدول عنه الى الاخر لانه لا يخرج بذلك عن قول كل الامه وبعد الاتفاق
يصير اجماعا يحرم مخالفته كالمبتدا قال المرتضى هذا على مذهبنا ظاهر لان المعتبر قول المعصوم فاذا فرض
الاجماع على احد القولين فقد فرض دخول الامام فيكون حقا انما الاشكال عند المخالفين لقولهم بصحة الاجتهاد
احتج المانعون بان الاجماع واقع من الطائفتين على جواز الاخذ باي القولين كان اذا ادى الاجتهاد
اليه فلو اجمعوا على احدهما كان الاجماعان حقين فيكون المتاخر ناسخا للمتقدم لكن نسخ الاجماع والنسخ
به باطل على ما مر ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يتفق اهل عصر على قول ويتفق اهل العصر الثاني على خلافه
والجواب منع اجماعهم على الاخذ باي القولين كان لان احدهما لا بد وان يكون خطا لقوله عم اذا اجتهد
الحاكم فاخطأ فله اجر وان اصاب فله اجران ولا يجوز اجماع الامة على الخطأ سلمنا مطلقا او بشرط عدم
الاتفاق معلوم لكن الاتفاق قد وقع فيزول المشروط بعدمه سلمنا لكنهم جوزوا الاخذ باحد القولين
فاذا اجمعوا عليه كان موافقا لاجماعهم وموافق الاجماع صواب لا خطأ ولانه لو اتفق اهل العصر الا
واحدا على حكم وخالفهم بعليه ذلك الواحد لم يمتنع ان يظهر له فاظهر لنا في العصر وان يرد به اجتهاده
الى مذهبهم وانه قد كان على الخطأ فان منعنا من المصير اليه لزم ايجاب الخطأ عليه ومنعه من الحكم بالدليل
الذي ظهر له ولباقي الامه والزامه بما يعلم بطلانه وهو باطل قطعا وان لم يمنعه منه فقد حصل الوفاق
بعد الخلاف اجاب بعض المخالفين بان لا يجزم عليه بالرجوع اليه لكن نقول لانه يستحيل عليه ظهوره من
جهة العقل بل من جهة السمع وهو ما يفضي اليه من تعارض الاجماعين وليس ببعيد لاستلزامه التكليف

بالمحال لانه تع اصاب الحق فاذا نصب عليه دليلاً ومنعه عن الوصول اليه لزم المحال وتعارض الاجماعين
مدفوع باشتراط الاول كما تقدم فالفرق واقع بين الاتفاق والخلاف ونحن جوزنا الاجماع عقيب
الخلاف لا عقيب اتفاق مخالف له على انهم منعوا من الاجماع عقيب الاجماع ولم يمنعوا منه عقيب
الاختلاف وليس لنا الحكم عليهم بل امرنا بمتابعتهم فيما اجمعوا عليه

لو اختلفوا في المسئلة على قولين هل يجوز لهم الاتفاق على ثالث الوجه التفصيل وهو انهم قد نصوا على عدم الثالث لم يجوز و
الا فالاوجه الجواز لما تقدم عند المخالفين اما عندنا فلا يجوز لانه احداث لقول ثالث وقد تقدم
القول فيه

في جواز اتفاق اهل العصر الثاني اذا اختلف اهل العصر الاول الى قولين هل
يجوز لاهل العصر الثاني الاتفاق على احدهما الحق ذلك فانه يكون اجماعا يحرم مخالفته ويمنع على المجتهد
المصير الى القول الاخر وهو قول المعتزلة وكثير من اصحاب الشافعي وابي حنيفة وقال ابو بكر الصيرفي
من الشافعية وابو الحسن الاشعري والجويني والغزالي وجماعة من الاصوليين بامتناعه لنا ان اجماعهم
ممكن للعلم بعدم استحالة صيرورة كل مجتهد الى ما صار اليه الاخر لظهور دليله عنده واذا جاز ذلك للواحد
جاز للجميع والعلم به ضروري واذا جاز وقوع الاجماع كان حجة لثبوت المقتضي وهي ادلة الاجماع السالمة عن
معارضة ما نعيه سبق الخلاف لتناول الادلة حالة سبق الخلاف وعدمه ولانه اجماع حدث بعد ما لم يكن
فيكون حجة كما اذا حدث بعد تردد اهل الاجماع فيه حال الفكر وهذا المقيس عليه ينقض اكثر ادلة المخالف
وبالجملة فالنزاع في ذلك ضايع لانه ما نافي وقوع الاجماع وامكانه ولا شك فيه ولانه المعتد وما نافي
كونه حجة وادلة الاجماع تتناوله قطعا واستدل قاضي القضاة على ذلك ايض بوجهين اعترضهما ابو الحسين
قوله ع لا تجتمع امتي على خطأ ولا يكون قول اهل العصر الثاني خطأ لا يقال سلمنا انه ليس خطأ لكن يجوز
لمن بعدهم المخالفة لانا نقول اجمعوا على انه يجوز ان لا يخالفهم اعترض بمنع الاجماع فيه لان الامة
مختلفة في اتفاق اهل العصر على احد القولين هل يجوز مخالفته ام لا وايض فيه نظر لان ما ذكره لا يدفع
الاعتراض فان السائل يقول يجوز مخالفتهم في هذا الاجماع الثاني الاجماع المبتدا لا يجوز مخالفته وكذا
اذا اختلفت الصحابة ثم اتفقت فيجب مثله في التابعين اذا اتفقوا بعد اختلاف الصحابة اعترض بانه
انما اوجبتم ذلك للحظر اتفاقهم تحت ادلة الاجماع وذلك رجوع الى الادلة السابقة وان كان
للقياس فاين العلة لا يقال العلة انه اجماع لانا نقول ليست هذه علة معلومة والاصل في الجماعة جواز
اتفاقهم على الخطأ وانما منعنا من ذلك للادلة فيجب اعتبارها دون القياس لا يقطع في ذلك بعلة معلومة
وليس لكم ان تجعلوا العلة في الاصل كونه اجماعا اولى من ان تجعلها كونه اجماعا مبتدا على انه قد حكى
قاضي القضاة في الدرس عن قوم انهم قالوا اتفاق الصحابة بعد اختلافهم لا يحرم الخلاف احتج المخالف
بوجوه الاول قوله تع فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى كتاب الله عند
التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي ما تقدم من الخلاف فوجب فيه الرد الى
كتاب الله تع الثاني قوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جوز الاخذ بقول كل واحد من
الصحابة واطلق وهو يتناول ما حصل بعده اجماع وما لم يحصل الثالث اختلافهم على قولين يتضمن الاجماع
على الاخذ بايهما كان فلو انعقد الاجماع الثاني تصادم الاجماعان الرابع لو كان قولهم اذا اتفقوا حجة
لكان

لكان قول احدى الطائفتين اذا ماتت الاخرى حجة والتالي باطل لان الموت لا يصير ما ليس
حجة فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان المقتضي له هو كون الجميع في العصر الثاني كل المؤمنين موجود
في الطائفة الباقية الخامس لو كان اتفاق العصر الثاني حجة لكان قولهم لدليل والا لكان خطأ والثاني باطل
لانه لو وجد لما خفي عنهم على اهل العصر الاول السادس اهل العصر الثاني بعض الامة فلا يكون اجماعهم
وحده حجة السابع قد ثبت ان اهل العصر الاول لو اختلفوا على قولين لم يجز لمن بعدهم احداث ثالث
واهل العصر الاول لما اختلفوا لم يكن القطع بذلك الحكم قولا لوحد منهم فيكون القطع بذلك احداثا لثالث
الثامن الصحابة كالاحياء ولهذا يحفظ اقوالهم ويحتج بها وعليها واذا لم ينعقد الاجماع مع تلك الاقوال
التي اختلفوا فيها حال حيوتهم فكذا لا ينعقد بعدهم التاسع لو كان هذا الاجماع حجة يوجب ترك القول
الاخر لما انعقد به حكم حاكم ووجب نقضه بعد الاجماع على خلافه لو وقع على هذا الدليل القاطع والتالي
باطل لانعقاد اجماع العصر الاول على نفوذ هذا القضاء فنقضه على خلاف الاجماع والجواب عن الاول
التعليق بالاجماع رده الى الله تع والى الرسول لان الشرط وهو التنازع مفقود في العصر الثاني وعن الثاني
بعد تسليم الحديث انه مخصوص بتوقف الصحابة في الحكم كحال الاستدلال مع انه لا يجوز الاقتداء به في
ذلك بعد انعقاد الاجماع فوجب تخصيص محل النزاع فيه ولانه مخصوص بالصحابة ولانه محمول على ما
اذا لم يخالطهم احد فاما مع المخالفة فلا يمكن الاقتداء بقول ايهما كان بل بالمصيب وعن الثالث بما مر ان
الاجماع على الاخذ بايهما كان مشروط بعدم الاتفاق عند القائلين بان كل مجتهد مصيب ولانه منقوص
باتفاقهم حال الاستدلال على تجويز الاخذ باي قول شاء فالدليل عليه وعلى الوقف مع عدم الدليل وكونه
اذا جاز ان لا يكون اتفاقهم اهل العصر الثاني حجة جاز ان لا يكون اتفاق اهل العصر الاول حجة لعدم
الاولوية به واذا لم يكن الاول حجة لم يلزم محذور من الاتفاق الثاني فقد ثبت تناقض هذه الحجة ومن
يجعل المصيب واحدا يجعله اجماع الفريقين على الاخذ بقول ايهما كان لان الحق واحد وان عليه دليله والمخطي
غير معذور فيه وعن الرابع انما يتبين بموت احدى الطائفتين ان قول الثانية حجة لان الموت هو الحجة
وعن الخامس انه لم يخف عن بعضهم ولا يجب علم خفائه عن الجميع وعن السادس لو كان اهل العصر الثاني
بعض الامة لم يكن اجماعهم اذا لم يستقر خلافه حجة وعن السابع بمنع كون القطع ليس قولا لاحد على
ما سبق سلمنا لكن لا يجوز احداث الثالث لو انعقد الاجماع على عدم جوازه مطلقا اما اذا كان مشروطا
فانه يجوز عند عدم ذلك الشرط كما قلنا من اجماعهم على التوقف حالة الاستدلال مع انه لا ينافي اجماعهم
بعد ذلك وعن الثامن ان عنيتم ببقاء اقوالهم بعدهم كونها مانعة من انعقاد الاجماع فهو المتنازع وان
عنيتم علمنا بانهم ذكروا هذه الاقوال فليس مانعا من انعقاد الاجماع وان عنيتم ثالثا فبينوه وعن التاسع
انا لا ننقض الحكم بغير وروده مقطوعا به في زمان عدم هذا الاجماع وانما ينتقض لو حكم حال قيام
الدلالة القاطعة على فساده

لو انقسم اهل العصر الى قسمين ثم مات احد القسمين
كان قول الباقي حجة اما عندنا فلوجوب بقاء المعصوم واما عند المخالف فلان الموت كشف عن
اندراج ذلك القسم وحده تحت ادلة الاجماع وكذا لو كفر احد القسمين

في جواز انقراض
اهل العصر هل هو شرط ام لا اختلف الناس في ذلك فذهب الامامية الى انه ليس بشرط وهو مذهب

المعتزله والاشاعره واكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفه وقال احمد ابن حنبل والاستاد ابو بكر ابن فورك
كثاً انه بشرط وفصل بعض الناس فقال ان كان اتفاقهم عن قول او فعل او عنهما لم يكن شرطا وان كان قول
بعضهم وسكوت الباقين كان شرطا لنا وجوه الاول قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا وصفهم بالعدالة وهي
تنافي الاجماع على الخطأ وكذا قوله ع لا تجتمع امتي على الخطا وقوله تع و يتبع غير سبيل المؤمنين وغيرها من ادلة
الاجماع الثاني الاجماع انما يتحقق لدخول المعصوم فيهم وقوله حجة ولا يشترط غيره الثالث لو اعتبر انقراض العصر
لم يستقر الاجماع لانه قد حدث في زمن الصحابة مجتهد من التابعين فيجوز لهم مخالفتهم لعدم انقراض العصر
ولا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفة المتجددين ثم الكلام في عصر التابعين كالكلام في عصر الصحابة لجواز ان
لا ينقرض عصرهم حتى يحدث تابع التابعين فيكون اجماعهم مشروطا بموافقته وهكذا لا يقال يشترط
انقراض عصر المجتهدين عند حدوث الواقعة لا من تجدد فلا يلزم اعتبار عصر التابعين اذا حدث منهم مجتهد
بعد الواقعة لانا نقول على تقدير ان يحدث في التابعين وهو من المجتهدين قبل انقراض المجتهدين من الصحابة
عند الواقعة وكذا يحدث في تبع التابعين قبل انقراض عصر من كان مجتهدا من التابعين وهلم جرا الى زماننا
يلزم عدم تحقق الاجماع على ذلك التقدير وهذا الاحتمال متحقق في كل اجماع فلا ينعقد فاعترض ابو الحسين
بان من اشتراط انقراض المعصر اختلفوا في ادخال من ادرك من التابعين التابعين في اجماعهم فقال اصحاب
حنبل لا مدخل للتابعين في اجماع اهل ذلك العصر مع انه شرط انقراض العصر وفائدته يجوز رجوع المجتمعين
او بعضهم عما اجتمعوا عليه وح يندفع الاشكال وبتقدير تسليم دخول التابع لهم في اجماعهم فلا يمتنع ان
يكون الشرط هو انقراض عصر المجمعين عند حدوث الحادثه واعتبار موافقة من ادرك ذلك العصر من المجتهدين
لا عصر من ادرك عصرهم فيندفع الاشكال وفيه نظر فان المجتهد التابع المتجدد يجوز له المخالفة اذا لم يسبقه
اجماع مخالف له وهو حجة عليه وانما يسوغ المخالفة لو احتمل كون قول المجمعين خطأ اذ لو لم يجز له المخالفة وانقراضهم
لا يوجب تصويب قولهم وصيرورته حقا قطعا فقول احمد ليس بجيد وعدم اشتراط انقراض عصر التابعي مع
انه من اهل الاجماع وقوله شرط فيه ومعتبر في تحققه فاشتراط انقراض غيره تحكم محض لان المقتضي لاشتراط
الانقراض هو امكان رجوع بعضهم عن قوله الى ما يخالفه لظهور دليل عنده ثابت هنا الرابع لا خلاف في ان
الاجماع حجة بعد انقراض العصر والحجة ليست في انقراض العصر والا لكان حجة من دون الاتفاق وهو بط
قطعا ولا في مجموع الامرين وهو اتفاقهم وانقراض العصر والا لكان موتهم مؤثرا في كون اقوالهم حجة وهو
محال كما في موت النبي صه فالمؤثر في كونه حجة هو الاتفاق لا غير اعترض بجواز كون اتفاقهم حجة بشرط عدم
المخالف لهم في عصرهم احتج المخالف بوجوه الاول قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
فلو لم يسوغ له الرجوع عما اجمعوا عليه لكانوا شهداء على انفسهم الثاني سئل علي ع عن بيع امهات الاولاد فقال
كان رايي وراي عمر ان لا يبعن فرايت بيعهن فقال له عبيدة السلماني رايك في الجماعة احب الينا من رايك
وحدك فدل قول عبيدة على حصول الاجماع مع مخالفة علي ع الثالث كان ابو بكر يرى التسوية في القسم ولم
يخالفه احد في زمانه خالفه عمر بعد ذلك الرابع المجتهد ما دام حيا يبحث ويتفحص عن الادلة ويكون في التامل
والنظر فلا يستقر الاجماع الخامس قول المجمعين لا يزيد على قول النبي صه فاذا كان موته شرطا في استقرار
الحجة في قوله فاعتباره في اهل الاجماع اولى السادس الاجماع ربما كان عن اجتهاد وظن ولا حجة على

المجتهد

المجتهد اذا تغير اجتهاده واراد لكان الاجتهاد مانعا من الاجتهاد وهو بط لان الراي الاول لعدم
لقوله تع وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادي الراي فلا يكون مانعا من الثاني السابع
لو لم تعتبر المخالفة في عصرهم لبطل مذهب المخالف لهم في عصرهم بموته لان من بقي بعده كل الامة وهو خلاف
الاجماع والجواب عن الاول لا يلزم من كونهم شهداء على غيرهم ان لا يكونوا شهداء على انفسهم الا من حيث
المفهوم وليس حجة بل قبول شهادتهم على انفسهم اولى لعدم التهمة وفائدة التخصيص التنبيه بالادنى
على الاعلى كما قد يقبل اقرار المرء على نفسه ولا يقبل شهادته على غيره ولان المراد كونهم شهداء يوم
القيمة على الامم بالبلاغ انبيائهم اليهم فلا يكون الانفراد على ان قول عبيدة ليس حجة وقول علي ع لا يدل
على الاجماع بل على انه قول عمر خاصة ثم انفرد هو ع على ان الامامية منعوا هذا الحديث بالكلية لان
عليا ع لم يكن يقول بالراي وعن الثالث بمنع الاجماع على قول ابي بكر فان عمر نازعه في التسوية وقال لا اجعل
من يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله كمن دخل في الاسلام كرها فقال له ابو بكر انما عملوا لله انما اجرهم على الله
وانما الدنيا بلاغ وعن الرابع ان ارادوا بنفي الاستقرار عدم حصول الاتفاق فهو باطل لان كلامنا في انه
لو حصل لكان حجة وان ارادوا انه لا يكون حجة بعد حصوله فهو المتنازع وعن الخامس انه جمع بين الموضعين
بغير دليل مع ظهور الفرق فان قول النبي صه في معرض النسخ وهو انما يكون بوحي قاطع ورفع القاطع
بمثله على طريق النسخ جائز بخلاف رفع حكم الاجماع القاطع بالاجتهاد وعن السادس ان الاجماع
عندنا يشترط فيه قول المعصوم فلا يكون عن اجتهاد فلا يجوز الرجوع فيه وعند المخالف لا يجوز الرجوع
عنه ايضا لان كل واحد وان ذهب الى الحكم عن اجتهاد وظن ولكن بعد اتفاقهم على الحكم لا يجوز الرجوع
عنه بالاجتهاد بصيرورته بعد الاجماع قطعيا فلا يجوز الرجوع عنه بخلاف الرجوع عن الاجتهاد
الظني بمثله وعن السابع قال بعضهم نعم يبطل قول المخالف بموته وينعقد الاجماع بقول من بقي وقيل
انما لم يبطل مذهبه ولا ينعقد اجماعا بعده لان من بعده ليسوا كل الامة بالنسبة الى هذه المسئلة التي
خالف فيها الميت فان فتواه لا تبطل بموته وفيه نظر لانهم لو اجمعوا بعد موته على حكم آخر لكان حجة
لانهم كل المؤمنين وكل الامة وهو وصف حقيقي لا يعتبر بالنسبة الى فتوى او حكم كذا في صورة النزاع
ذهب كثير ممن لم يعتبر انقراض العصر في الاجماع القولي الى اعتباره في السكوتي لاحتمال
رجوع سكوته الى التفكر في الحكم فاذا مات عرف ان سكوته كان عن رضا وليس بشيء لان السكوت ان دل
على الرضا وجب ان يحصل ذلك قبل الموت والا لم يحصل بالموت لاحتمال موته على ما كان عليه قبل موته
في ان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد فاجازه جماعة
من الشافعية والحنفية والحنابلة وهو الحق ومنعه جماعة من الحنفية والغزالي من الشافعية لنا ان
خبر الواحد دليل شرعي يثبت به الاجماع ويخصص به العمومات وتقييد المطلق فجاز ان يثبت به الاجماع
كغيره من الاحكام ولان ظن العمل به حاصل فيجب دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجة
فيجوز التمسك بمظنونه كمعلومه قياسا على السنة ولان اكثر الناس ذهب الى ان اصل الاجماع ظني فتفاصيله
اولى ولقوله ع نحن نحكم بالظاهر وهو يتولى السرائر فيدخل فيه الاجماع المنقول بخبر الواحد لكونه
ظاهرا ظنيا ولان نقل الظني موجب للعمل فالقطعي اولى احتج المخالف بان الاجماع اصل من اصول

الدين فلا يثبت بخبر الواحد ولان الاجماع المنقول احادا اصل من اصول الفقه كالقياس وخبر الواحد
عن الرسول ص وذلك مما لم يرد من الامة اجماع قاطع يدل على جواز الاحتجاج به ولا نص
قاطع من كتاب او سنة وما عدا ذلك من الظواهر غير محتج بها في الاصول فان احتج بها في الفروع
والجواب كلام النبي ص اصل من اصول الدين وقد قبل فيه خبر الواحد وبالجملة فالمسئلة دائرة على
اشتراط كون دليل الاصل مقطوعا به وعلى عدم اشتراطه فمن اشترط القطع منع من كون خبر الواحد
مفيدا في نقل الاجماع ومن لم يشترط ذلك كان الاجماع المنقول على لسان الاحاد عنده حجة والظهور
في هذه المسئلة للمعترض من الجانبين اما من جهة النافي فان نقول لا نسلم ان نقل كل ظني موجب
واما من جهة المثبت فان نقول لا نسلم امتناع اثبات الاصول بالظواهر

في ان اجماع

العترة حجة اختلف الناس في ذلك فذهب اليه الامامية والزيدية وانكره الباقون لنا وجوه الاول
ما ثبت من عصمة الائمة الثاني قوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
والخطأ رجس فيكون منفيا عنهم وقد اكد الله ذلك بوجوه الاول لفظ انما الدالة على الحصر والتاكيد الثاني
لام التاكيد في ليذهب الثالث الاتيان بلفظ الاذهاب الدال على الازالة بالكلية الرابع الاتيان بالماهية
التي يستلزم نفيها نفي جميع الجزئيات الخامس الاتيان بلفظ ان يذهب الدال على تحققه في كل حال
دون الاذهاب الصادق بعد نقض الفعل فالفرق بينهما فرق بين ان يفعل والفعل السادس تقديم لفظه
عنكم الدالة على شدة العناية السابع الاتيان بما يدل عليهم لا باسمائهم تعظيما لهم الثامن النداء
على وجه الاختصاص بنحو نحن العرب اقرى الناس للضيف التاسع تاكيد ذلك بلفظ التطهير الدال
على التنزيه عن كل دنس العاشر تاكيد التطهير بالمصدر اعترض بحمله على الزوجات لان ما قبلها وما بعدها
خطاب معهن والجواب من وجوه الاول لو كان كذلك لقال عنكن ويطهركن كما تقدم الثاني اهل البيت
هم علي وفاطمة والحسن والحسين ع للاجماع على انه لما نزلت هذه الاية لف رسول الله ص عليهم كساء
وقال هؤلاء اهل بيتي الثالث لما قالت ام سلمة الست من اهل البيت فقال ع انك على خير ولم يجعلها
منهم فلو كان راجعا الى الزوجات لدخلت فيهن ولاجابها بنعم الرابع لفظ انما للحصر وهي دالة على انه
تعالى ما اراد ان يزيل الرجس عن كل احد الا عن اهل البيت لكنه غير جائز لانه تع اراد زوال الرجس
عن الكل واذا تعذر حمله على ظاهره وجب حمله على زوال الرجس عنهم لان ذكر السبب لارادة المسبب
جائز وزوال الرجس هو العصمة فهي دالة على عصمة اهل البيت ع وكل من قال بذلك حصر المراد في
علي وفاطمة والحسن والحسين ع فلو حمل على غيرهم لزم خرق الاجماع الخامس مراد الله تع واجب الوقوع
مطلقا عندهم وعندنا في افعاله فيكون وقوع الرجس عنهم محالا وهو انما يثبت في حق المعصومين لا
الزوجات لوقوع الذنب منهن اعترض على الاول بان التذكير يمنع من قصر الخطاب عليهن لا من دخولهن
فيه وعلى الثاني بما روي عن ام سلمة انها قالت قلت يا رسول الله الست من اهل البيت فقال ان شاء
الله ولان اهل البيت حقيقة فيهن لغة وتخصيصه بغيرهن خلاف الاصل وعلى الثالث والرابع بمنع
دلالة الاية على ازالة كل رجس لان المفرد المحلى بلام التعريف لا يفيد العموم والجواب عن الاول
ان الخطاب المتناول للمذكر حقيقة لا يندرج فيه المؤنث الا بدليل ولم يوجد وقد سبق في باب العموم

لان

لان دخولهن في الخطاب ممتنع لعدم العصمة في جهتهن وعن الثاني ان الرواية ما قلنا وهو قوله
ع انك على خير ونمنع كون اهل البيت حقيقة فيهن وخلاف الاصل يصار اليه عند تعذر الاصل فقد بينا
امتناعه وعن الثالث بما تقدم من ان المنفي الماهية من حيث هي هي اذ اللام اما للعموم فالمطلوب او العهد
ولا سبق لذكر الرجس او التعريف للماهية والطبيعة وانما يصح نفيها عند نفي كل الجزئيات الثالث قوله تع
قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى جعل اجر الارشاد الى ما يستحق به الثواب الدائم مودة ذي
القربى فتكون واجبة وانما يجب مع عصمتهم اذ مع وقوع الخطأ منهم يجب اجتنابهم وترك مودتهم لقوله تع لا
تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله الثالث تواتر النقل عنه ع انه قال اني
تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي فيكم اهل بيتي حبلان متصلان لن
يفترقا حتى يردا علي الحوض حصر التمسك بهما اعترض بانه خبر واحد والامامية تمنع من العمل به ولانه يقتضي
وجوب التمسك بالكتاب والعترة فلم قلتم ان قول العترة وحدها حجة يتوقف كون قول العترة حجة على مصاحبة
الكتاب كالعكس الرابع اهل البيت مهبط الوحي والنبي ص فيهم ومنهم فالخطأ عليهم ابعد ولا ينتقض بالزوجات
لقلة ملازمتهن له وعدم تميزهم واعتبارهم في الاحكام الشرعية احتج المخالف بان عليا ع قد خالف الصحابة
في كثير من المسائل ولم يقل لاحد ممن خالفه ان قولي حجة فلا تخالفني والجواب انه ع عرف انه لا يتبعه
وان لم يخالفه

في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين في الاصول من المسلمين

اختلف الناس
في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول فقيل بانعقاده وهو الحق عندنا لاستحالة
ان يكون قول الامام خارجا عن الجميع فرضا ولا يجوز ان يكون الامام هو ذلك المبتدع فتعين ان يكون من
الباقين وقوله حجة واما الجمهور فاختلفوا وتقريره انه لم يكفر ببدعته فقد اختلف فيه فقيل لا ينعقد دون
موافقته لانه من المؤمنين ومن الامة فيكون من عدله بعض المؤمنين ولا يكون قوله حجة غاية ان يكون
فاسقا وفسقه غير مخل باهليته في الاجتهاد والظاهر من حاله فيما يخبر به عن اجتهاده الصدق كاخبار غيره
من المجتهدين لا يقال الفاسق لا يقبل اخباره فجرى مجرى الكافر والصبي لانا نقول انما لم يقبل قوله فيما
يخبر به اذا لم يدل على صدقه وكان عالما بفسقه بخلاف الصبي لعدم القابلية وقيل ينعقد دونه كما قلنا الفسقة
ولا يعذر الفاسق بجهله كالكافر لا يعذر بجهله وقيل الاجماع لا ينعقد عليه بل على غيره فيجوز له مخالفة
اجماع من عداه ولا يجوز ذلك لغيره ان كفر ببدعته لم يعتبر قوله في الاجماع بالاجماع لعدم دخوله في مسمى
الامة المشهود لهم بالعصمة وفيه نظر لان الامة اما من شهد بالرسالة او من بعث النبي ص اليه على اختلاف
التفسير وهو منهم والشهادة بالعصمة للجميع لا لكل واحد عندهم وعلى تقدير انعقاد الاجماع بدونه لا اعتبار
بجهله بكفره فلو خالف في مسئلة فروعية وبقي مصرا على المخالفة حتى تاب عن بدعته فلا اثر لمخالفته لانعقاد
اجماع جميع الامة قبل اسلامه كما لو اسلم ثم خالف ان شرطنا في الاجماع انقراض عصر المجمعين ولا تركه بعض الفقهاء
العمل بالاجماع بخلاف هذا المبتدع المكفر وهو معذور اذا لم يعلم ببدعته ولا يؤاخذ بالمخالفة كعمل الحاكم بشهادة
الزور مع جهله وان علم ببدعته وخالف الاجماع بجهله ان تلك البدعة تكفره لم يعذر لتقصيره عن البحث
والسؤال من علماء الاصول العارفين بادلة الايمان والتكفير حتى يحصل له العلم بذلك بالدليل لا
بالتقليد ان كان من اهل الاجتهاد والا قلدهم ان سوغنا التقليد في الاصول واعلم انه لا يجوز لنا التمسك

على كفرهم في تلك المسائل باجماعنا لانه اذا ثبت خروجهم عن الاجماع بعد ثبوت كفرهم في تلك المسائل فلو اثبت كفرهم فيها باجماعنا وجد دورا اما قول العصاة من اهل القبلة فانه يعتبر في الاجماع عند اكثر المخالفين لا نتفاء الدليل اسم الايمان فيكون قول من عداهم قول بعض المؤمنين وليس معتبرا عند الباقين لخروجهم عن اسم الايمان بالمعصية وكذا عند الامامية العلم بدخول الامام في غيرهم

فيما ادخل في الاجماع وليس منه وفيه مباحث البحث الاول في الاجماع السكوتي اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا فقد اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي وجماعة من الفقهاء وداود الظاهري والسيد المرتضى وجماعة من الحنفية وابو عبد الله البصري انه ليس باجماع ولا حجة وهو الحق وقال ابو علي الجبائي وجماعة من الفقهاء وبعض الشافعية انه اجماع وحجة ولكن من هؤلاء من شرط في ذلك انقراض العصر كالجبائي وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء ليس باجماع لكنه حجة وقال ابو علي ابن ابي هريرة ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة وان لم يكن من حاكم كان اجماعا وحجة لنا ان السكوت يحتمل وجوها غير الرضا الاول ان يكون في باطنه ما يمنعه من اظهار القول وقد يظهر عليه قرائن السخط الثاني ربما راه قولا سائغا لمن ادى اجتهاده اليه وان لم يوافقه الثالث ان يعتقد اصابة كل مجتهد فلا يرى وجوب الانكار الرابع ربما اخر الانكار لوجود مكنة وراى المبادرة مفسدة فسكت الخامس ربما اعتقد عدم القبول من الانكار وعدم الالتفات اليه فيلحقه ذل وانكسار في نفسه من غير فائدة السادس ربما اجاب العاقل وخشي وقوع فتنة بسبب الانكار كما نقل عن ابن عباس وافق عمر في مسئلة العول واظهر الانكار عليه بعده وقال هبته مهيبا السابع ربما كان في مهلة النظر فلم يسع له المنازعة الى الانكار بجواز كونه صوابا الثامن ربما ظن ان غيره انكر وقام مقامه في هذا الواجب وان كان قد غلط فيه التاسع ربما اعتقد ترك الانكار صغيرة فلم ينكر واقدم على فعلها العاشر ربما اعتقد كون المنهي من الصغائر فسكت عن انكارها ومع هذه الاحتمالات لم يبق الدلالة على الرضا قطعا ولا ظنا ومن هذا قال الشافعي ونعم ما قال لا ينسب الى ساكت قول اعترض بان هذه الاحتمالات وان كانت منقدحة عقلا فهي خلاف الظاهر من ارباب الدين لبعد عدم الاجتهاد في الواقعة من الخلق الكثير لما فيه من اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم وبعد عدم تادية الاجتهاد الى شيء من الاحكام لان الظاهر انه ما من حكم الا ولله تعالى دلائل وامارات تدل عليه ممن له اهلية الاجتهاد انما هو الاطلاع عليها والظفر بها واحتمال تاخير الانكار للتروي والتفكر محال عادة في حق الجمع حضوصا مع ازمنة كثيرة من غير نكير واحتمال السكوت عنه لكونه مجتهدا لا يمنع من مباحثته ومناظرته وطلب الكشف عن ماخذه كما جرت عادة المجتهدين وائمة الدين فيما بينهم للتحقيق الحق كمسئلة الجد والاخوة والعول وقوله انت علي حرام وغيرها واحتمال التقية بعيد لانه انما يكون فيما يحتمل المخالفة ظاهرا وليس كذلك لان مباحث المجتهدين غير مستلزمة لذلك لان الغالب انهم اهل الدين وادابه فلا تخالف المباحث لهم مع ان ذلك قد وقع من غير خوف كما انكر علي عليه السلام على عمر في عزمه على اعادة الجلد على احد الشهود على المغيرة بقوله ان جلدته فارجم صاحبك ورده معاذ عليه في عزمه على رجم الحامل بقوله ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلا حتى قال عمر لولا معاذ

لهلك

لهلك عمر وردت المراة على عمر لما نهى عن المغالاة في مهور النساء بقولها ايعطينا الله بقوله واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا ويمنعنا عمر حتى قال عمر امراة خاصمت عمر فخصمته وفيه نظر لان كثيرا من الاحكام خفيت عنهم ولم يجب عليهم البحث عنها لعدم وقوعها وعدم الحاجة اليها والدليل قد لا يصل اليه لخفائه او لقصور الناظر فلا يجب اداء الاجتهاد الى الاصابة وقول ابن عباس يعرب عن احتمال الخوف واحتمال السكوت لكونه مجتهدا يمنع من مباحثته ومناظرته لاعتقاده اصابة كل مجتهد احتج الجبائي بان العادة جارية بان الناس اذا تفكروا في مسئلة مدة طويلة فاذا اعتقدوا خلاف ما اعتقد من القول اظهروا اذا لم يكن هناك تقية ولو كانت لظهرت واشتهرت فيما بين الناس فلما لم يظهر سبب التعدد ولا الخلاف علمنا حصول الموافقة والجواب ما تقدم من الاحتمالات احتج ابو هاشم بان الناس يحتجون في كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة اذا لم يعرف له مخالف فيكون اجماعا والجواب المنع من الاجماع على ذلك واحتج ابو هريرة بان القول اذا كان من حاكم لم يدل السكوت على الاجماع لان الواحد منا قد يحضر مجالس الحكام ويشاهدهم يحكمون بخلاف ما يعتقده فلا ينكر عليهم وان كان من غيره كان اجماعا وهو ضعيف لان عدم الانكار انما يكذب بعدم استقرار المذاهب فاما حال الطلب فالخصم لا يجد بسلم جواز السكوت الا عن الرضا سواء كان مع الحاكم او مع غيره

في قول الصحابي اذا لم يعرف له مخالف اختلفوا فيما اذا قال بعض الصحابة او بعض اهل الحل والعقد في اي عصر كان قولا ولم ينتشر بين اهل عصره لكنه لم يعرف له مخالف هل يكون اجماعا ام لا والحق انه ليس كذلك وعليه الاكثر لانه انما يستحيل كونه اجماعا من اهل العصر اذا علموا بقوله وسكتوا عن الانكار كما تقدم فاما اذا لم يعلموا امتنع رضاهم به او سخطهم وح يحتمل ان لا يكون لهم في تلك المسئلة قول لعدم خطورها ببالهم وان كان لهم فيها قول احتمل ان يكون موافقا للمنقول الينا وان يكون مخالفا فلا يتحقق الاجماع

8 في استدلال اهل العصر بدليل او مصيرهم الى تاويل اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا ثم استدل اهل العصر الثاني بدليل اخر وذكروا تاويلا اخر فقد اتفقوا على انه لا يجوز ابطال التاويل المتقدم والا لكانوا قد اجمعوا على الخطأ وهو باطل واما التاويل الجديد فان لزم من ثبوته القدح في التاويل المتقدم لم يصح كالوقت والمشترك بالحد معنييه ثم جاء قوم وفسروه بالاخر لان المشترك لا يجوز ارادة معنييه منه فصحة هذا التاويل يقتضي فساد المتقدم او يقال انه تعالى تكلم باللفظ مرتين وهو باطل لانعقاد الاجماع على هذه وان لم يلزم من صحة التاويل الجديد فساد المتقدم فان كان اهل العصر الاول قد نصوا على ابطال الجديد من التاويل ولم يجز احداثه لما فيه من تخطئة الامة فيما اجمعوا عليه وان نصوا على صحته جاز احداثه قطعا اذ لا تخطئة فيه وان سكتوا عن الامرين فقد ذهب الجمهور الى جوازه وهو الحق وقال الاخرون بالمنع لنا ان الناس في كل وقت يستخرجون اقوالا ويتاولون تاويلات مجددة من غير انكار احد فكان اجماعا احتج المخالف بوجوه الاول الدليل الجديد مغاير لسبيل المؤمنين فيكون حراما لقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين الثاني قوله كنتم خير امة اخرجت للناس خطاب تعالى فلا يتناول ما عدا العصر الاول وقوله يامرون بالمعروف يقتضي كونهم امرين لكل معروف فكل ما لم يامروا به ولم يذكر لم يكن معروفا فيكون منكرا الثالث لو كان الدليل الثاني والتاويل الجديد صحيحا لم يجز ذهول

الصحابة عنه مع تقدمهم في العلم والجواب عن الاول قوله تع ويتبع غير سبيل المؤمنين خرج مخرج
الذم فيختص بمن اتبع ما نفاه المؤمنون وما لم يتعرض له المؤمنون بنفي ولا اثبات يقال فيه انه
اتباع لغير سبيل المؤمنين والحاصل ان الذم على ترك العمل بما اتفقوا عليه من نفي او اثبات والمحدث
للدليل الثاني والتاويل غير تارك لدليل اهل العصر الاول ولا للتاويلهم بل غايته ضم دليل الى اخر
وتاويل الى اخر ولم يتكلموا ما نهوا عنه اذا المتقدمين لم ينهوا عن الدليل الثاني وايضا الحكم بفساد ذلك
الدليل لم يكن سبيلا للمؤمنين فوجب كونه باطلا وعن الثاني المعارضة بقوله وينهون عن المنكر يقتضي
نهيهم عن كل منكر فلما لم ينهوا عن الدليل الثاني والتاويل الثاني لم يكن منكرا وعن الثالث انهم
اكتفوا بالدليل الواحد او التاويل الواحد عن غيره فلم يطلبوا الزيادة في ان اهل المدينة
ليس حجة هذا هو المشهور عند الناس كافة عدا مالكا فانه قال ان اجماع اهل المدينة حجة واختلف اصحابه
فقال بعضهم انه اراد ترجيح روايتهم على رواية غيرهم ومنهم من قال اراد ان اتباع اجماعهم اولى ولا يمتنع
مخالفته وقال بعضهم اراد بذلك اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لنا وجوه الاول انهم بعض المؤمنين وبعض الامة
الامة وادلة الاجماع وردت بلفظين المؤمنين في اية المشاقة والامة في غيرها وهما غير مختصين ببلد
دون اخر بل عامة في الجميع فوجب اعتبار الثاني الا مكنه غير مؤثرة في ترجيح الاقوال بالضرورة ولا
نقص مالبس بصواب صوابا ابدا ولا بالعكس الثالث انه يؤدي الى المحال وهو ان من سكن المدينة كان
قوله حجة واذا خرج لا يكون حجة ومن كان قوله حجة في مكان كان حجة في كل مكان كالنبي عم اعترض على الاول
بان تلك الادلة لا تمنع كون اجماع اهل المدينة حجة لجواز اثباته بدليل منفصل وعلى الثاني بجواز اختصاص
اهل بلدة معينة بالعصمة كما انه لا استبعاد في تخصيص اهل زمان معين به وعلى الثالث انه قياس طردي في
مقابلة النص فيكون باطلا وليس بجيد لان ادلة الاجماع لا تتناول اهل المدينة خاصة مع اصالة عدم كون
اجماعهم حجة فيبقى الاصل سالما عن معارضة الادلة وفرق بين عصمة اهل زمان وعصمة اهل بلد لان
الامكنة متساوية ولو خرج اهل المدينة عن بلدهم لم يتغير وصفهم بخلاف الازمان على انا نقول عصمة هذه
الامة باعتبار الزمان بل بحصول النبي صلى الله عليه وسلم فيهم والنص مدفوع الظاهر بالاجماع فيجب التاويل بعد تسليمه ولم
يحتج فيه بالقياس بل بامر قطعي وهو خروج المكلف عن رفض القاعد عند انتقاله من مكانه وهو
غير مقبول احتج مالك بقوله ان المدينة ينفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا خبث فيكون
منفيا عنهم وبتنبيهم علمهم بروايتهم ولان العادة يقتضي بان مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء اللاحقين
بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح لا يقال يجوز ان يكون متمسك غيرهم ارجح ولم يطلع عليه
بعضهم لانا نقول العادة تقتضي باطلاع الاكثر والاكثر كاف والجواب الخبر متروك الظاهر بالاجماع
لانه يقتضي ان كل خارج عنها فانه من الخبث الذي تنفيه المدينة عنه وهو باطل لانه قد خرج منها اكابر
الصحابة حتى عاد الخارج عنها الى العراق ثلثمائة وينيفا وفيهم علي ع وعبد الله ابن عباس وتخلف الادون
كابي هريرة واضرابه واعترض بان الخبر يقتضي ان كل خبث فان المدينة تخرجه ولا يقتضي ان كل خارج
عن المدينة فهو خبث سلمنا لكنه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في العلميات سلمنا لكن يجوز ان يكون
المراد من خرج عنها لكراهة المقام بها ايثارا في المقام بها بركة عظيمة بسبب جوار الرسول صلى الله عليه وسلم وجوار

مسجده

مسجده مع ما ورد من الثناء على المقيم بها وكراهة المقام بها ضعيف في الدين فيكون خبثا
سلمنا لكن صفته ليست للعموم سلمنا لكن يجوز ان يكون القول مختصا بزمانه والمراد به نفي الكفار
ولشبه العمل بالرواية تمسك لا دليل مع قيام الفرق وهو ان الرواية ارجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد
والعادة غير مختصة بالمدينة بل كل بلد مساو لها فان كان ذلك دليلا جاز ان يقتصر في الاجماع على قول
كل بلد وهو ممنوع واعلم ان الغزالي نقل عن مالك ان الحجة في اجماع اهل المدينة خاصة وقال قوم المعتبر
اجماع الحرمين مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة وعللوا بان هذه المواضع جمعت اهل الحل والعقد
وهو ممنوع فان المجتهدين لم يزالوا منتشرين في البلاد المتباعدة ولا ينعقد الاجماع بدون اتفاقهم
في اجماع الخلفاء الاربعة حكى ابو بكر الرازي عن القاضي حازم من الحنفية انه
كان يقول اجماع الخلفاء الاربعة حجة ولاجل هذا لم يعتد بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام
وحكى برد اموال حصلت في بيت مال المعتضد الى ذوي الارحام وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاياه
وكتب به الى الافاق وهو قول احمد ابن حنبل في رواية واحتج بقوله عليكم وسنة الخلفاء الراشدين
بعدي عضوا عليها بالنواجذ وقال الاكثر انه ليس حجة وعارضوا الحديث بقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم مع ان قول كل واحد ليس بحجة على انه عام في كل الخلفاء الراشدين فلا ينحصر في
الاربعة اما الشيعة فلان عليا ع لما احد الاربعة وهو معصوم كان قوله حجة قال قوم اجماع
الشيخين حجة لقوله عم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ولما لم يكن الاقتداء بهما حالة الاختلاف
وجب ذلك حال اتفاقهما وهو معارض بما تقدم في اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم اختلف الناس في اجماع
الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين فاكثر الجمهور على انه ليس بحجة خلافا للبعض وعند الامامية
انه حجة لان من الصحابة مع المعصوم فيكون قوله حجة وان خالف التابعي ثم اختلف القائلون بانه لا يعتد
باجماعهم مع مخالفته فمن لم يشترط انقراض العصر قال ان كان التابعي من اهل الاجتهاد قبل انعقاد
اجماع الصحابة فلا يعتقد باجماعهم مع مخالفتهم وان بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد اجماع الصحابة لا
يعتد بخلافه وهذا هو مذهب اصحاب الشافعي واكثر المتكلمين واصحاب ابي حنيفة واحمد في احدى
الروايتين عنه ومن شرط انقراض العصر قال لا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته سواء كان من اهل الاجتهاد
حالة اجتماعهم او صار مجتهدا بعد اجماعهم لكن في عصرهم وذهب اخرون الى انه لا عبرة بمخالفته اصلا
وهو مذهب بعض المتكلمين واحمد في رواية واحتج الجمهور بانه لو كان قول التابعي باطلا لما جاز رجوع
الصحابة اليهم لكنهم رجعوا اليهم اليه روي ان ابن عمر سئل عن فريضة فقال سالوا سعيد بن جبير فانه
اعلم بها وكان انس يسال عن شيء فيقول سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل
ابن عباس عن النذر بذبح الولد فاشار الى مسروق ثم اتاه السائل بجوابه فتابعه عليه وقال ابو سلمه
بن عبد الرحمن بن عوف تذاكرت انا وابن عباس وابو هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن
عباس عدتها ابعد الاجلين وقلت انا عدتها ان تضع حملها وقال ابو هريرة انا مع ابن اخي فسوغ ابن عباس
لابي سلمه ان يخالفه مع ابي هريرة الى غير ذلك من الوقايع وقد كان مشهورا عندهم ان الصحابة تسوغ
للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم في الوقايع الجارية في عصرهم كسعيد ابن المسيب وشريح القاضي

والحسن البصري ومسروق وابي وائل الشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم ولو كان قول التابعي باطلا
لما ساغ للصحابة تجويزه والرجوع اليه والاعتراض بان الاجتهاد انما سوغوه للتابعين عند اختلاف الصحابة
ولا يلزم من الاعتداد بقوله عند الاختلاف الاعتداد به عند الاتفاق وايضا الصحابة مع التابعين
المجتهدين بعض الامة وبعض المؤمنين فلا تتناولهم الادلة احتج الاخرون بوجوه الاول قوله تع
لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وانما يرضى عنهم لو لم يقع منهم معصية والقول
الباطل معصية فيكون قولهم حجة الثاني قوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولو انفقوا غيرهم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم وهو يدل
على ان التابعي اذا خالف لم يكن محقا الثالث انكرت عائشة على ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف
مجاراته للصحابة وكلامه معهم فيما بينهم وخلافه على ابن عباس في عدة المتوفى عنها زوجها وهي حامل
وزجرته على ذلك وقالت فروج يصيح مع الديكة الرابع الصحابة لهم مزيد الصحبة على غيرهم فقولهم
اقرب الى الحق من غيرهم والجواب عن الاول انها مختصة باهل بيعة الرضوان وليسوا مختصين بالاجماع
اجماعا وعن الثاني انها تدل على فضلهم اما على اختصاصهم بقبول قولهم دون غيرهم من المجتهدين
فلا وعن الثالث ان فعل عائشة ليس حجة ويحتمل انها انكرت عليه لانه خالف الاجماع او في مسئلة قطعية
وان لم يجز المخالفة من المجتهدين او اساء الادب في المناظرة   في ان الاجماع الاكثر ليس حجة لاجماع

الاكثر ليس حجة عند الاكثر فلو خالف واحد او اثنان لم يتم الاجماع وقال محمد ابن جرير الطبري
وابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزلة واحمد بن حنبل في رواية انه ينعقد اجماع الاكثر
ولا عبرة بمخالفة الاقل وقال قوم ان عدد الاقل ان بلغ عدد التواتر لم ينعقد الاجماع مع مخالفته
والا انعقد وقال ابو عبد الله الجرجاني ان سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه
معتدا به كخلاف ابن عباس في مسئلة العول وان انكرت الجماعة عليه كخلافه في تحريم ربوا الفضل لم
يعتد به ومنهم من قال ان قول الاكثر يكون حجة وليس باجماع ومنهم من قال ان اتباع الاكثر
اولى وان جاز خلافه وعند الامامية ان المخالف ان عرف باسمه ونسبه انعقد الاجماع دونه لدخول
المعصوم في الاكثر وان لم يعرف لم ينعقد الاجماع لجواز ان يكون المخالف هو الامام اما الجمهور فاستدلوا
بان جميع الصحابة اجمعوا على ترك قتال مانعي الزكوة وخالفهم ابو بكر وحده ولم يقل احد انه غير
معتد بخلافه بل رجعوا اليه لما ناظرهم وكذا ابن عباس وابن مسعود خالفا الصحابة في مسائل الفرائض
وخلافهما باق الى الان وايضا الجماعة مع مخالفة الواحد بعض الامة وبعض المؤمنين فلا يندرج
حكمهم تحت ادلة الاجماع وايضا اذا خالف واحد كان الحكم مختلفا فيه وقال تع وما اختلفتم فيه من شيء
فحكمه الى الله تعالى وايضا لو انعقد الاجماع مع مخالفة الاقل فاما ان ينعقد الاجماع عليه فيلزم
ترك ما علمه بالدليل والرجوع الى التقليد وذلك ممتنع في حق المجتهد وان لم ينعقد عليه لم
يكن الاجماع حجة مقطوعا بها فانه لو كان مقطوعا به لما شاعت مخالفته بالاجتهاد واعترض
عليه بانا ان قلنا بانعقاد الاجماع الاكثر دون الاقل حجة قاطعة فالقول برجوع المجتهد
الواحد اليه واجب وان كان خلاف ما اداه اجتهاده بوجوب الرجوع عن الاجتهاد بل وجب عليه
الرجوع

الرجوع اليهم احتج المخالف بوجوه الاول لفظ المؤمنين والامة يتناول الاكثر اذا كان الاقل نادرا
كالواحد والاثنين كشعر فارسي فيه عربية قليلة وكثور اسود فيه شعرات بيض وكالزنجي يقال له اسود
مع بياض حدقته واسنانه الثاني قال عم عليكم بالسواد الاعظم وقال صم الشيطان مع الواحد وهو
يدل على تخطئة الواحد المنفرد واتباع الاكثر ولا يعني بكونه حجة سوى هذا الثالث الاجماع حجة
على المخالف فان لم يوجد في العصر مخالف لم يتحقق هذا المعنى الرابع ايجاب الصحابة على ابن عباس
خلافه للباقين في الصرف ولو لم يكن انفراده وجماعة غيره السادس كثرة العدد من الحجة في رواية الاخبار
فكذا في اقوال المجتهدين السابع تطرق الكذب الى الواحد والاثنين محتمل دون تطرقه الى الجمع العظيم
للعادة فاذا اخبر الجمع العظيم عن انفسهم بانهم مؤمنون لم يحتمل الكذب بخلاف ما لو اخبر الواحد والاثنان
عن انفسهم بايمانهم فيكون ما اتفقوا عليه الكل الا الواحد والاثنين سبيل المؤمنين قطعا فيكون حجة
الثامن لو اعتبر خلاف الواحد والاثنين لم ينعقد الاجماع البتة لعدم ادعاء اتفاق الكل بحيث لا
يشذ واحد عن الحكم التاسع خبر الواحد لا يفيد العلم وخبر الجماعة اذا بلغ عددهم التواتر افادة فليكن
مثله في باب الاجتهاد والاجماع والجواب عن الاول ان تناول الكل للاكثر على سبيل المجاز والاصل
عدمه وعن الثاني المراد الاعظم كل الامة لان ما عدا الكل والكل اعظم منه ولولا ما ذكرناه لدخل
فيه النصف اذا زاد عن النصف الاخر بواحد وفيه نظر لان الكل اعظم من الجزء كل ما علاه لا يخرج
ما علاه لا يخرج عن كونه اعظم بالنسبة الى ما دونه وقوله عم الشيطان مع الواحد لا يريد مع كل واحد
لخروج الرسول صم والمعصومين منه فلان المراد به الحث على طلب الصاحب في الطريق ولهذا قال وهو
عن الاثنين ابعد والثلثة ركب وعن الثالث المخالف لا يجب ان يكون في العصر بل لو كان بعد ما كان الاجماع
حجة عليه والا لوجب في كل اجماع ان يكون فيه مخالف شاذ وعن الرابع ان انكارهم على ابن عباس لم يكن
لاجماعهم بل لمخالفة ما رووه له من الاحاديث كخبر ابي سعيد وعن الخامس ان الامامة عند الجمهور لا
يشترط فيها الاجماع بل البيعة كافية وعن السادس الاجماع ليس كالرواية والا لقبل قول الواحد
والاثنين كما يقبل روايته وعن السابع ذلك الجمع وان كانوا مؤمنين لكن ليسوا كل المؤمنين فلم يجب
الحكم بقولهم وايضا فيه نظر فان كل واحد يخبر عن ايمانه ولا معرفة له في ايمان غيره فلا فرق بين العدد
الكثير والقليل في ذلك وعن الثامن انا نفرض اجماع الكل ونحكم بانه حجة فان حصل فذاك والا كان
غير المفروض وعن التاسع انه خبر العدد الكثير انما يفيد العلم لو اخبروا عن محسوس لا عن اجتهاد
وبه لو كان قول كل ما افاد خبره العلم اجماعا لوجب ان يكون قول كل اهل بلد مع مخالفة البلد
الاخر لهم اجماعا لافادته العلم وليس كذلك اذا لم يحصل في الاجماع قول من هو متمكن من الاجتهاد
وان لم يكن مشهورا لم يكن حجة لان غيره بعض المؤمنين فلا يندرج تحت الادلة   في هذا
الاجماع وفيه مباحث الاول في انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند اتفق الناس الا من شذ على انه لا
يقع الاجماع الا عن ماخذ ومستند يوجب الاجماع وقال شاذ يجوز انعقاده على سبيل البخت
ويقع عن توفيق لا توقيف بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير دليل لنا وجوه الاول القول
في الدين بغير دلالة ولا امارة خطا فلو اتفقوا عليه لكانوا قد اجمعوا على الخطا وقد يقدح فيه وفيه نظر لان

المراد من الخطأ ان كان هو مخالفة ما اتفقوا عليه بحكمة الله تع فهو محال لجواز ان يكون هو الحكم
الذي اوجبه الله تعالى وان كان عبارة عن ان قولهم عن غير دليل حرام فهو المتنازع على انا نقول انما
يكون حراما لو لم يجمعوا عليه اما مع الاجماع فلا الثاني منع قول الدليل لا يجب الوصول الى الحق اعترض
بانه شئ لا يلزم الوصول مع الاجماع او بدونه لجواز ان يوفقهم الله للصواب اذا اجمعوا لاستحالة اجماعهم
على الخطأ وفيه نظر فان التنجيث اذا لم يكن موصلة الى الحق بالنسبة الى كل واحد لم يكن بالنسبة الى المجموع
اذا لم يجدد دليل باعتبار الاجماع ويجوز ان يوفقهم الله تع للصواب لا يكفي في كونه حجة لا
في الواحد فانه يجوز ان يوفقه الله للصواب الثالث الصحابة ليسوا اكمل من النبي صه وكان لا يقول
الا عن وحي فالامة اولى ان لا يحكم في دين الله تع الا بدليل اعترض بالفرق لان الدليل اذا دل على امتناع
الخطأ من الرسول فيما يقول وكذا الامة فلو قال الرسول صه قولا وحكم من غير دليل لكان حقا لاستحالة
الخطأ عليه غير انه يمتنع منه الحكم والقول من غير دليل لقوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى واما الامة فقد دل الدليل على استحالة الخطأ عليهم فيما اجمعوا عليه ولم يدل على انهم لا يحكمون الا
عن دليل فافترقا وفيه نظر لان القول من غير دليل خطأ في نفس الامر فلا يجوز صدوره عن النبي بل لما دل
الدليل على عصمته دل على ان قوله عن دليل الرابع لو جاز ان يحكموا من غير مستند لجاز لكل واحد فانهم
انما يجمعون على الحكم بان يقول كل واحد منهم به ولو جاز ذلك للآحاد لم يكن للجميع مزية في ذلك على الآحاد
واعترض بالمزية من حيث ان اجماعهم يكون حجة بخلاف قول كل واحد بان جواز ذلك للآحاد مشروط
بتمام قول الباقي اليه لا له جائز من غيرهم ولا كذلك قول الجميع فانه جائز على الاطلاق وفيه نظر لان
المستدل نفى المزية في هذا الحكم لا في كونه حجة وتجويز ذلك لكل واحد بشرط انضمام قول الآخر انه
مستلزم للدور بان ضم قول الآخر انما يجوز لو جاز للآخر ذلك القول وانما يجوز للآخر لو قال هذا
وانما يقول هذا لو جاز له وهو مشروط بقول الخامس اذا لم يستند الى دليل لا يعلم انتسابها الى وضع
الشارع انه لا يعرف ذلك عن دليل شرعي وهو حكم وهو الشارع انه انه لا يعلم كونها مصيبة لحكم الشرع
فهو نفس النزاع السادس لو جاز انعقاد الاجماع من غير دليل لم يكن لاشتراط الاجتهاد في قول المجمعين
معنى وهو صحيح للاجماع على اشتراط الاجتهاد واعترض بان الاجتهاد مشروط لا في حالة الاجماع
عنه فهو المتنازع احتج المخالف بوجهين احدهما لو لم ينعقد الاجماع من غير دليل لكان الدليل هو
الحجة فتنتفي فائدة الاجماع الثاني الاجماع لا عن مستند واقع كاجماعهم على منع المراضاة واجرة
الحمام والجواب عن الاول انه يقتضي ان لا يصدر الاجماع عن مستند انتم لا تقولون به ولا
فائدته الكشف من وجود دليل في المسئلة من غير حاجة الى معرفته والبحث عن كيفية دلالته على المطلوب
لان فائدته تحريم المخالفة وتقديمه على غيره من الادلة ولا ينتقض بقول الرسول صه فانه حجة اجماعا
مع انه لا يقول الا عن دليل وهو ما يوحى اليه وعن الثاني منع الاجماع في تلك الصور من غير
دليل فجاز ولم ينقل استغناء بالاجماع في انه لا يقع الاجماع الا عن دليل القائلون باشتراط
المستند في الاجماع اختلفوا فقال الامامية وداود وابن جرير الطبري الى انه لا يصح الاجماع
الا عن دليل ولا يصح عن امارة كقياس واجتهاد وجوزه الاكثر لكن اختلفوا في الوقوع نفيا واثباتا

والمثبتون

والمثبتون اختلفوا فقال بعضهم انه يكون حجة يحرم مخالفته وهم الاكثر منهم وقال آخرون
لا يحرم مخالفته وقال قوم الامارة وان كانت جلية جاز والا فلا لنا وجوه الاول قول المعصوم
شرط في الاجماع وهو لا يقول الا عن دليل قطعي الثاني يمتنع اتفاق الخلق على كثرتهم وتباعد
الامكنة والبقاع في لحظة واحدة على القول بالامارة مع اختلاف دواعيهم وخفاء الامارات واحتلافهم
في الذكاء والبلادة كما يمتنع اتفاقهم في ساعة واحدة على مأكول واحد والتكلم بلفظ واحد بخلاف
اتفاقهم على القول بالدليل والشبهة بقوة الدلالة وجلائها والنص بان الشبهة مجراها عند من صار اليها مجرى
اجتماع الخلق الكثير في الاعياد لتوفر الدواعي اليه الثالث لا يخلو زمان من الازمنة ووقت
من الاوقات من مجتهدين يمنعون من العمل بالقياس والرأي فلا يوافقون في الحكم به فلا ينعقد الاجماع
فانه لا يتصور الاجماع عن قياس واصل القياس مختلف فيه الرابع لو جاز ذلك تنافت الاحكام لان
الحكم الصادر عن الاجتهاد لا يجتمع النقيضان الخامس الاجماع اصل من اصول الادلة وهو معصوم
عن الخطأ والقياس فرع وعرضة للقياس محل للخطأ ويمتنع استناد الاصل المعصوم عن الخطأ الى
الفرع الجائز عليه الغلط وكيف يجوز اجماع الامة على ما يجوز فيه الخطأ وهو الاجتهاد اعترض
على الثاني بالنقض باتفاق الشافعية على قول الشافعي والحنفية على قول ابي حنيفة وليس بجيد
لانهم ليسوا كل الامة فجاز الخطأ عليهم بخلاف الجميع وعلى الثالث بان الخلاف في صحة القياس حادث
ولانه يجوز ان تشتبه الامارة بالدلالة فيثبت الحكم بالامارة على اعتقاد انه اثبته بالدلالة والا فقد
بالعموم وخبر الواحد فانه يجوز فيه صدور الاجماع عنهما مع وقوع الخلاف فيهما وليس بجيد لان انكار
القياس قد وقع من اكابر الصحابة على ما يأتي والاشتباه المعلوم بالمظنون لا يصدر عن مجتهد ومن ينكر في
العموم وخبر الواحد يمنع الاجماع بهما وعلى الرابع ان تلك الاحكام المرتبة على الاجتهاد مشروطة بان
لا تصير المسئلة اجماعية فاذا صارت زال الشرط وزالت تلك الاحكام وليس بجيد لان كل واحد منهم
لما قال بالحكم قال بجواز مخالفته فلما صار الحكم مجمعا عليه باعتبار موافقة كل واحد منهم له فكذا صار
جواز المخالفة مجمعا عليه احتج المخالف بالوقوع فان عمر شاور الصحابة في حد الشرب فقال علي عم انه اذا
سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون وقال عبد الرحمن بن عوف هذا حد واقل الحد ثمانون
لا يقال لعلهم اجمعوا على ان الحد ثمانون لنص واستغنوا بالاجماع عن نقله لانا نقول انه جائز
لو لم ينص على مصيرهم الى الاجتهاد ولان ابا بكر اثبتوا امامته بالقياس على تقديمه في الصلوة ثم
اجمعوا عليها والجواب ان عليا عم بين علة الحكم وحكمته المقتضية لثبوته لا انه قياس كيف وانكاره
للقياس معلوم بالضرورة من مذهبه ومذهب اولاده والقائلين بمقالته وامامة ابي بكر لو كانت
بالقياس لم تتم لان منا انكر القياس ولانه يمتنع قياس الاعظم على الادنى ويمتنع الاجماع
في الاجماع الموافق للخبر اذا اجمعت الامة على حكم ووجد في الاخبار ما يدل عليه قال ابو
عبد الله البصري انه يدل على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر وقال ابو الحسين البصري ان كان
الخبر متواترا وكان نصا لا يحتاج الى بحث وتامل فالاجماع مستند اليه اذ لا يجوز مع تواتره
ان لا يتفقوا عليه مع طلبهم لما يدل على الحكم ولا يجوز مع ظهوره ان لا يدعوهم الى الحكم سواء ظهر

فيهم خبر قبله اولا وان احتاج الى البحث والاستدلال لم يجب استنادهم اليه لامكان استنادهم
الى متواتر هو اجلى واكتفى بالاجماع عن نقله واستدل به بعضهم واستدل الباقي بخبر واحد او قياس
وان كان احادا فان لم ينقل الينا ظهوره عنهم جاز استناده اليه وقد كان ظاهرا عندهم ولم ينقل ظهوره
الى غيرهم او بعضهم لاجله وبعضهم لغيره وان كان قد ظهر فان روي احادا جوزنا صدق الراوي وان
يكون اجماعهم لاجله وجوزنا كذبه فلا نعلم ان اجماعهم لاجله ولكن صدقه مظنون وان نقل ظهوره
بالتواتر جاز ان يجمعوا لاجله ونقطع على ذلك بان يقولوا اجمعنا لاجله او كنا متوقفين عن الحكم بحكمه
او كان بعضهم حكم بخلافه فلما سمعوه قالوا به وجاز ان يجمعوا عليه لغيره والاصل فيه ان اجتماع الدلائل
الكثيرة على مدلول واحد جائز اذا ثبت هذا فلو اجمعوا على مقتضى الخبر الواحد على صدق الخبر بجواز
ان تكون مصلحة الحكم بما ظن صدقه من الاخبار سواء كانت صادقة او كاذبة ولا يلزم من كذب الخبر
كذب الحكم في الجميع وفيه مباحث الاول في انه لا يعتبر في الاجماع اتفاق الامة الى يوم
القيمة اعلم ان الخطا جائز على هذه الامة عند المعصوم كغيرها من الامم فعند الجمهور الادلة السمعية
منعت منه في حق هذه الامة وعند الامامية انه يجب في كل زمان وجود معصوم يكون قوله حقا
والادلة السمعية وردت بلفظي المؤمنين والامة ولفظ المؤمنين للاستغراق لانه جمع محلى باللام الجنسية
واما الامة فانه يتناول جميع الامة فيجب عندهم في الاجماع اعتبار قول كل المؤمنين وما يخرج بالدليل
وان اكتفى بالبعض لم يحكم باثباته بهذه الادلة بل بما دلت عليه اخرى وهذه الادلة بل ما دلت عليه اخرى
وهذه الادلة كما لا تدل عليه كذلك لا تمنع منه ولا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء مدلول وقد
سبق اكثر الادلة واحتج الاخرون على الجامع بقول العدد الكثير لانهم اجمعوا على القطع بتخطية المخالف والعادة
تحيل اجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على القطع في الشرع من غير قاطع موجب تقدير النص فيه
بخلاف اجماع اليهود والفلاسفة لا يقال انه اثبات للاجماع بالاجماع او اثبات الاجماع بالنص وهو
يتوقف عليه لانا نقول الذي يثبت به كون الاجماع المطلق حجة انما هو ثبوت النص الدال عليه وثبوت
ذلك النص مستفاد من وجود صورة من صور الاجماع مطلقا وهو الاجماع الثاني وانما كان هذا الاجماع
مفيدا لوجود النص للعادة على ما قلناه ووجود تلك الصور اعني الاجماع الثاني ودلالتها على ثبوت
ذلك النص لا يتوقفان على كون الاجماع مطلقا حجة فلا دور اما علم توقف وجود تلك الصورة عليه
فلان وجدانها تستفاد من التواتر لا من كون الاجماع حجة واما علم توقف دلالتها فلان دلالتها
مستفادة من العادة وهو مبني على اشتراط علم التواتر وسياتي اذا تقرر هذا فنقول لا يشترط في
اتفاق امة الرسول الى يوم القيمة لان الدليل على الاجماع دليل على الاستدلال به وذلك الاستدلال
لا يصح به بعد علم القيمة اجماعا لانقطاع التكليف ولا قبله لجواز حصول اخرين
في عدم اعتبار قول الكافر ولا خلاف في انه لا اعتبار من هو خارج عن الملة ولا بمخالفته لان
الادلة السمعية الدالة على كون الاجماع حجة وردت بلفظ المؤمنين وبلفظ الامة وكلاهما لا يندرج
الكافر فيهما لانه ليس من المؤمنين والمفهوم من لفظ الامة في عرف شرعنا الذين قبلوا دين الرسول
ولان الكافر لا يقبل قوله فلا يعتبر في اثبات الحجة الشرعية ولا في ابطالها اذا عرفت هذا فاسباب
الكفر

الكفر ثلث الاول اعتقاد ما هو كفر كانكار الصانع تع وصفاته والنبوة الثاني اعتقاد
ما يمنع اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته وتصديق الرسول ويلزم به امثال ذلك
من حيث التناقض الثالث ما يمنع لتي فعل ما ورد التوقيف بانه لا يصدر الا من كافر كعبادة
الاوثان والسجود للصنم وجحود الرسول من القران وتكذيب بعض الرسل وانكار بعض الملة ككه
واستحلال ما عرف بالتواتر تحريمه وهذا البحث ظاهر عند الامامية اذا المعتبر في الاجماع عندهم
انما هو قول المعصوم في قول الكافر ذهب الاكثر الى انه لا اعتبار بقول العامي في
قول الكافر الاجماع وقال القاضي ابو بكر لا ينعقد الاجماع مع خلافه لنا وجوه الاول قول
العامي لا عن دليل ولا امارة تحول في الدين فيكون خطأ فلو كان قول العالم المخالف له خطأ للزم اجتماع
الكل على الخطا وان تعددت الجهة الثاني العصمة عن الخطا لا تتصور الا في حق من هو يتصور في حقه
الاصابة والعامي لا يتصور في حقه ذلك لان القول في الدين بغير دليل غير صواب قطعا الثالث
اجمع الصحابة الخاصة والعامة على انه لا عبرة بقول العوام الرابع العامي ليس من اهل الاجتهاد
فلا عبرة بقوله كالصبي والمجنون لان الامة انما كان قولها حجة اذا استند الى الاستدلال السادس يلزمه
تقليد العلماء بالاجماع فلا يكون مخالفته معتبرة فيما يجب عليه التقليد فيه للتابع قول العامي في الدين
من غير دليل خطأ مقطوع به والمقطوع بخطائه لا تاثير لموافقته ولا لمخالفته الثامن الامة انما عصمت عن
الخطا في الاستدلال لانه لا يمكن اثبات الاحكام الشرعية من غير دليل خطأ والعامي ليس من اهل الاستدلال
فلا يتصور ثبوت العصمة في حقه وفي الاول نظر لان تخطئة العالم في الحكم مغايرة لتخطئة العامي في القول بغير
دليل فلا يستلزم تخطئة كل واحد لا فيما اتفقوا عليه فيكون بمنزلة الثالث اذا لم يرفع
اجماعا وانما هو محال عند الامامية واعترض على الثاني باحتمال ان يكون العامي لا يتصور منه الاصابة
ولو انفرد بالحكم فالمانع من تصويبه مع الجماعة بتقدير موافقته لهم في اقوالهم ولا شك في ان العامي
مصيب في موافقة العلماء وعلى هذا جاز ان يكون موافقته شرطا في جعل الاجماع حجة وفيه نظر
لان قول العلماء ان كان حقا لم يعتبر موافقة العامي فيه فانا سلمنا جعلها شرطا في كونه حجة بل شرط
كونه حجة كونه حقا وان كان خطأ لم يصر بموافقة العامي حقا فلا يكون شرطا في كونه حجة وعلى الثاني
بمنع اجماع الصحابة عليه وعلى الثالث وان كان لا بد في الاجماع من الاستدلال لكن من اهل الاستدلال
او مطلقا وعلى هذا امكن ان يكون موافقة العامة للعلماء المستدلين شرطا في جعل الاجماع حجة وان لم
يكن العامي مستدلا ولا يلزم من عدم اشتراط موافقة الصبيان والمجانين عدم اشتراط موافقة
العامة لما بينهما من التفاوت في قرب الفهم في حق العامة الموجب للتكليف وبعده في حق الصبيان والمجانين
والمانع من التكليف وفيه نظر لان الاجماع اذا توقف على الدليل وجب الرجوع اليه سواء ضم اليه قول
العام او لا فان انضمام قول العامي اتفاقي كطلوع الشمس معه فكما لا يجوز جعل طلوع الشمس شرطا فكذا انضمام
قول العامي وعلى الخامس لانه وان كان يجب على الرجوع الى قول العلماء فليس في ذلك ما يدل على
ان اقوال العلماء دونه حجة قاطعة على غيرهم من المجتهدين من بعدهم لجواز ان يكون الاحتجاج
باقوالهم على من بعدهم مشروطا بموافقة العامة لهم وان لم يكن ذلك مشروطا في وجوب اتباع العامة

لهم فيما يفتون به وفيه نظر لان قول العامي ليس بحجة لا بانفراده ولا مع انضمامه والعبرة في قول العلماء خاصة فلا يجوز ان يكون شرطا في اصله وعلى الثالث ان قول العامي في الدين من غير دليل وان كان خطأ لكن لا يمنع من كون موافقته للعلماء في اقوالهم شرطا في الاحتجاج بها على غيرهم وفيه نظر وان ما يعلم كونه خطأ لا يجوز جعله شرطا في الحجة وعلى الرابع ان العامي وان لم يكن من اهل الاستدلال فلا يمتنع ان يكون موافقته من غير استدلال شرطا في كون الاجماع حجة ولقد تقدم الكلام عليه احتج المخالف بان ادلة الاجماع تقتضي وجوب متابعة الكل الذي من جملته العامي ولا يمتنع ان تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة فلا تكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض لا والعامة للكل لا يجب كونه تابعا للبعض والجواب ايجاب متابعة الكل لا يقتضي ان لا يجب متابعة غيرهم وكون العامي في العلم كخروجه كالصبي والمجنون وادلة الاجماع المقتضية لوجوب الاتباع تقتضي وجوب متابعة العلماء فوجب القول به

في اشتراط اجماع اهل كل فن باهله

ذهب المحققون من الجمهور الى ان المعتبر بالاجماع في كل فن باهل الاجتهاد من ذلك الفن وان لم يكونوا مجتهدين في غيرها فمسائل الكلام يعتبر في اجماعها اتفاق اجماع المجتهدين في علم الكلام ومسائل الفقه يعتبر في اجماعها اتفاق المجتهدين في علم الفقه ولا عبرة بالمتكلم في الفقه ولا بالعكس بل كل مجتهد في نوع الفنون يشترط اجماعه في ذلك الفن والعالم بمسائل الفرائض لا النحو ولا عبرة بالفقيه الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن متمكنا من الاجتهاد لان كل هؤلاء كالعوام فيما لا يتمكنون من الاجتهاد فلا عبرة بقولهم اما الاصولي المتمكن من الاجتهاد اذا لم يكن حافظا للاحكام فان خلافه يعتبر عند المحققين لتمكنه من الاجتهاد الذي هو الطريق الى التعيين بين الحق والباطل خلافا لقوم

في عدم اشتراط عدم التواتر

اختلف الناس في ذلك فمن اخذ الاجماع من دليل العقل و استحالة الخطأ بحكم العادة كالجويني فيلزمه الاشتراط ومن اخذه من السمع اختلفوا فمنهم من شرط ومنهم من لم يشترط وهو الاشهر لنا تناول الادلة للمؤمنين والامة وان قالوا انهم معصومون وان بلغوا والعياذ بالله الى الواحد احتج المخالف بوجهين الاول اذا نقص عددهم لم يعلم ايمانهم بقولهم فضلا عن غيره الثاني لو نقص عدد المسلمين والعياذ بالله عن عدد التواتر ادى الى انقطاع التكليف فان التكليف يدوم بدوام الحجة ومعلوم بخبر التواتر عن اعلام النبوة على دوام التكليف الى يوم القيمة والجواب قد يعلم ايمان الواحد بالقرائن او الحلف علم ضروري فينا على اقذاب في الكثير على ما تقدم وعن الثاني ان قلنا ان اهل الاجماع هم اهل الحل والعقد فلا يلزم من نقصان عددهم عن عدد التواتر انقطاع الحجة في التكليف في امكان حصول المعرفة بذلك من اخبار المجتهدين والعامة جميعا فانه ليس من شرط التواتر ان يكون ناقله مجتهدا وان قلنا ان العوام داخلة في الاجماع ومع ذلك عدد الجميع دون عدد التواتر فلا يلزم ايضا انقطاع ذلك لامكان ان يديمهم الله تعالى ذلك لاخبار المسلمين والكفار عنهم وان لم يعترفوا بالنبوة لكن يخبرون بظهوره ووجود معجزاته وان لم يعترفوا بكونه معجزا وبخبر العدد القليل المحفوف بالقرائن المسلية للعلم ولقوله ع لا تزال طائفة من امتي تقوم بالحق حتى يأتي امر الله بالواحد فقد اختلف فيه فقال بعضهم ان قوله حجة مستمر لانه اذا لم يوجد سواه صدق عليه اسم الامة لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة ومنهم من منع لان الاجماع مشعر بالاجتماع

وانما

وانما يكون بين اثنين فصاعدا

في عدم اشتراط كون المجمعين من الصحابة

ذهب المحققون الى ان الاجماع لا يختص بالصحابة بل لو وقع في كل عصر لكان حجة وخالف داود ومتابعوه من الظاهرية قالوا اجماع التابعين من بعدهم ليس بحجة وانما الحجة اجماع الصحابة خاصة لنا ادلة الاجماع وهي الكتاب والسنة والمعقول تتناول اهل كل عصر لان قولهم سبيل المؤمنين فيجب اتباعه ولانهم امة محمد صم فيدخل تحت قوله لا تجتمع امتي على الخطأ كنتم خير امة ولان العادة تحيل اجماع الخلق العظيم على الكذب ولان المعصوم موجود في كل عصر احتج بامور الاول ادلة الاجماع انما تتناول الصحابة لان قوله تعالى جعلناكم كنتم خطاب مواجهة فلا يتناول الا الحاضرين وكذا قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين لان من سيوجد بعد لا يصدق عليه في الحال انه مؤمن فلا تتناوله الاية الا من كان مؤمنا حال نزولها فلا يجوز القطع بان اجماع غيرهم حجة لعدم الدليل الثاني اجماع التابعين ان كان بقياس فهو باطل لانه ليس حجة عند الكل فلا يكون طريقا الى صدور الاجماع من الكل وان كان من نص وهو انما وصل اليه من الصحابة فكان اجماع الصحابة على ذلك الحكم لاجل ذلك النص اولى فلما لم يوجد علم عدمه الثالث يشترط في الاجماع اتفاق كل اهل عصر وذلك لا يحصل الا مع المشاهدة والعلم بقول كل واحد وموافقته للباقين وهو ممتنع لانتشارهم في الارض وانما يتم في زمن الصحابة لانحصارهم وقلتهم الرابع اجمع الصحابة على تسويغ الاجتهاد في كل ما لم يجمع عليه فالمسئلة لم تجمع الصحابة عليها محل الاجتهاد باجماع الصحابة فلو اجمع التابعون فيها على حكم خرجت عن محلية الاجتهاد فيتصادم الاجماعان الخامس اذا اختلفت الصحابة على قولين ثم اجمعت التابعون على احدهما لم يصر القول الثاني مهجورا على ما تقدم في المسائل السابقة ونحن نقول المسئلة التي اجمع التابعون عليها جاز ان يكون لبعض الصحابة فيها قول بخلاف قول التابعين ولم ينقل الينا فلا يثبت الاجماع لا يقال فتح هذا الباب يقتضي بقاء شيء من النصوص لاحتمال تطرق النسخ والتخصيص ولم ينقل لانا نقول الفرق ان اجماع التابعين مشروط بعدم قول بعض الصحابة يخالف قولهم فالشك فيه شك في شرط الاجماع فيكون شكا في الاجماع والاصل بقائه على العدم اما النص فظاهر اللفظ يقتضي العموم والشك وقع في طريان المزيل والاصل عدم طريانه فافترقا السادس الادلة تتناول اتباع كل المؤمنين وكل الامة وليس التابعون كل الامة فان الصحابة لم يخرجوا بموتهم عن الامة وكذلك لو خالف واحد من الصحابة فيما اجمع عليه التابعون لا يكون قول جميع الامة ولا يحرم الاخذ بقول الصحابة فاذا كان خلاف بعض الصحابة يمنع اجماع التابعين فعدم وفاقهم ايضا يمنعه لانهم بالموت لم يخرجوا من الامة لا يقال ينتقض بالصحابة لانا نقول يقتضي الدليل ذلك والانتظار التابعين ومن بعدهم الى يوم القيمة لكن اعتباره يرفع الانتفاع بالاجماع فثبت ان وصف الكلية لمن دخل للوجوب وهم الصحابة خاصة السابع الاصل عدم الرجوع الى قول احد سوى الصادق المعصوم لتطرق الخطأ والكذب الى من وراءهم لكن النبي صم اثنى على اصحابه بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وذم الاعصار المتأخرة بقوله صم صلى الله عليه وآله ثم يفشو الكذب وان الرجل يصبح مؤمنا ويمسي كافرا وان الواحد منهم يحلف على ما لا يعلم ويشهد قبل ان يستشهد وغير ذلك فوجب ان يعتبر بالاجماع على قول الصحابة الثامن لو كان في الامة من هو غائب لم ينعقد

الاجماع دونه وان لم يكن له في المسئلة قول يبقى ولا اثبات لكونه لو كان حاضرا لكان له فيها قول
فكذلك الميت من الصحابة قبل التابعين التاسع الصحابة اختصت بمشاهدة الرسول صلى الله عليه وآله والحضور عند
الوحي فلهم حق به على غيرهم والجواب عن الاول انهم انه يقتضي انه لو مات واحد من الحاضرين عند
نزول الآية خرج اجماع الباقين عن كونه حجة وذلك يفضي الى سقوط العمل بالاجماع وهم لا
يقولون ويقتضي ايضا ان لا يعتد بخلاف من اسلم بعد نزوله لخروجه عن المخاطبين وعن الثاني جاز
ان يصدر اجماع عن نص علمه بعض الصحابة ولم يعلم به الباقون لعدم حدوث الواقعة فلم يبحثوا او بعضهم
من ذلك البعض وبعضهم من قبيل او اجتهاد وعن الثالث بمنع عدم معرفة كل المجتهدين فانهم مشهورون
وان تباعدت اماكنهم سلمنا لكن التعذر بحصول الاجماع فيكون حجة ولا نزاع في التعذر وعن الرابع
بمنع الاجماع على تسويغ الاجتهاد سلمنا لكنه مشروط بعدم تجدد اجماع آخر وعن الخامس لانه متطرق
في الصحابة بمثله لاحتمال ان تكون الصحابي الذي مات قبل وفات النبي صلى الله عليه وآله فيه قول فلا يكون اجماع
الباقين حجة وفيه نظر لعدم اعتبار الاجماع واقوال الصحابة في زمن النبي صلى بل بعد وفاته وعن السادس
ان الماضي من الصحابة لا يعتبر بل مستقبل لا ننتظر والا لم ينعقد اجماع بعد ان استشهد حمزة وقد اعترفوا بصحة
اجماع الصحابة بعد رسول الله صلى وبعد موت من مات بعد النبي فيكون وصف الكلية حاصلا لكل الموجودين
في كل وقت ويمنع جواز المضي الى قول الصحابي الميت المخالف لقول التابعين وعن السابع ادلة الاجماع لا
تفرق بين اهل عصر وعصر ومدح الصحابة لا يقتضي ذم غيرهم وذم اعصار المتأخر يقتضي ظهور الفساد والكذب
لا على خلو كل عصر ممن يقوم الحجة بقوله وعن الثامن انه ينتقض بالصحابة فانه لو مات واحد منهم
انعقد اجماع الباقي ولو كان ثابتا لم ينعقد والاصل ان التاسع في الحال له اهلية القول والحكم والموافقة
والمخالفة بخلاف الميت وعن التاسع لا نسلم ان ذلك يوجب لهم مزية في كون قولهم حجة دون غيرهم

في الحكم الثابت بالاجماع وفيه مباحث الاول في ضابطة ما يثبت بالاجماع قد ثبت
ان الاجماع حجة على الاحكام الشرعية ويجوز ان يكون حجة والاحكام العقلية لعموم الادلة ولا يجوز ان
يكون حجة في كل الاعصار لاستلزامه الدور لان من الاحكام ما هو مقدمة في حقية الاجماع فلو اثبت
به دار والحاصل ان كل ما لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به امكن اثباته بالاجماع وكل ما لا
يتوقف لا يمكن ثبوته به فاثبات الصانع وكونه عالما قادرا بكل معلوم والنبوة لا تمكن بالاجماع لتوقف
كونه حجة عليها اذ كونه حجة انما عرف بالسمع المتوقف على هذه المطالب اما حدوث الاجسام فيمكن اثباته
به لامكان اثبات الصانع بحدوث الاعراض ثم تعرف صحة النبوة ثم يعرف كون الاجماع حجة ثم تعرف به
حدوث الاجسام ويصح اثبات الوحدانية بالاجماع لامكان العلم بصحة الاجماع قبل العلم بالوحدانية
اما الامامية فلما كان دليل الاجماع عندهم كون المعصوم داخلا فيه امكن اثبات هذه المطالب كلها بالاجماع

في الاجماع في الامور الدنيوية اذا اجمع اهل العصر على امر يتعلق بالدنيا كالاجماع على ما
يتفق عليه من الآراء في الحروب وتدبير الجيوش وترتيب امور الرعية كقولهم لا حرب في الموضع الفلاني
هل يكون حجة ويحرم مخالفته ام لا اختلف فيه قال قاضي القضاة عبارة منع المخالفة وهو مذهب السيد المرتضى
وطائفة اخرى وتارة سوغها وهو مذهب جماعة اخرى احتج الاولون بعمومات ادلة الاجماع وان الامة

معصومة

معصومة عن الخطأ فيجب اتباعهم في الذين اجمعوا عليه فيحمل على عمومه لعدم المخصص احتج الاخرون
لان حالهم ليس اعظم من حال النبي صلى ومعلوم انه عليه السلام لو راى رايا في الحرب لشاع مراجعته والجواب
المنع من مخالفة النبي صلى في ذلك وانما راجعوه ان ارادوا بها المخالفة منعناه وان ارادوا تاكيد المعرفة
فهو مسلم قال ابو الحسين الفرق ان النبي صلى يمتنع عليه الخطأ فيما دل المعجز عليه وهو امور الدين وذلك
لا يتعلق بامور الدنيا وليس كذلك الامة وهو بناء على عدم عصمته صلى وقد بينا انه معصوم في علم
الكلام

في الاجماع في الاديان السالفة اختلف الاصوليون في الاجماع في الاديان
السابقة هل كان حجة ام لا على قولين منهم من قال انه حجة وهو قول من اثبت الاجماع بالدليل
العقلي ويشترط في ذلك عدد التواتر والامامية ايضا قائلون به بوجوب المعصوم عندهم في كل وقت
واما من اثبت الاجماع بالادلة السمعية فانه في محل التوقف لعدم دليل عقلي وسمعي على كل واحد من
طرفي النقيض فيبقى الشك وبعضهم جزم بالمنع والا لم يبق مدح هذه الامة على سائر الامم السالفة مع
ان الله تعالى قد جعلهم شهداء عليهم

في انه لا يجوز تخطئة الامة في كل الاحكام المتعددة اذا
انقسمت الامة الى قسمين وقال كل قسم منهم بحكمين متخالفين متقابلين في مسئلتين متعددتين هل يجوز
تخطئة كل قسم في مسئلة والاخرى في اخرى كما لو قال نصف الامة بان القاتل لا يرث والعبد يرث وقال النصف
الآخر بان القاتل يرث والعبد لا يرث اختلفوا في ذلك فالاكثر عدم الجواز وهو قول الامامية
لان المعصوم داخل في احد القسمين وقوله صواب في الحكمين واستدل الآخرون بان خطأهم في المسئلتين
لا يخرجهم عن الاتفاق على الخطأ وهو منفي عنه احتج المجوزون بان الممتنع الخطأ على كل الامة والبعض
والمخطي في كل من المسئلتين بعض الامة

في امتناع الكفر على الامة هذا على مذهب الامامية
ظاهر لامتناع الارتداد على المعصوم واما غيرهم فقد اختلفوا فالاكثر على ان ذلك ايضا لانه تعالى
اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين وهو مشروط بوجودهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به وهو واجب
هذا اذا حملناه على الايمان اما اذا حملناه على التصديق باللسان كان الظاهر وتعبير الامة انه دالة على ان
المصدقين في الظاهر لا يجوز اجتماعهم على الخطأ وهو يؤمن من اجتماعهم على الكفر وفيه نظر لان
وجوب الاتباع ليس مطلقا بل مشروطا بوجود المتبوع اذ هو المفهوم من الاتباع ولا يلزم وجوب شرط
الوجوب بل شرط وقوع الواجب احتج الآخرون بانه جائز على كل واحد فكان جائزا على الجميع ورد لولا
تناولهم ح لانهم خرجوا بذلك عن كونهم امة محمد صلى وعن كونهم مؤمنين فيبطل الاستدلال بقوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على خطأ وبقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وبقوله كنتم خير امة وهذا لا يتصور عند
الامامية كما بينا

في جواز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلف به اختلف الناس
في ذلك فالاكثر جوازه لان عدم العلم بذلك الشيء اذا كان صوابا لم يلزم من اجتماعهم عليه محذورا
احتجوا بانه لو اجتمعوا على عدم العلم بذلك لكان عدم العلم به سبيلا لهم وكان يجب اتباعهم فيه حتى يحرم
تحصيل العلم به ومن هذا الباب امكان وجود خبر ودليل ولا معارض له ويشترك الامة في عدم العلم
به والخلاف ما تقدم والوجه جوازه ان كان عدم علمهم موافقا لمقتضاه لعدم تكليفهم بمعرفة ما لم يتعلق تكليفهم
ولم يظهر لهم ومع قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين لا يتناول ذلك لان المفهوم من السبيل الفعل المقصود

وعدم العلم ليس مقصودًا فلا يكون سبيله فيجوز اتفاقهم فيه وان كان يخالفهم في طلبه لنفيه والشرع لا يحث على الجهل بادلته الشرعيه اما لو عملوا على خلافه فانه محال لما فيه من اجماع الامة على الخطأ

في الاخذ بالاقل ليس للاجماع اختلف الناس في دية الذمي فقال قوم ان ديته مثل المسلم وقال الحنفيون انها ثلثه وعند المالكية ثمان مائة درهم وقال الشافعي بالثلث وهو الاقل عند الجمهور يجمع عليه عندهم فقيل انه تمسك فيه بالاجماع اذ القول بالكل والنصف يشتملان على الثلث وليس بصحيح لان حصر في الثلث مشتمل على حكمين وجوب الثلث ونفي الزياده والاول وان كان مجمعًا عليه فالثالث ليس كذلك بل مستفادا اما من دليل او من اصالة براءة الذمه وليس ذلك بالاجماع

في حكم الاجماع وفيه مباحث الاول في حكم جاحده اختلف الناس في جاحد الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء انه كافر مطلقا وصغر اخرون لان اصل ادلة الاجماع لا يفيد العلم ففي الفراغ عليه اولا ان لا يكون كذلك فغايته الظن وجاحد المظنون ليس بكافر اجماعًا سلمنا كونه معلومًا لكن العلم به غير داخل في ماهية الاسلام والا لوجب على ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرف كون الاجماع حجه ولما لم يفعل ذلك ولم يصرح بعينه المسئله طول عمره علمنا عدم دخوله في الاسلام واذا لم يكن العلم باصل الاجماع معتبرًا في الاسلام فكذا تفاريعه وقيل ان كان حكم الاجماع داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرساله كان جاحده كافرا والا فلا

في امتناع تجدد اجماع مخالف لسابقه ذهب الاكثرون الى امتناع انعقاد الاجماع بعد اجماع سابق يخالفه وجوزه ابو عبد الله البصري لنا ان احدهما يكون خطأ فلا يجتمع الامة عليه احتج بامكان الاجماع الامة على قول بشرط عدم طريان اجماع اخر لكن اهل الاجماع لما اتفقوا على ان جميع ما اجمعوا عليه يجب دوام العمل به لم يقع هذا الجائز وهذا لا يتاتى على مذهبنا لوجود المعصوم فيها وافق له غير متناقضه ونحن الذين نقوي مذهب البصري وهو خطأ لان يجوز نقيضه نظرا الى الاجماع بوجوب الدوام فلا يستقر الاجماع البته ولا يمكن الاستدلال به

في الاجماع اذا عارضه قول الرسول صلعم اعلم انه يمتنع تناقض الادله وكل من الاجماع وقول الرسول دليل قطعي فان علم ان قصد الرسول عم بكلامه ظاهره في كذا وكذا اهل الاجماع وتنافيا امتنع ذلك وان علم ان احدهما اراد الظاهر وجهلنا الاخر قدم علم ظاهريته وتاولنا الاخر لانه اولى من حذفه وان لم يعلم ان واحد منهما اراد ظاهره فان كان احدهما اخص خصصنا به الاخر جمعا بين الدليلين والا لتعارضا لانا نقطع ان النبي والامة ارادا احدهما بالكلام غير ظاهره لكنا جهلنا تعيينه فنتسا قطا ووجب الرجوع الى غيره

الفصل الاول في الخبر وفيه فصول في ماهيته

وفيه مباحث الاول في لفظ الخبر لفظة الخبر تطلق على القول المخصوص وعلى غيره من الاشارات والدلائل كقوله تخبرني العينان ما القلب كاتم وقوله وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر ان المانويه تكذب وقول المعري نبي من الغربان ليس على شرع يخبرنا ان الشعوب الى صدع وهو حقيقة في القول المخصوص اجماعًا ومجاز في غيره لتبادر الاول الى الذهن دون الثاني في قولنا اخبر فلان بكذا او فلان مخبر والغالب انما هو استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه وهو عند بعض الاشاعره مشترك بين

القول المخصوص

القول المخصوص والمعنى القائم بالنفس وعند اخرين انه مجاز في الثاني حقيقة في الاول لتبادره الى الفهم دون الثاني واما عند المعتزله فانه حقيقة في القول وليس مستعملا في الثاني لا حقيقة ولا مجازا لعدم الثاني عندهم والبحث في ذلك موكول الى علم الكلام

في انه هل يحد ام لا اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى انه لا يحد لانه ضروري وقال اخرون انه يحد وانه معلوم بالكتاب احتج الاولون بوجهين احدهما كل عاقل يعلم بالضرورة معنى قولنا انا موجود وانا ليست بمعدوم وان الشيء الواحد لا يوصف بالوجود والعدم ومطلق الخبر جزء من هذا الجزء الخاص والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفا على الاكتساب كان تصور الخبر الخاص موقوفا عليه ولم يكن ضرورة ماهف الثاني كل عاقل يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر وغيره من الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقايق متصوره بالبديهة لم يكن الامر كذلك لا يقال الخبر نوع من الالفاظ وانواع الالفاظ ليست بديهة التصور فكيف يكون تصور ماهية الخبر بديهيا لانا نقول حكم الذهن بين امرين بان احدهما الاخر اوليس الاخر ما وليس كذلك معقول واحد لا يختلف باختلاف الزمان والمكان ويدركه كل احد من نفسه ويفرق بينه وبين الاحوال النفسانية كالالم واللذه والطلب واذا ثبت هذا فالمراد من الخبر ان كان هو الحكم الذهني فلا شك في ان تصوره في الجملة بديهي وان كان المراد منه اللفظ الدال على هذه الهيئة الماهيه فالاشكال ساقط ايضا لان مطلق اللفظ الدال على البديهي التصور يكون تصوره بديهيا وفي الاول نظر من وجوه الاول نمنع كون المطلق جزء من الخبر الخاص لانه اما مطابق في نفي الامر اولا وايهما كان لم يصدق على الاخر والا لانقسام اليهما باعتبار الجزئيات لا الماهيه فهو عارض الثاني نمنع توقف العلم بالكل على العلم بالجزء لجواز العلم باعتبار ما الثالث نمنع استلزام بداهة الكل بداهة الجزء لصدق الاول باعتبار ما وفي الثاني نظر فان الحكم بالتميز بين امرين لا يستدعي بداهتهما فانا نميز بين وجود الجن والملك وعدمهما ونميز بين النفس وعدمها وهو كسبي واعترض بان الاستدلال على انه ضروري دليل على ان العلم به غير ضروري لان الضروري هو الذي لا يفتقر العلم به الى نظر ودليل يوصل اليه وما يفتقر الى ذلك فهو نظري لا ضروري لا يقال ما ذكرناه تنبيه لا دليل ومن الضروريات ما يفتقر الى تنبيه لانا نقول لو قيل ذلك لامكن دعوة الضروري في كل علم نظري لان الدليل فيه بطريق التنبيه سلمنا لكن الخبر المطلق ليس جزء من الخبر الخاص لانه اعم منه فلو كان جزء لانحصر الاعم في الاخص والتفرقة بين الخبر والامر انما تصح بعد العلم بهما ثم نعلم التفرقة بين ما يجده الانسان في نفسه من طلب الفعل والنسبة بين امرين على وجه خاص وليس هو العلم بحقيقة الامر والخبر فان عنيت بالامر والخبر هذا المعلوم الخاص كان عودا الى التحديد ثم انه يقتضي استغناء الامر عن التحديد كاستغناء الخبر وهذا المستدل عرف الامر وهذا كله ليس بجيد لان الاستدلال على انه ضروري ليس استدلالا على الضروري بل على وصف له هو كونه ضروريا وهو مغاير له وكون الشيء ضروريا جاز ان يكون كسبيا وكون العام ليس جزء من الخاص لعدم انحصاره فيه غلط فان الجزء قد يكون اعم وتفسير اللفظ ليس بتحديد وقال اخرون انه يحد لان العلم به لا يجري مجرى العلم بالبديهيات وباقي الضروريات والحق الاول والضرورة قاضيه به

في حده اختلف القائلون بان الخبر محدود في حده فقال الجبائيان وابو عبد البصري والقاضي عبد الجبار وغيرهم من المعتزله الخبر هو الكلام

الذي يدخله الصدق والكذب واورد عليه اشكالات احدها الصدق والكذب نوعان من
الخبر والجنس جزء من النوع ولا يمكن معرفة النوع الا به فتعريفه بالنوع دور الى الصدق
والكذب من الاعراض الذاتية لمطلق الخبر ولا يمكن معرفة النوع الا به فتعريفه به دور الثاني
الصدق والكذب من الاعراض الذاتية لمطلق الخبر ولا يمكن معرفة العرض الذاتي الا بذكر موضوعه
فيدور الثالث ان عطف بين الصدق والكذب ولزم الشك في الحد وهو محذور بعينه وان عطف
بالواو انتفى الحدود اذ الصدق والكذب متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد الرابع خبر الله وخبر
رسوله صدق قطعا ولا يمكن دخول الكذب فيه الخامس قول القائل محمد ومسيلمة صادقان خبر
وليس صادقا ولا كاذبا السادس لو قال كل كلامي في هذه الساعة كاذب ولم يوجد منه سوى هذا
الكلام لم يكن صادقا فيه والا لكان كاذبا فيه فيجتمع النقيضان ولم يكن كاذبا والا لكان بعض افراد
صادقا وليس الا هذا الفرد وكذا ذلك ان نقول لو كانت جميع اخباراته كاذبة وقال كل كلامي كذب
لم يكن كذب كاذبا والا لكان بعض افراده صادقا والغرض خلافه ولا صادقا لانه من جملة اخباراته
والجواب من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاجمال فان التعريف قد يكون للماهية وقد يكون للاسم
وتعريف الخبر بالمعنى الثاني وهو انما يتم لو قلنا انه ضروري واما التفصيل فالجواب عن الاول ان النوع يتوقف
معرفته على معرفة الجنس اذا كانت معرفة تامة اما الناقصة فلا وعن الثاني ان الموضوع خارج عن
ماهية العرض الذاتي فيكون التعريف به رسما لا حدا والرسوم لا تنحصر في شيء بعينه واجاب قاضي
القضاة بان الخبر معلوم لنا وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر بل تمييزه عن غيره من اساليب الكلام فاذا
عرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا دور واعترض بانه اذا كان تمييز الخبر عن غيره انما يكون بالنظر الى الصدق
والكذب فتمييز الصدق والكذب بالخبر دور بل لو قيل ان الصدق والكذب اذا كان داخلا في حد الخبر وتمييزا
له فلا نسلم ان الصدق والكذب مفتقر في معرفته الى الخبر بل الصدق والكذب معلوم بالضرورة لكان اولى
وفيه نظر لان تمييز الخبر بالصدق والكذب وتعريف حقيقة الصدق والكذب بالخبر لا يقتضي الدور
واحتياج الخبر الى المعرف يستلزم احتياج الصدق والكذب اللذين هما نوع فيه اليه وعن الثالث ان
المراد قبوله لاحدهما فلا شك وعن الرابع ليس المراد من دخول الكذب فيه الدخول فعلا بل القبول
وهو ثابت في كل خبر باعتبار العقبة الحكمية لا من حيث صدوره عن صادق وغيره فخبر الله تعالى من حيث
انه خبر لا بالنظر الى المخبر محتمل للامرين وهو لا ينافي امتناع دخول الكذب فيه بالنظر الى المخبر لا خلاف فاعتبار
وكون خبر الله صدق فقد قبل احدهما وعن الخامس قال ابو علي الجبائي انه صادق لانه يفيد صدق احدهما
حال صدق الآخر وليس بجيد لان التثنية لا يستلزم المصاحبة نعم هو كاذب باعتبار انه اضاف الصدق
اليهما وهو كاذب وقال ابو هاشم انه كخبرين احدهما اضافة الصدق الى الرسول والآخر اضافته الى
مسيلمة والخبران لا يوصفان بالصدق ولا الكذب فكذا هاهنا وانما يوصف بالصدق والكذب الخبر
الواحد من حيث هو خبر وليس بجيد بل هما خبران بالحقيقة وكل واحد منهما يوصف بالصدق
والكذب لكن احدهما صدق قطعا والآخر كذب قطعا وقال القاضي عبد الجبار المراد من قولنا
ما دخله الصدق والكذب ان اللغة لا تحرم ان يقال للمتكلم قد صدقت او كذبت واعترض بان
حاصله

حاصله يرجع الى التصديق والتكذيب وهو غير الصدق والكذب في نفس الخبر فان اهل اللغة انما
يسوغون ذلك فيما كان كاذبا في نفس الامر وصادقا وليس كذلك فيما نحن فيه فان قول القائل هذا
صدق يتضمن مقصد يقع في اضافة الصدق الى مسيلمة وذلك مع فرض عدم صدقه فيمتنع
وليس بجيد فانه محتمل لاحدهما من حيث انه يتصف بهما في نفس الامر وفي قول القائل وقال
ابو عبد الله البصري انه كذب لانه افاد اضافة الصدق اليهما مع عدم اضافته اليهما وهو الذي اخترناه
في الجواب اولا واعترض بانه اذا كان كاذبا لا يدخله الصدق وقيل الخبر ما يدخله الصدق والكذب
وليس بجيد فانا لا نريد اضافة الامرين معا في كل خبر بل احدهما وعن السادس ان الصدق والكذب
انما يعرضان لخبر مغاير للمخبر عنه حتى يتصور فيه المطابقة فيحكم بصدقه وعدمها عدم الملكة فيحكم بكذبه
وهاهنا اتحدا فلا يدخله الصدق والكذب وقيل في حد الخبر ما يحتمل الصدق والكذب او انه ما يقال لقائله
انه صادق او كاذب واعترض بان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقا او كذبا
فقولنا الخبر ما يدخله التصديق والتكذيب جار مجرى ان يقال الخبر هو الذي يجوز الاخبار عنه انه
صدق او كذب فيكون تعريفا للخبر بالخبر وبالصدق والكذب والاول تعريف الشيء بنفسه والثاني بما لا
يعرف الا به وقال ابو الحسين الخبر كلام يفيد بنفسه اضافة امر من الامور الى امر من الامور اثباتا
او نفيا واحترز بنفسه عن الامر فانه يفيد وجوب الفعل الا بنفسه لان ماهيته الامر استدعاء الفعل و
الصيغة لا يفيد الا هذا القدر ثم انما يفيد كون الفعل واجبا تبعا لذلك الوجوب والقبح بالفعل و
اعترض عليه بوجوه احدها الوجود عنده نفس الماهية فاذا قلنا السواد موجود كان خبرا مع انه لا يفيد
اضافة شيء الى شيء آخر لا يقال السؤال يلزم لو قلنا الى امر آخر ونحن قلنا الى امر
وهو اعم ان يكون آخر او نفسه ولان معنى السواد موجود المسمى بلفظ السواد مسمى بلفظ الموجود لانا
نقول الاضافة تشعر بالتغاير ولو لا اعتباره لدخل اللفظ المفرد في الخبر والا لزام ليس في الاخبار عن التسمية
بل عن وجوده وحصوله في نفسه ومعلوم ان من عرف المثلث امكنه الشك في وجوده وفيه نظر لمنع كونه
خبرا ان جعلناهما لمعنى واحد لتنزله منزلة الانسان بشر واما بمعنى التسمية الثاني اذا قلنا الحيوان
الناطق بشر اقتضى نسبة الناطق الى الحيوان مع انه ليس بخبر للفرق الضروري بين الخبر والوصف لا
يقال نون يليق الحد بحيث يتم معه الكلام فيخرج النعت لانا نقول ان عنيت بتمام الكلام افادته لمفهومه
لدخل النعت لافادة قولنا الحيوان الناطق لمعناه بتمامه وان عنيت افادته لتمام الخبر لو قفت على معرفة
الخبر فيدور وفيه نظر لان المراد من الاضافة نسبته الى الاثبات او النفي واعترض بارادة صحة السكوت
عليه الثالث انه تعريف دوري لان النفي الاخبار عن عدم الشيء والاثبات الاخبار بوجوده
في انه هل يشترط في الخبرية الارادة قال السيد المرتضى رضي الله عنه وابو الحسين لا بد في الخبر من الارادة
على معنى ان الصيغة تكون خبرا مستعملة في فائدتها بشرط الارادة ولا يشترط الارادة في كون الخبر على صيغة
الخبر احتجا بان هذه الصيغة قد تصدر عن الساهي والحاكي والمجوز عن الامر كقوله تعالى والجروح قصاص
واذا كانت صالحة للخبرية وغيرها لم ينصرف الى احد الامرين دون الآخر الا المرجح وهو الارادة والاجماع
وخالف فيه الاشاعرة وقد تقدم مثله في باب الامر وايضا قال الجبائيان ان الصيغة الخبر حال

كونها خبراً صفة معللة بتلك الارادة وخالف فيه الاشاعرة فانه لا معنى لكون الصيغة خبراً
الا ان المتلفظ بها بلفظ وكان مقصوده تعريف الغير بثبوت المخبر به للمخبر عنه او سلبه عنه وقد
تقدم ايضاً في باب الامر في مدلول الخبر اذا قلنا العالم حادث كان مدلوله الحكم
بثبوت الحدوث للعالم والا لكان حيث وجد من قولنا العالم محدث كان محدثاً فحيث يوجد الخبر يوجد
المخبر عنه فلا يكون الكذب خبراً ولما بطل ذلك عرف ان مدلول الصيغة هو الحكم بالنسبة لا نفس النسبة
قيل هذا الحكم ليس هو الاعتقاد فقد يخبر الانسان عما لا يعتقده كمن يخبر بوجود زيد وهو لا يعتقده
ولا الارادة لان الاخبار قد تكون عن الواجب والممتنع مع ان الارادة يمتنع تعلقها بهما فلم يبق الا
ان يكون الحكم الذهني مغاير الجنس الاعتقادات والقصود وذلك كلام النفسي ولم يقل به الاشاعرة
وفيه نظر لمنع الاخبار عما لا يعتقده المخبر لوجود صورة الاخبار وصيغته كالساهي والحاكي لا نفس الخبر
ثم انه مخالف للاشعرية لانهم يقولون بمغايرة الكلام النفساني للخبر وغيره من اساليب الكلام حاد
في اقسامه اعلم ان الخبر ينقسم ثلثة انواع احدها انقسامه الى الصدق والكذب الثاني التواتر والاحاد
الثالث الى ما يعلم صدقه و ما يعلم كذبه وما يجهل فيه الامران وهذه متداخلة و قد اطبق المحققون كافة على ان
القسمة الى الصدق والكذب حاصرة وانه لا ثالث لهما لان الخبر اما مطابق للمخبر عنه او لا الاول الصدق
والثاني الكذب واثبت الجاحظ واسطة بينهما لقوله تعالى افترى على الله كذباً ام به جنة حصر دعوى
النبي صلى الله عليه وسلم في الكذب والجنة وليس اخبار بالنبوة حالة الجنون كذباً لانهم جعلوها في مقابلة الكذب ولا صدقاً
لانهم لم يعتقدوا صدقه فثبت الواسطة وهي حالة الجنة بين الصدق والكذب ولان من اخبر عن حصول زيد
في الدار عن ظن ثم ظهر البطلان لم يحكم بكذبه في هذا الخبر ولا يستحق الذم وليس صدقاً لعدم المطابقة ولو
اخبر عن حصوله في الدار مع اعتقاده انه ليس فيها وكان فيها لم يوصف بالصدق ولا يستحق المدح وان
كان جزمه مطابقاً ولا بالكذب للمطابقة فعلم ان المطابقة وعدمها ليسا كافيين في الوصف بالصدق و
الكذب بل لا بد من العلم والقصد ولان اكثر العمومات والمطلقات مخصصة ومقيدة فلو كان الخبر لا
يطابق كذباً لتطرق الكذب الى كلام الشرع ولان بين العلم والجهل المركب واسطة في الاعتقاد وهي اعتقاد
المقلد المطابق فجاز ان يثبت بين الصدق والكذب واسطة في الخبر والجواب الخبر الذي قصد الاخبار
به والمجنون لا قصد له فصار كالساهي والنائم الا اذا صدر عنهما صيغة الخبر فانه لا يكون خبراً وحيث
لم يعتقد واصدقه لم يبق الا ان يكون كاذباً ولا يكون ما اتى به خبراً وان كان بصورة الخبر وايضاً
فان فيه نظر لان الكذب اعم من افترائه فالافتراء احص من نقيض الصدق الذي هو الكذب فكان
الصورة التي باعتبارها كان اعم هي صورة الجنة ونمنع الكذب في صورة المخبر عن ظن مع عدم المطابقة
وان لم يستحق الذم وكذا نمنع الصدق مع المطابقة وان لم يستحق الذم وكذا نمنع الصدق مع المطابقة
وان لم يستحق المدح وحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد وان لم يكن محمولاً على ظاهره ليس بكذب لانه
محمول على مجازه معدول به عن حقيقته والمجاز ليس له بكذب واي ملازمة بين ثبوت الواسطة بين السلب
والايجاب وبين كل قسمين احاطا بطرفي النقيضين احتج الجمهور باتفاق الامة على تكذيب اليهود و
النصارى مع انا نعلم فيهم من لا يعلم فساد تلك المذاهب واعتقد بان ادلة الاسلام كانت قوية جلية

لا جرم

لا جرم اشتبهت عليهم حالهم من يخبر عن الشيء مع العلم بفساده والنزاع في هذه المسئلة
لفظية حيث اطلق بعضهم الكذب على كل خبر غير مطابق وخصصه اخرون باشتراط
الاعتقاد الفصل الثاني في المتواتر وفيه مباحث الاول في انه يفيد العلم مقدمة التواتر لغة
مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولاً بعد رسول بينهما
فترة وكذا في الاصطلاح عبارة عن تواتر الاخبار على السمع خبراً بعد خبر لكن بشرط ان يكثر الاخبار
الى ان يحصل العلم بقولهم وقد حد بعض الاشاعرة التواتر بانه عبارة عن جماعة بلغوا
في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم وهو غلط فان التواتر ليس هو الجماعة اذا عرفت هذا فنقول
ذهب اكثر الناس الى انه يفيد العلم سواء كان خبراً عن امور موجودة في زماننا كالاخبار عن
البلدان النائية وعن امور ماضية كالاخبار عن وجود الانبياء والملوك الماضية وانكر السمنية
والبراهمة وقالوا انه يفيد الظن ومنهم من سلم افادته العلم ولو كان عن امور موجودة في زماننا
لا في الامور الماضية لنا انا نجد من انفسنا الجزم بوجود البلاد النائية والامم الخالية والانبياء
والملوك الماضية جزماً خالياً عن الريب جارياً مجرى جزمنا بالمشاهدات فالمكابر لها مكابر فان قيل الظن
لا شك في وجوده اما العلم فلا يمكن الظن اذا كان قوياً اشتبه بالعلم وهو هنا كذلك لا انه معلوم
اما اولاً فلانا نمنع تصور اجتماع الخلق الكثير على الاخبار عن شيء واحد وهو ممتنع لاختلافهم في
الامزجة والاراء والاغراض والاخلاق وقصد الصدق والكذب وكما لا يتصور اتفاق الخلق
الكثير على اكل طعام واحد معين واتفاق اهل البلد على محبة الخير والشر كذا لا يتصور اتفاقهم على الصدق
واما ثانياً فلان كل واحد يجوز عليه الكذب حالة الانفراد فكذا حالة الاجتماع والا انقلب الجائز ممتنعاً
واذا جاز الكذب على كل واحد حالة الاجتماع والجملة عبارة عن الاحاد المجتمعة جاز الكذب عليها فلا
يعلم صدقهم وايضاً هذا العلم يمتنع ان يكون يقيناً لوجوه الاول ليجوز ان يخبر جماعة مثلهم بنقيض خبرهم مثله
يخبر جماعة تواطئهم على الكذب بوجود زيد ويخبر ناس مثلهم بموته ويستحيل حصول العلم بالنقيضين و
عدم الاولوية في احدهما الثاني لو افاد خبر الجماعة العلم لحصل العلم بما ينقله اليهود عن موسى والنصارى
عن عيسى عليه السلام من الامور المكذبة لنبينا صلى الله عليه وسلم مما علمنا بالتواتر ويستحيل تناقض المعلوم الثالث لو حصل
العلم الضروري بخبر التواتر لما خالف في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم احد لان عاقلاً لا يخالف علمه ولا يعاند في
اعتقاده الرابع لو كان معلوماً لما وقع الفرق بين علمنا بوجود جالينوس واقليدس وبين علمنا بان
الواحد نصف الاثنين وانه لا واسطة بين النفي والاثبات لكن التفاوت معلوم وانما يحصل لو
تطرق احتمال الى الاعتقاد النفي وقيام الاحتمال فيه كيف يخرجه عن كونه يقينياً الخامس الجزم موجود
مقتضى الخبر اقوى من الجزم بان ما شاهدناه ثانياً هو ما شاهدناه بالامس مع انه ليس بقطعي لجواز
ان يخلق الله تعالى مثله من كل وجه ولا يجوز وهذا التجويز ثابت عند الفلاسفة والمسلمين طالا يقال
تجويز كونه مغايراً لما شاهدته بالامس يؤدي الى الشك في المشاهدات والله تعالى وان كان قادراً لكن
يمتنع منه تعالى لافضائه الى التلبيس لانا نقول لا نسلم كون تجويزه يفضي الى الشك في المشاهدات
فان المشاهد هو وجود هذا فاما ان هذا هو ذاك فليس بمشاهد لكن حكم من النفس يقع فيه الخطأ

ولا يلزم من الشك فيه الشك في المشاهد ودليل الامتناع لا يلزم يدفع الإلزام لأن هذا الجزم
إن كان بناء على ذلك البرهان كان الجاهل بالبرهان جاهلاً بذلك الجزم والعوام لا يعرفون هذا
الدليل لكان يجب أن لا يحصل لهم ذلك الجزم السادس لو كان العلم الضروري حاصلاً من خبر التواتر
لم يخالف فيه أحد لأن الضروريات لا يخالف فيها والجواب من حيث الإجمال ومن حيث التفصيل أما
من حيث الإجمال فهو أن ذلك تشكيك في مقابلة الضروري فلا يسمع كشبهة السوفسطائية ومن حيث
التفصيل انه لو جوزنا مساواته للظن تتطرق على كل شيء واحد وجواز الكذب على كل واحد لا يستلزم
جوازه على المجموع من حيث هو مجموع والمجموع وإن كان هو الآحاد لكن لا كل واحد ولا يمكن اجتماع الخلق
الكثير على الإخبار بما يناقض عما أخبر به الخلق الكثير إذا كان كل واحد منهما مفيداً للعلم ففرضه محال
وتواتر اليهود انقطع في قضية بخت نصر والنصارى لا تواتر لهم في المبدأ لقلتهم جداً والضروريات المحسوسة
التي مبدؤها الإحساس لا يجب اشتراك الناس فيها فالتواتر يفيد العلم في الأمور المحسوسة لا في النبوة
المستفادة بالبحث والنظر ومنع التفاوت سلمنا لكن لا ينافي الضروري فإن الضروريات متفاوتة
والفرق باتحاد ما شاهدناه ثانياً مع ما شاهدناه أولاً ضروري لا يقبل الشك والتجويز بالنسبة إلى القدرة
لا ينافي عدمه بالنسبة إلى الاعتقاد على أن جماعة قالوا العلم العادي قاصر عن الضروري والخلاف
من المكابر لا يرفع الحكم الضروري كخلاف السوفسطائية

في أن العلم المستفاد منه ضروري

أكثر العقلاء على ذلك وقال أبو الحسين البصري وأبو القسم البلخي من المعتزلة والجويني والغزالي والدقاق
من الشافعية إنه كسبي وتوقف المرتضى منهما لنا وجوه الأول لو كان نظرياً لما حصل إلا لمن كان هو
من أهل النظر والتأمل والبحث والتالي باطل فإنه حاصل للصبيان والبله فيكون ضرورياً اعترضه أبو الحسين
والمرتضى بشيء واحد وهو أن الدليل ليس إلا بترتيب العلوم بأحوال المخبرين وهذا أمر حاصل للعامة
والمراهقين يحول بحصول علوم كثيرة لهم وهم قادرون على استنتاج علوم أخر من تركيبها إذا كانت مقدماتها
قريبة من الطبع وإن عجزوا عن المسائل الغامضة كحدوث العالم ووجود الصانع والاستدلال
على صفاته وسيأتي بيان غموض الدليل الثاني كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود مكة وبغداد
والبلاد النائية عند تواتر الأخبار عليه مع أنه لا يجد من نفسه سابقة فكر ونظر فيما يناسبه من العلوم
المتقدمة عليه ولا في ترتيبها المفضي إليه ولو كان نظرياً لتوقف على المقدمات وترتيبها الثالث العلم
بخبر التواتر لا ينتفي بالشبهة وهذه هي أمارة الضرورة الرابع لو كان نظرياً لأمكن الإضراب عنه كما
في سائر النظريات وحيث لم يكن ذلك دل على كونه ضرورياً الخامس لو كان نظرياً لوقع فيه الخلاف بين
العقلاء كغيره من النظريات احتج القائلون بأنه نظري بوجوه الأول خبر التواتر لا يزيد في القوة على
خبر الله تع وخبر رسوله صم بل هو مماثل أو أدنى والعلم بخبر الله ورسوله نظري فالمماثل والأدنى أولى الثاني
استدل أبو الحسين بأن الاستدلال بترتيب علوم ليتوصل به إلى أخرى فكلما توقف وجوده على ترتيب
فهو نظري والعلم الواقع بخبر التواتر كذلك فكان نظرياً وبيانه أنه إنما يعلم عقيب الخبر لو علمنا أن المخبر
لم يخبر به عن رأيه بل عن أمر محسوس لا لبس فيه وأنه لا داعي له إلى الكذب فعلم أنه لا يكون كاذباً فيكون
صادقاً ومهما اختل شيء من هذه الأمور لم يعلم صحة الخبر وهذا هو معنى النظري والجواب عن الأول بالمنع

من

من الملازمة فإن كثيراً من الضروريات قد اختلف العقلاء فيها أما التصور فبهم عن تصورانها أو
لعدم أسبابها عندهم كالأعمى والأطرش وعن الثاني بالمنع فإن خبر الله تع ورسوله صم متوقف على العلم
بهما وهو نظري فكذلك ما كان يتوقف عليهما نظرياً وعن الثاني بأن كل ضروري يمكن مثل هذا التوسط
فيه وهذا الترتيب

في احتجاج من ادعى الاكتساب

احتج أبو الحسين البصري على أن
خبر التواتر صدق بأنه لو كان كذباً لكان المخبرون إما أن يجتمعوا مع علمهم بكونه كذباً أو لا معه والتالي
بقسميه باطل فالمقدم مثله وإذا بطل كونه كذباً وجب أن يكون صدقاً فكان مفيداً أما بطلان الأول
فلأنهم إذا قصدوا الكذب لا لغرض ومرجح لزم حصول الفعل عن القادر مع ثبوت الصارف وهو الكذب
الذي هو جهة قبح وجهة القبح صارفة وانتفاء الداعي فرضاً وهو محال وإن قصدوه لغرض فإما نفس كونه
كذباً وهو محال لأنه جهة صرف لا دعاء وإما غيره فإما ديني أو دنيوي وعلى التقديرين فإما أن يكون
رغبة أو رهبة وعلى التقديرات فإما أن يقال كلهم كذبوا لداع واحد من هذه الأمور أو يختلفون فيه
وعلى كل التقادير فإما أن يحصل تلك الدواعي بالمشافهة أو بالتراسل والأقسام كلها باطلة أما انتفاء داعية
الدين فلأن قبح الكذب متفق عليه بين الأديان سواء كان ذلك عقلياً أو شرعياً فكان صارفاً دينياً
وأما الرغبة الدنيوية فأما رجاء عوض عن الكذب وهو باطل لأن بعض الناس لا يرضى على الكذب العوض
الكثير وإن احتاج أو لأجل أن يسمع غيره شيئاً غريباً وإن لم يكن له أصل والأكثر لا يرضى لنفسه ذلك وأما
الرهبة فإنما يكون من السلطان أو يتعذر عليه جمع الخلق العظيم على الكذب لأنا نشاهد عجزه عن ذلك
في أهل بلد واحد لعدم علمه بكل واحد ولا يجعله مضطراً إلى الكذب ولأن السلطان كثيراً ما يخوف الرعية
عن التحدث بشيء ثم يظهر منهم إخبار الأمر ولا يعلم في كثير من الأمور انتفاء غرض السلطان في الحمل على
الكذب ولا يجوز أن يقال الجماعة الكثيرة كذب بعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم للتدين لأن كلامنا
في جماعة عظيمة أبعاضها جماعات عظيمة يمتنع تساوي أحوالها في قوة تلك الدواعي وأما بطلان كذبهم
لا مع العلم بالكذب فلأنه نعني بممكن الأمر مع الاشتباه ولا يمكن وقوع الاشتباه في الضروريات وشرط
التواتر استناده إلى ضروري محسوس هذا إن أخبرونا عن المشاهدة وإن أخبرونا عن جماعة أخبروهم
عن المحسوس أو عن جماعة أخرى أيضاً فإنه لا يحصل العلم إلا بعد اتصاف الوسائط والطرفين بشرائط
التواتر وإنما يعلم بأن يخبرنا أهل التواتر أن أولئك الماضين كانوا جامعين للشرائط أو بأن كل ما ظهر
بعد خفاء ووقوعه بعد ضعف فلا بد وأن يشتهر بين الناس حدوثه ووقت حدوثه كما اشتهرت مقالة
الكرامية والجهمية وحدوثها ووقت حدوثها ولما لم يظهر شيء من ذلك عرف أن الأمر كذلك في كل الأزمنة
وهذا على طوله لا يفيد اليقين لوجوه أحدها التقسيم إنما أن يكون قطعياً لو اشتمل على طرفي النقيض
وبطلان ما عدى النقيض المطلوب وهذه التقسيمات ليست كذلك الثاني يجوز أن يكذبوا
لا لغرض ولا يفتقر الفعل إلى مرجح وإلا لزم الجبر لأن قدرة العبد صالحة للضدين وإلا لزم الجبر
فإن افتقر في ترجيح أحدهما إلى مرجح وإن كان من العبد تساوي وإن كان منه تع فإن وجب ترتب
الأثر عليه لزم الجبر وإلا لأن كان اختصاص وقت الترتب به دون الآخر إن كان لمزية اختصت بها
ذلك الوقت فقبلها لم يكن المرجح التام حاصلاً وقد فرضناه حاصلاً هف ثم تنقل الكلام إلى تلك

المرتبة اما ان يكون من فعله تع او من فعل العبد وان لم يكن لمرتبه تساوت الاوقات لترجيح في بعضها يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن لا لمرجح وهو محال فظهر ان العبد ان لم يحصل له مرجح من الغير امتنع ان يكون فاعلا ومن مع المرجح من الغير يجب فعله وهو عين الجبر سلمنا ان يتعذر حصول المرجح من الغير لا يجب ترتب الاثر عليه لكن الاشكال باق لان عند حصول مرجح الوجود اذا جاز ان لا يوجد كان العدم واقعا لا عن مرجح لان عند حصول مرجح الوجود يستحيل حصول مرجح العدم فعند حصول مرجح الوجود لو حصل العدم لكان لا عن مرجح واذا جاز ذلك بطل قولك الفعل لا يقع الا عن الداعي فجاز من اهل التواتر ان يكذبوا لا لداع وفيه نظر لما تقدم مرارا من ان الوجوب المستند الى الداعي لا ينافي القدرة الثالث عند حصول الصارف ان وجب الترك يلزم الجبر والا جاز الكذب عند الصارف وفيه نظر لعدم الجبر والوجوب بالنظر الى الداعي الرابع سلمنا وجود الصارف لكن يجوز وجود شهوة متعلقة بالكذب لكونه كذبا فتقدم عليه لا لغرض سواه لا يقال يستحيل ان يشتهي العاقل الكذب المجرد كونه كذبا ولو جاز في الواحد والاثنين لم يجز في الجماعة الكثيرة كما جاز في الواحد اكل طعام معين في وقت ويمتنع اجتماع الخلق كلهم عليه لانا نقول يمتنع امتناع ذلك فانا نرى جماعة اعتادوا الكذب ولا يصبرون عنه وهم يعلمون ضرره عاجلا واجلا واجتماع الخلق الكثير على طعام معين وان كان مظنون العدم لكنه ليس بمعلوم العدم كيف وانه جائز على كل واحد وجوازه على كل واحد لا يمنع صدوره عن الكل كصدوره عن كل واحد ومع هذه الحجة القطعية كيف يدعي الامتناع منه وفيه نظر لان الجواز هنا كالجواز في العلوم العادية وكما ان ذلك الجواز لا ينافي القطع بالعدم كذا هنا الخامس لا نسلم الحصر في الغرض الديني والدنيوي والرغبة والرهبة وفيه نظر لان الغرض ثابت بين ما يتعلق بمصالح الدنيا وما يتعلق بمصالح الاخرة وذلك الغرض اما جلب نفع او دفع ضرر السادس سلمنا لكن جاز ان يكون المصلحة دينية ويمنع اتفاق الناس على تحريمه فان منهم من اعتقد جوازه بل وجوبه اذا افضى الى مصلحة في الدين والدنيا ولهذا فان كثيرا من الزهاد وضعوا اشياء كثيرة من الاحاديث في فضائل الاوقات لغرض حمل الناس على العبادات فلعلهم اتفقوا على الكذب لما اعتقدوا فيه مصلحة دينية السابع جاز ان يكون لرهبة دينوية ولا ينحصر في اخذ المال واسماع الغير كلاما عزيزا ومع الحصر يمنع فسادهما ويمنع القطع بامتناع اجتماع الخلق العظيم في الرغبة الى احدهما فان حصل اعتقاد قطعي فانه اذا جاز في الجمع المائة جاز في الكل لان ثبوت الحكم للبعض لا يمنع من ثبوته للباقي فانا نعلم ان اهل بلد علموا ان سائر البلاد لو عرفوهم ما في بلادهم من الوبا العام لامتنعوا من المضي اليهم فيختل معيشتهم فانه يجوز تطابق اهل البلد على الكذب وان كثر واحد فقد اتفق الخلق العظيم على الكذب للرغبة الثامن جاز تطابقهم للرهبة ويمنع ادعاء اليقين في عدم تمكن السلطان من ذلك لا يقال اخذ العلم الضروري بذلك من غير ذكره لانا نقول هذا الاعتقاد ليس اقوى من اعتقاد وجود محمد وموسى وعيسى ع فادعوا الضرورة في ذلك التاسع يجوز اختلاف دواعيهم فبعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم بالمشاورة وبعضهم بالحمل بالتراسل وليس من شرط التواتر ان يكون ابعاض عدده بالعدد التواتر والا لزم اشتراط ذلك في ابعاض الابعاض ويتناهى العاشر يجوز ان يكن بواسطة الاشتباه وهو جائز في المحسوسات عقلا ونقلا اما عقلا فلانه تع قادر على خلق مثل زيد في شكله وتخطيطه فينتفي الاعتماد على التواتر بجواز ان يشاهد وهما مثل زيد فيخبروا بوجود زيد

فان

فان الاجسام المعدنية والنباتية متشابهة بحيث يعسر التميز بينهما فيجوز في الاشخاص مثله والقدرة لا تمنع الاحتمال ولان غلط الناظر امر مشهور فان الانسان قد يشاهد المتحرك ساكنا وبالعكس وهو يقتضي اللبس في المحسوسات واما نقلا فلان المسيح شبه بغيره وجبرئيل ع جاء الى النبي ص في صورة دحية الكلبي وتشكلت الملائكة يوم بدر باشكال بني ادم وقد يحصل للانسان عند الخوف الشديد او الفكر الشديد صور لا تحقق لها في الخارج لا يقال تشبيه المسيح بغيره كان في زمان عيسى وخرق العادة في زمن الانبياء جائز لا في غيره ولان المطلوب بتغيير خلقته وتشكله فيكون الاشتباه فيه اكثر والمباشرون لذلك العمل كانوا قليلين يجوز عليهم الكذب عمدا ولانهم نظروا اليه من بعيد وهو مظنة الاشتباه لانا نقول جوازه في زمان الانبياء يقتضي عموم الجواز فينتفي القطع ولان الكرامات جائزة ومنعها لا يسمع من ابي الحسين البصري لاعترافه بها ولان امتناعها ليس بضروري بل ببرهان فقبل العلم به يبقى التجويز ثابتا بحاله والعلم بصحة التواتر متوقف على صحة هذا الاحتمال ولا يعرف امتناع الكرامات لا يحصل له العلم بالتواتر والنصارى انما هو بعد الصلب لا حالته ولا اشتباه حصل حالة الصلب ولو جوزوا بين ذلك الشخص وبين المسيح لم يصلبوه والذين مارسوا الصلب كانوا عشرين وناظرين اليه والنصارى رووا وعلى انه من بعد الصلب وقبل الموت مدة طويلة بحيث يراه الجمع العظيم في مناظر النهار وليس بجيد لان الغراب العزين يدفع ذلك الحادي عشر سلمنا حصول العلم عقيب التواتر عن الامور الموجودة لكنا نمنع الشرائط في الامور الماضية ونمنع اخبار كل واحد من الذين اخبروا باجتماع الشرائط فيمن اخبرهم اوصى ما يقال انتم اسندوه الى السماع من اشخاص كثيرة وان اكثر الفقهاء والمحدثين لا يعرفون هذه الدعوى فكيف يدعى عليهم الثاني عشر يمنع ظهور المقالات الحادثة ووقتها لجواز ان يضع الواحد مقالة ويذكرها لجماعة قليلين وكل منهم يذكرها لجماعة اخرى من غير اسناد الى القائل الاول الى ان ينتشر ذلك الخبر حلا مع ان واحدا منهم لا يعرف زمان حدوثها وباعتبار ذلك يحصل الاوحد بين الناس ولان الوقايع الكبار العظماء الملوك قبل الاسلام وكعنه ووقايع الانبياء السابقين لم ينقل احد احد فكيف تواتر مع انها من النظام لا يبق عدم النقل لتطاول المدد او لعدم الداعي الى نقلها لانا نقول لابد من ضبط طول المدة وقصرها ولانه يلزم ان يكون خبر المتواتر بوجود نوح وابراهيم مفيدا للعلم لانه لا يفيد ما لم يثبت استواء الطرفين والوسط في بدل الرواة ولا يثبت ذلك الا بانه لو كان موضوعا لاشتهر الواضع وزمان الواضع فاذا لم يجب ذلك عند تطاول المدة لم يفد ذلك الخبر العلم سلمنا لكن يعارضه بوجوه احدها لو افاد العلم لكان اما ضروريا وهو باطل لان الضروري لا يلزم من الشك في غيره من القضايا بالشك فيه وهنا يلزم لا بالوجود نالكذبهم اما لغرض او لانه لم يحصل الجزم فان الامر كما اخبروا فلا يكون العلم ضروريا واما نظريا وهو باطل لعدم المنظر في حق الصبيان والبله واذا لم يكن اعتقادهم علميا فكذا العقلاء وفيه نظر فان فرض الشك في سبب الضروري يقتضي الشك وقع في نسبته الثاني كون المتواتر مفيدا للعلم يتوقف على عدم تطرق اللبس على الحس لكن اللبس ثابت على ما مر فلا يفيد التواتر العلم الثالث ان حصل العلم عن التواتر مع جواز ان لا يحصل امتنع القطع بحصوله فلا يمكن القطع بافادة التواتر العلم بل يجري حصول العلم عقيب التواتر مجرى حصوله عند صرير الباب وسماع صوت الغراب وان حصل مع وجوبه فالمستلزم ليس قول كل واحد العلم الضروري

بان قول الواحد لا يفيد العلم ولان قول كل واحد اذا استعمل بالاستلزام فان حصلت رفعة اجتمع على
الاربن الضروري بان قول الواحد لا يفيد العلم ولان قول كل واحدا ذا استعمل بالاستلزام فان حصلت دفعة
اجتمع على الاثر الواحد مؤثرات كثيرة وهو محال فان تعاقبت فان حصل بالسابق امتنع حصوله باللاحق
لامتناع تحصيل الحاصل ومثله فيحلوا اللاحق عن التأثير فالعلة القطعية منفكة عن معلولها وهو محال ولان
قول المجموع لان قول كل واحد ان بقي عند الاجتماع كما كان حال الانفراد ولم يحدث زائد عند الاجتماع
كما لم يكن الاستلزام حاصلا عند الانفراد فالمقتضي له ان كان كل واحد عاد المحذور والا تساوت ولان المستلزم
يقتضي الاستلزامية التي هي عدمي فالمسلومة سويه فلو كانت صفة المجموع لزم حصول الصفة الواحدة في الاشياء
الكثيرة وهو محال ولان التواتر غالبا انما يكون بورود خبر عقيب آخر فعند حصول كل واحد يكون الباقي معدوما
فلا وجود للمجموع في زمان المنيه فيستحيل ان يكون المؤثر المجموع لان ايجاد الامر موقوف على وجود المؤثر ولان
المشهور ان كل واحد لما كان لم يكن مؤثرا وجب ان لا يكون الكل كذلك كما ان كل واحد من الذنج لما لم يكن ابيضا
استحال ان يكون الكل ابيضا وفيه نظر فان المجموعية حاصلة بالضرورة مع عود التقسيم فيها الثالث المستلزم
للعلم اما احاد حروف الخبر وهو باطل قطعا والمجموع ولا وجود لها فلا يستلزم شيئا والحرف الاخير بشرط
وجود سائر الحروف قبله ويشترط مسبوقية الحرف الاخير بسائر الحروف لان الشرط لا بد من حصوله حال
حصول المشروط والحروف السابقة غير موجوده حال حصول الحرف الاخير وسبوقية الشي بغيره ليست صفة
والا لكانت صفة حادثة لمسبوقيتها فالعير صفة اخرى لتساوي واذا كانت المسبوقية عدمية استحال ان
تكون جزء العلم او شرطها وفيه نظر فان العلم الضروري حاصل عنه تحق عقيب تواتر الاخبار كحصول العلم
بالمحسوس عقيب الاحساس منه تحق واحتج منكرو افادة التواتر عن الماضي للعلم بوقوعه عن امور باطله
كتواتر اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم مع كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب في امور باطلة عند المسلمين
وهو يقدح في التواتر لا يقال شرط التواتر استواء الطرفين والواسطه وهو منتف في هذا الفرق لقلة اليهود
في زمن بخت نصر والنصارى في الابتداء وكذا المجوس لانا نقول ليس الطريق الى استواء الطرفين و
الواسطه العقل المحض والنقل ان كان من الواحد لم يفد العلم الا ان يكون معصوما او من الجميع
بان يخبر اهل التواتر على كثرتهم انهم كانوا كذلك ابدا لكن كما يدعي المسلمون ذلك كذا هذا الفرق
والمركب من العقل والنقل بان يقال لو كان خبريا لعرفنا ان الامر كذلك وقد عرفت ضعف ذلك
ثم ان جميع الفرق يصححون تواترهم بهذه الطريقه فلا اولوية في قبول احدهم دون الباقين ويمنع
استقبال بخت نصر لانهم امه عظيمه يمتنع فيهم ذلك ولو لم يكن النصارى في المبدأ قد بلغوا حد التواتر
لم يكن شرعه حجة الى زمان ظهور محمد ص وهذه الاسئله والمعارضات لا شك في فسادها بعضها
لكن ذلك انما يكفي في ادعاء الظن القوي لا اليقيني التام وقول ابي الحسين ان الاستدلال بخبر
التواتر على صدق المخبرين سهل متقرر معقول حتى الصبيان والبله ليس بحق ولا يتم مقصوده الا بعد
الجواب عن هذه الاشكالات وانما يمكن بعد تدقيق عظيم وكل عاقل يعلم ان علمه بوجود مكه ومحمد ص
اظهر من علمه بصحة هذه الادلة وما فيها من الاقسام سوى القسم المطلوب ولا يجوز بناء
الواضح على الخفي فالحق ان العلم الحاصل عقيبه ضروري ولا يحتاج الى الجواب ح

في

في شرائط المتواتر وفيه مطلبان الاول الاول في الشرائط الصحيحة الضابط في اجتماع الشرائط
حصول العلم عقيب الاخبار فان علم انه متواتر والا فلا حاجة الى اعتبار حال المخبرين بل الواجب
ان يعتبر السامع حال نفسه فان حصل العلم عرف حصول الشرائط فيهم فنقول لو لم يكونوا على هذه الصفة
لم يقع العلم بخبرهم ثم الشرائط المتفق عليها اما ان ترجع الى المخبرين او الى السامعين اما الاول فاربعة
الاول ان ينتهوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب الثاني ان يكونوا عالمين بما اخبروا به
لا ظانين الثالث ان يستند علمهم الى الحس لا الى العقل الرابع استواء الطرفين والوسط في هذه
الشروط لان خبر اهل كل عصر مستقل بنفسه وكانت هذه الشروط معتبرة فيه واما الثاني فامران
احدهما قال السيد المرتضى يجب ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب
الخبر لان العلم انما حصل عقيب التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف الاحوال فيحصل للسامع اذا
لم يكن اذا اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل له اذا اعتقد ذلك قال السيد المرتضى
رحمه الله وانما احتجنا الى هذه الشرائط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الوارده
بمعجزات النبي ص غير القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى واي فرق ايضا بين الخبر
عن البلدان وعن النص الجلي على امير المؤمنين ع الذي تنقله الامامية والا جاز ان يكون العلم
بذلك كله ضروريا لا يقال يلزمكم ان يجوز واصدق من اخبر بانه لم يعلم بوجود البلدان الكبار
والحوادث العظام بالاخبار المتواترة لاجل شبهة اعتقدها في نفي تلك الاشياء لانا نقول لا داعي هنا للعقلاء الى سبق اعتقاد نفي هذه الاشياء ولا شبهة في نفيها
يشترط ان يكون المستمع
مناهلا لقبول العلم بما اخبر به وان جعلنا الحاصل عن التواتر ضروريا امكن كون السامع عالما بالاكتساب
المطلب الثاني في امور ظن انها شروط الاول العدد ظن قوم ان لحصول العلم عقيب التواتر شرط عدد
معين وليس بحق فان العلم هو القاضي بعدد الشهادات دون العكس ورب عدد افاد العلم في
قضية او لشخص ولا يحصل في تلك القضية لغير ذلك الشخص او في غيرها واختلفوا هؤلاء فقال بعضهم
اقل العدد خمسة وجزم القاضي ابو بكر بان قول الاربعة لا يفيد العلم قال وتوقف في الخمسة لان ما
دونها بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين فيحصل غلبة الظن ولو كان العلم حاصلا بقول الاربعة
لما كان كذلك ولانه لو حصل العلم بقول اربعة صادقين لوقع بخبر كل اربعة صادقين والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو وقع بقول اربعة ولا يقع بقول مثلهم مع تساوي الاحوال والقائلين
والسامعين في جميع الشروط لم يمتنع ان يخبرنا قافلة الحاج بوجود مكه فنعرفها ثم يخبرنا باعيانهم بوجود
المدينه فلا نعرفها ولما بطل ذلك صح قولنا واما بطلان التالي فلانه لو وقع الخبر بخبر كل اربعة اذا كانوا
صادقين لكان اذا شهدوا عند الحاكم اربعة بالزنا فان حصل العلم بخبرهم كانوا صادقين واستغنى القاضي
عن الاستزكاء وان لم يحصل قطع بكذبهم فاستغنى عن الاستزكاء ايضا ولما لم يكن كذلك بل اجمعوا على
اقامة الحد وان لم يعلم القاضي صدقهم علمنا ان العلم لا يحصل بخبر الاربعة واعترض بمنع الملازمة ولا يلزم
من حصول العلم بقول اربعة حصوله بقول كل اربعة لان العلم عقيب الاخبار من فعله تع فجاز ان لا
يخلق العلم عند اربعة ويخلقه عند اربعة اخرى بحيث ها ويستمر العادة في ذلك على قانون واحد وان

اختلاف

استمر تيقن اخبارات الجماعات الكثيرة كما ان التكرار على البيت الواحد الف مرة سبب الحفظ مطرداً او
تكراره مرة او مرتين قد يكون سبب الحفظ وقد لا يكون سلمنا ان اطراد العادة في شي يقتضي يقتضي
اطرادها في مثله لكن لا يلزم من حصول الخبر عقيب العلم رواية اربعة حصوله عقيب شهادتهم فان الشهادة
وان كانت خبراً في المعنى لكن لفظها يخالف لفظ الخبر الذي ليس بشهادة لكن جاز ان يقال
لما كان من شرط الشهادة اجتماع المخبرين عند الشهادة والاجتماع يوهم الاتفاق على الكذب
فلم يفد العلم بخلاف الرواية سلمنا ان ما ذكرتم يقتضي الجزم بان الاربعة لا يفيد قولهم العلم لكنه
يقتضي ان قول الخمسة كذلك لانه لو امكن ان يفيد فاذا شهدوا عند الحاكم فان كانوا صادقين
افاد قولهم العلم الضروري وان لم يحصل وجب القطع بكذبهم سلمنا لكن يلزم ان يقطعوا بان
عدم القسامة يفيد العلم كما تقدم في الخمسة واجيب بورود الثلاثة الاول وعن المعارضة بالخمسة بجواز
وقوع العلم بخبر خمسة والحاكم لم يعلم صدقهم وان وجب عليه اقامة الحد لجواز ان يشاهد اربعة
منهم والخامس لم يشاهده فلن يحد بقول اربعة منهم وان لم يعرفهم باعيانهم وكان الخامس
واجباً كاذباً وجب عليه البحث عن التزكية بخلاف الاربعة فاذا لم يحصل العلم بقولهم وجب ان
يكون فيهم واحد كاذباً وبهذا القدر يسقط الحجة بقولهم ولزم الحاكم رد قولهم واقامة الحد عليهم
وهذا الجواب يقتضي القطع بكذب واحد والقطع بان قول الخمسة لا يفيد العلم اصلاً والقول بانه
لا يلزم من كون الخمسة مفيداً للعلم ان يكون قول كل خمسة كذلك وقال اهل العراق في القسامة لانه
يحلف خمسون من المدعي عليهم ان كل واحد منهم ما قتل ولا عرف قاتله وكل واحد يخبر عن غير ما يخبر
عنه الاخر وعن الامامية والشافعية يحلف خمسون من المدعين كل واحد منهم بحسب اعتقاده فخبر
كل واحد غير خبر الاخر وقال اخرون اقل عدد يحصل التواتر معه اثنا عشر عدد نقباء بني اسرائيل قال الله تعالى
وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل اقله عشرون لقوله تعالى
ان يكن عشرون صابرون يغلبوا مائتين اوجب الجهاد على العشرين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا
حصل العلم بصدقهم وقال قوم اقله اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت
في الاربعين ولانه عدد اهل الجمعة وقال قوم سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا
خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقال قوم ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر خصوا بذلك
ليعلم ما يخبرون به للمشركين وقيل عدد بيعة الرضوان والحق خلاف ذلك كله وانه لا ضابط
في ذلك ولا عدد معلوم فيه فانه لا عدد يفرض الا ويمكن صدور الكذب فيه وان الناقص عنه بواحد
لا يمتنع عنه في جواز الكذب لا يقال اذا كان العلم معرفاً لكمال العدد لم يمكن الاستدلال به على الخصم
لانا نقول لا يستدل على حصول العلم في التواتر بل المرجع فيه الى الوجدان الثاني شرط قوم
في اهل التواتر ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو غلط فان اهل الجامع لو اخبروا بسقوط
المؤذن عن المنارة فيما بين الخلق افاد العلم الثالث شرط اليهود وان لا يكونوا على دين واحد
وهو غلط فان التهمة ان حصلت لم يحصل العلم اتحدت الاديان واختلفت وان لم يحصل حصل
العلم كيف كانت الاديان الرابع شرط قوم ان لا يكونوا من نسب واحد ولا من بلد واحد وهو
باطل

باطل لما تقدم الخامس شرط ابن الراوندي وجود المعصوم فيهم لئلا يتفقوا على الكذب وهو
غلط لان المفيد للعلم هو قول المعصوم ولا عبرة بغيره السادس شرط بعضهم الاسلام والعدالة لان
الكفر عرضة للكذب والتحريف والاسلام والعدالة ضابط الصدق ولهذا اعتبر اجماع المسلمين دون
غيرهم ولانه لو وقع العلم عند اخبار الكفار لوقع العلم عند اخبار النصارى مع كثرتهم عن قتل المسيح
وصلبه وهو غلط فان العلم قد يحصل عند خبر الكفار اذا عرف انتفاء الداعي الى الكذب كما لو اخبر
اهل بلد كافرون بقتل ملكهم والاجماع اختص بالمسلمين عند بعضهم لاستفادته من السمع المختص
باجماع المسلمين واخبار النصارى غير متواترة لقلتهم في المبدأ السابع شرطت اليهود ان يكون مشتملاً
على اخبار الذلة والمسكنة ليؤمن تواطؤهم على الكذب وهو غلط فانا نجد الكذب حاصلاً عقيب
اخبار الاكابر والمعظمين والشك فاكثر من حصوله عقيب خبر المساكين واهل الذلة لترفع اولئك
عن رذيلة الكذب لئلا يتلم شرفهم
في التواتر المعنوي واعلم ان الاخبار التي لا تفيد
العلم قد تشترك في معنى كلي يبلغ حد التواتر وان كانت الجزئيات احاداً كما نقل جماعة يفيد قولهم
الظن ان علياً عليه السلام قتل عدة من الكفار في غزاة بدر ونقل جماعة اخرى غيرهم لا يبلغ قولهم حد التواتر
انه قتل عدة من الكفار في غزاة احد وهكذا استقل افراده الغزوات وبلغوا حد التواتر واخبروا بشي
واحد افاد العلم فانه يحصل العلم بشجاعته المشتركة بين احاد الغزوات لان كل واحد من تلك الاخبار
اشتركت في كلي وهو الشجاعة والراوي للجزئي راو للكلي المشترك فيه بالتضمن فاذا بلغوا حد
التواتر صار ذلك الكلي جزئياً بالتواتر ونقول هؤلاء الرواة باسرهم لم يكذبوا بل لا بد وان
يصدق واحد منهم فيصدق جزئي واحد من هذه الجزئيات المروية واي جزء ثبت افاد الشجاعة
في كيفية العلم عقيب التواتر اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وجميع الفقهاء على ان
خبر التواتر يولد العلم وقال بعض انه يولده احتج الاولون بوجهين الاول لو افاد العلم تولداً فاما
ان يتولد عن الاخير خاصة او عنه وعن جملة الاخبار السابقة عليه والاول محال والا لتولد بتقدير
انفراده وكذا الثاني لانها متعددة والمسبب الواحد لا يصدر عن سببين واعترض بجواز ان تولده عن
الاخير بشرط تقدم ما وصف من الاخبار او عن الهيئة الاجتماعية نعم لو قيل ان جملة الاخبار
معدومة فلا تولد نتيجتها وفيه نظر لانه وان كان كل خبر معدوماً لكن حصل منه في النفس هيئة قابلة
للزيادة وتلك الهيئة ثابتة في النفس وحصل العلم عند اجتماع تلك الهيئة النفسانية وليست معدومة
الثاني قالوا كل ما هو طالب جهة من الجهات فانه يجوز ان يتولد عنه شي في غير محله كالاعتماد والحركة
وما ليس كذلك لا يتولد عنه شي في غير محله والعقول والخبر ليس له جهة فلا يتولد عنه العلم لانه ان
تولد عنه العلم لتولد في غير محله وهو محال وللاشاعرة دليل اخر وهو امتناع موجد غير الله وقد ابطلنا
في كتبنا الكلامية
في عدم وجوب اتحاد الاعداد وقال ابو الحسين البصري
والقاضي ابو بكر كل عدد وقع العلم بخبره في واقعة لشخص لا بد وان يكون مفيداً للعلم بغير تلك
الواقعة بغير ذلك الشخص اذا سمعه وهذا انما يصح على اطلاقه لو كان العلم قد حصل بمجرد ذلك
العدد من غير ان يكون للقرائن المختفية به مدخل في التاثير لكن العلم قد يحصل بالقرائن الزائدة الى

اخبار المخبرين واحوالهم واحوال السامعين في قوة السماع للخبر والفهم لمدلوله ومع فرض التساوي في القرائن وقد يفيد احادها الظن ويحصل من اجتماعها العلم فامكن حصول العلم بمثل ذلك العدد في بعض الوقايع للمستمع دون البعض لما اختفى به من القرائن التي لا تحصل العلم ولو سلم اتحاد الواقعة وقرائنها لم يلزم من حصول العلم بذلك العدد لبعض الاشخاص حصوله لشخص اخر لتفاوتهما في الفهم للقرائن وتفاوت الاشخاص في الادراك والذكاء معلوم بالضرورة **الفصل الثالث** في باقي الاخبار ثالث

المعلوم الصدق وفيه مباحث الاول في خبره تعالى اتفق الناس كافة على ان خبره صدق وان اختلفوا في الدلالة عليه اما المعتزلة فاحتجوا عليه بان الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى عالم بقبحه غني عنه حكيم في فعله فلا يصدر عنه بالضرورة واعترض بان البحث عن امتناع الكذب عليه تعالى موقوف على تصور الكذب لتوقف التصديق على التصور فان كان المراد منه الكلام الذي لا يطابق المخبر عنه في الظاهر بحيث لو اخبر فيه زياده او نقصان صح لم يمكن الحكم بقبحه بامتناعه عليه تعالى لان اكثر العمومات مخصوص واذا كان كذلك لم يكن ظاهر العموم مطابقا للمخبر عنه وكذا الحذف والاضمار فانه واقع في كلامه تعالى بل في اوله فان من الناس من قدر المضمر في بسم الله الرحمن الرحيم ومنهم من اخر وكذا قالوا في الحمد لله رب العالمين معناه قولوا الحمد لله رب واتفقوا على حسن المعاريض ومعناه الخبر الذي يكون ظاهره كذبا ويصدق عند اضمار شرط خاص او قيد خاص وان كان المراد الكلام الذي لا يكون مطابقا ولا يمكن اضمار ما به يصير مطابقا فيه فهو قبيح بتقدير الوقوع لكنه غير ممكن الوجود لانه لا خبر يفرض كذبه الا وهو بحيث لو اضمر فيه شيء لصدق فيرتفع الامان عن ظواهر الكتاب والسنة لا يقال لو كان مراده تعالى غير ظواهرها فالواجب ان يبينه والا لكان ملبسا ولو لا وجوز ذلك انتفت الفائده في كلامه تعالى فيكون عبثا وهو غير جائز لانا نقول ان عنيت بالتلبيس انه تعالى فعل ما لا يحتمل الا التلبيس والتجهيل فهو غير لازم لانه تعالى قرر في عقول المكلفين ان اللفظ المطلق جاز ان يذكر ويراد به المقيد بعقد غير مذكور معه ثم الكذب بان يبقى للمكلف وقوعه في اكثر الايات والاخبار فقطع المكلف بالظاهر جهلا من نفسه لا من قبله تعالى حيث قطع لا في موضع القطع كما في انزال المتشابهات فانها موهمة للجهل الا انه لما احتملت غير الظواهر الباطلة كان بازا دتها جهلا وتقصيرا من المكلف لا تلبيسا منه تعالى والعبث ممنوع فانا لو ساعدنا على انه لا بد له تعالى في كل فعل من غرض لكن نمنع انه لا غرض من تلك الظواهر الا فهم معانيها الظاهره لان الغرض من انزال المتشابهات ليس فهم ظواهرها بل امور اخر فيجوز هنا كذلك لا يقال جواز انزال المتشابهات مشروط بان الدليل قائم على امتناع ما اشعر به ظاهر اللفظ فما لم يتحقق هذا الشرط لم يكن انزال المتشابه غير مشروط بان يكون الدليل المبطل للظواهر معلوما للسامع بل هو مشروط بوجود الدليل في نفسه علمه سامع المتشابه او لا فما لم يعلم السامع انه ليس في نفس الامر دليل مبطل لذلك الظاهر لم يمكن اجراؤه على ظاهره ثم لا يكفي في العلم بعدم الدليل المبطل للظاهر عدم العلم بهذا الدليل فانه لا يلزم من عدم العلم العدم واذا كان كذلك فلا ظاهر نسمعه الا ويجوز وجود دليل عقلي يمنع من حمله على ظاهره ومع هذا التجويز لم يبق الوثوق بشيء من الظواهر وهو ليس بجيد لان المراد من الكذب الاخبار بما لا

يكون

يكون مطابقا مع عدم الارادة ما دل اللفظ عليه ظاهرا وتقدير الزيادة والنقصان لا يخرجه عن الكذب مع عدم الادلة وان كان جائزا وكذا التلبيس المراد به فعل ما يحصل به التلبيس بقصد التلبيس وان احتمل غيره اذا لم يكن ملزما ونحن لا ننازع في انزال المتشابهات لما علم ان ظاهرها غير مقصود له تعالى واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم بامتناع الكذب عليه تعالى فيكون خبره صدقا الثاني كلامه قائم بذاته ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل الجهل عليه اذ الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل عليه تعالى محال وهما الغزالي الثالث الصادق اكمل من الكاذب بالضرورة فلو كان كاذبا لكان الواحد منا كامل صدقه اكمل منه تعالى وهو معلوم البطلان الرابع لو كان كاذبا لكان اما بكذب قديم فيستحيل عليه الصدق لكنا نعلم ان من قدر على انه يخبر ان العالم ليس بحادث امكنه ان يخبر بان العالم حادث لاستلزام القدرة على المركب القدرة على المفردات واما كذب حادث فيكون محلا للحوادث واعترض على الاول بان العلم بصدق الرسول موقوف على دلالة المعجز على صدقه لان المعجز قائم مقام التصديق بالقول فصدق الرسول مستفاد من تصديق الله عز وجل اياه وذلك انما يدل لو ثبت انه تعالى صادق اذ مع تجويز الكذب عليه لا يلزم من تصديق الرسول انه صادق فالعلم بصدق الرسول موقوف على العلم بصدقه تعالى فلو استفيد منه دار لا يقال نمنع توقف دلالة تصديقه تعالى للرسول على كونه صادقا لان قوله انت رسولي انشاء وهو يدل على الرسالة فلا يلزم الدور لانا نقول تاثير الانشاء في الاحكام الوضعية لا الامور الحقيقية فلا يلزم من قوله انت رسولي صدق الرسول في كل اقواله لان صدق الرسول في كل اقواله لان صدق الرجل امر حقيقي فلا تختلف باختلاف الجعل الشرعي فاذن لا طريق الى معرفة صدق الرسول فيما يخبر عنه الا من قبل كونه صادقا فيدور وفيه نظر لان الصدق وان كانت من الصفات الحقيقية لكنه يتوقف على الانشاء الذي لا يدخله الصدق فلا دور وعلى الثاني بان بحث اصول الفقه لا يتعلق بالكلام النفساني بل المسموع المركب من الحروف والاصوات المقطعة ولا يلزم من كون النفساني صدقا كون المسموع صدقا سلمنا لكن لم قلت ان النفساني صدق ولا يلزم من انتفاء الجهل استحالة ان يخبر بالكلام النفساني خبرا كاذبا فانها بديهية فانه لا ضرورية فاين البرهان وفي الثالث نظر فان هذا انما يتم على تقدير القول بالحسن والقبح العقليين وهم ينكرونه وبالجملة فهذا البحث انما يتمشى على قواعد المعتزلة اما على قول الاشاعرة فلا وفي الرابع نظر لا مكان استحالة الصدق بما اخبر به كذبا وان امكن صدقه في غيره والقدرة انما يتوجه الى الحادث اما الكلام النفساني القديم فلا

خبر الرسول اتفق الناس على صدق الرسول في اخباره الذي دل المعجز على صدقه فيه واما ما عداه فاختلفوا فيه فمذهب الامامية وجوب صدقه في كل شيء لان العصمة شرط وقال اخرون لا يجب وقد تقدم البحث في العصمة واحتج الغزالي بان المعجز يدل على صدقه مع استحالة ظهوره على يد الكاذب اذ لو امكن لعجز الله عن تصديق رسوله واعترض بانه ان كان اقتداره تعالى على اظهار المعجز على يد الكاذب مستلزما لعجزه عن تصديق الرسول فكذا يلزم من الحكم بعدم اقتداره عليه عجزه فلم كان نفي احد العجزين عنه اولى من الاخر وايضا اذا فرضنا انه تعالى قادر على اقامة المعجز على يد الكاذب عجز عن تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم وان لم يمكن عجزه فلا عجز اذ العجز انما هو عما يصح ان يكون مقدورا في نفسه ولهذا لا يوصف بالعجز

عن خلق مثله تع وايضا اذا استحال ان يقدر الله تع على تصديق الرسول الا اذا استحال منه اظهار
المعجز على يد الكاذب وجب ان ينظر اولا ان ذلك هل هو محال ام لا وان لا يستدل باقتداره على
تصديق الرسول على عدم قدرته على اظهاره بيد الكاذب لان ذلك تصحيح الاصل بالفرع وهو دور
وايضا التامل يعطي امكانه فان قلت الفصاحه لما كانت مقدورا له تع وممكنا في نفسه ولم يصح منه
فعله في شيء من الاوقات وشيء من الجهات فلو قال زيد انا رسول الله وكان كاذبا لم يخرج عن العدم
ولم ينقلب الممكن قبحا ممتنعا سلمنا لكن المعجز يدل على صدقه في ادعاء الرساله فقط او في كل ما يخبر
عنه سلم والثاني ممنوع بيانه لانه اذا ادعى الرساله واقام المعجز كان المعجز دالا على صدقه فيما ادعاه
وهو الرساله لا في غيرها نعم لو ادعى صدقه في كل شيء ثم ظهر المعجز المصدق له ثبت عموم صدقه فالدليل
المذكور يتوقف على عموم الدعوى واقترانه بالمعجز وذلك لا يكفي فيه قيام المعجز ادعاء الرساله
خصوصا وقد اختلف العلماء في جواز الصغائر عليهم حتى جوز بعضهم الكبائر واتفق الناس على
الا ماميه على جواز السهو عليهم والحق ان هذه الدعوى انما تمشي على قواعد الاماميه رضوان الله عليهم
البحث الثالث في الخبر المحتف بالقرائن اختلف الناس في ان الخبر الذي لا يعلم صدقه هل يحصل العلم ثالث
عقيبه اذا احتف بالقرائن الخارجيه رجيه فقال به النظام والغزالي والجويني وانكره الباقون للمحق
الاول لنا ان الضروره قاضيه بثبوت العلم عند الخبر المحتف بالقرائن فانه قد يحصل امور نعلم بالضروره
عند العلم بها كون الشخص خجلا او وجلا ولا يمكن التعبير عن تلك القرائن ولا تفي العبارات بتفاصيل
احوالها العجز ناعنه وقد يخبر المريض عن الم وينظم اليه من القرائن ما يعلم صدقه ولو فرض ملك مشرف
على التلف وروى نشو الشعر في ولده وغلمانه والصراخ العظيم والنحيب علم بالضروره صدقهم احتج المنكرون
بامور الاول انا اذا الخبر مع القرائن التي ذكرها النظام العلم لم ينكشف عن الباطل والتالي باطل اذ
قد ينكشف عنه فان الخبر عن الموت مع القرائن كالصراخ العظيم واحضار الجنازة والاكفان قد يظهر بطلانه
بان يكون قد اغمي عليه او لحقته سكته او لاظهار ذلك للسلطان فيمتنع من قتله فالمقدم مثله فالملازمه
ظاهره الثاني لو كانت القرائن هي المفيده للعلم لم يحصل العلم عقيب التواتر اذا خلا وله لم يجز ذلك
بطل قوله الثالث لو وجب العلم عند خبر واحد لوجب في كل خبر واحد كان المتواتر لما افاد العلم افاده
في كل موضع والجواب عن الاول القدح في صوره خاصه لا يقتضي القدح في كل الصور والقرائن لا ضابط
لها يرجع اليه بل افادة العلم وعن الثاني التزام ذلك فان خبر التواتر ان لم ينظم اليه القرائن لم يفد
العلم لجواز ان يجمعهم جامع من رغبه او رهبه سلمنا لكن انما يلزم ذلك لو قلنا ان العلم يستند
الى القرائن لا غير سلمنا لكن نمنع انفكاك المتواتر عنها وعن الثالث العلم لم يحصل من خبر الواحد
لذاته بل مع القرائن فمتى حصل المجموع مع اي خبر كان افاد العلم سلمنا لكن نمنع العلم عقيب التواتر
بالعاده فجاز حصوله هنا بالعاده والعاده لا يجب اطرادها في كل شيء فجاز ان يطرد في التواتر ع
دون خبر الواحد المقترن بالقرائن **البحث الرابع** في بقايا الاخبارات الصادقه الاول الخبر الذي
عرف وجود مخبره ضروره صدقا الثاني الخبر الذي وجوده مخبره بالاستدلال صدق هذا ان لم يشترط سوى
المطابقه اما ان شرطنا العلم والاعتقاد فلا الثالث خبر كل الامه صدق اما عندنا فلدخول المعصوم
واما

واما عند الجمهور فللدلائل الداله على صدق الاجماع الرابع خبر الجمع العظيم على الصفات القائمه
في قلوبهم مثل الشهوه والنفره ولا يجوز ان يكون كذبا وايضا الجمع العظيم البالغ حد التواتر اذا اخبر
كل واحد عن شيء غير ما اخبر به الاخر فلا بد وان يقع فيها ما يكون صدقا ولهذا يصح يقطع بان في الاخبار
المرويه عن النبي صم بطريق الاحاد ما هو قوله وان لا نعرف ذلك بعينه وفيه نظر لان خبر الجماعه انما
يفيد العلم لو اشترك في امر كلي يخبر به كل واحد اما مطابقه او تضمنا او التزاما اما اخبار كل واحد
عن شهوته ونفرته فهو اخبار عن شيء مختص به لا يشاركه في الاخبار به غيره فلا يفيد قوله العلم في حق
نفسه ولم يخبر عن غيره فلم يحصل خبر كل واحد منهما بقول الاخر ولم يحتف به من القرائن ما يفيد العلم
الخامس بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على الصحه كخبر الغدير والمنزله فان نقلهما سلم
في زمن بني اميه مع توفر دواعيهم على ابطاله واعترض باحتمال انه كان من اخبار الاحاد ثم اشتهر بحيث
عجز العدو عن اخفائه لان الصادق من بني اميه وان حصل لكن الدواعي من جهة الشيعه حصل ولان
منع الناس على انشائه فضله لحثهم عن شدة اظهارها وليس بجيد فان العاده تقتضي بصيروره التواتر مع
الخوف احادا دون العكس والشيعه كانوا كالمو خائفين في الغايه فكيف يحصل لسببهم داع **البحث الخامس**
فيما ظن انه من هذا الباب قال بعض الناس اذا اخبر واحد بحضرة الرسول صم عن شيء ولم ينكر صم دل على صدقه
والحق التفصيل وهو ان الخبر ان كان عن ديني اشترط في الدلاله على الصدق امران ان لا يتقدم بيان
ذلك الحكم وان يجوز تغيير الحكم عما بينه اولا لان بيان الحكم لو تقدم وامنا عدم تغييره كان فيما سبق من
البيان ما يغني استيناف البيان ولهذا لا يجب عليه تجديد الانكار على الكفار في ترددهم الى كنائسهم
وان كان عن دنيوي فسكوته انما يدل على الصدق بشرطين انه يستشهد بالنبي صم ويدل عليه علمه بالمخبر
عنه وان يعلم الحاضرون علم النبي صم بتلك القصه وفي هذين يجب صدق المخبر عنه لان سكوته صم يوهم التصديق
فلو كان المخبر كاذبا لزم صدور التلبيس عنه صم وهو محال الثاني اذا اخبر واحد بحضور جماعه كثيره عن شيء
بحيث لو كان كذبا لما سكتوا عن التكذيب كان دليلا على صدقه لبطلان سكوتهم مع علمهم بكذبه لقيام
الدواعي الى التكذيب وانتفاء الصارف فيجب العقل فلما لم يوجد دل على عدم علمهم واما الداعي فلان من
استشهد على الكذب لا يصبر عن التكذيب ويجد مشقه عظيمه لو صبر فدل على وجود الداعي
واما انتفاء الصارف فلانه اما رغبه او رهبه والجمع العظيم لا يعمهم رغبه ولا رهبه على كتمان ما يعلمونه
ولهذا لم يجتمعوا على كتمان الرخص والغلاء وبطلان سكوتهم لا مع علمهم بالكذب لبعد عدم اطلاع واحد
من الجمع العظيم عليه وهذا يفيد الظن اذ لا يمكن القطع بامتناع اشتراك الحاضرين في رغبه او رهبه مانعه
عن التكوت سلمنا لكن يمكن غفلة الحاضرين عن معرفة كونه كذبا لعدم غرض يتعلق بالبحث عنه الثالث
زعم ابو هاشم والكرخي وتلميذهما ابو عبد الله البصري ان الاجماع اذا وقع على العمل بموجب الخبر
دل على صحته وهو باطل لان عملهم بمقتضى الخبر يجوز ان يكون لدليل اخر فان قيام الدلائل الكثيره
على مدلول واحد جائز ولان عمل كل الامه بمقتضاه لا يتوقف على القطع بصحة ذلك الخبر لان
العمل بخبر الواحد واجب في حق الكل فلا يكون عليهم متوقفا على القطع واذا لم يتوقف على القطع به
لم يلزم من ثبوته ثبوته احتجوا بان عادة السلف فيما لم يقطعوا بصحته ان يرد مدلوله بعضهم ويقبله

الاحزون والجواب منع العاده لا تفاقهم على حكم المجوسي بخبر عبد الرحمن الرابع اعتمد كثير من الفقهاء والمتكلمين في تصحيح خبر الاجماع وامثاله بان الامة فيه على قولين منهم من احتج به ومنهم من اشتغل بتاويله وهو يدل على اتفاقهم على قبوله واعترض باحتمال انهم قبلوه كما يقبل خبر الواحد والجواب خبر الواحد انما يقبل في العمليات لا العلميات وهذه المسئلة علمية فلما قبلوا الخبر فيها دل على اعتقاد صحته واعترض بمنع قبول الامة بل كل من لم يحتج به في الاجماع طعن فيه بانه خبر واحد فلا يجوز التمسك في مسئلة علمية نعم ربما لم يطعنوا فيه على التفصيل لكن لا يلزم من عدم الطعن من جهة واحدة عدم الطعن مطلقا

الفصل الرابع في الخبر المقطوع بكذبه وفيه مباحث الاول في الخبر المخالف للمعلوم الخبر الذي ينافي مخبره وجود ما علم اما بالضرورة المستندة الى الحس او الى الوجدان او البداهة او بالدليل القطعي كذب قطعا لعدم المطابقة ومنه قول من لم يكذب قط انا كاذب فانه كذب قطعا لان المخبر عنه فيه اما الاخبار الماضية وهو ما يدل على كذبه لانتفاء الكذب فيها فرضا او نفسه وهو باطل لان الخبر متاخر في الرتبة عن المخبر عنه فلو جعلنا طوحزا عنه لزم تاخر الشيء عن نفسه بالرتبة وهو محال اما ما يخالف الدليل القاطع ان احتمل التاويل امكن صدقه لجواز ان يكون النبي ص تكلم به لارادة ذلك المعنى كما في امثال ذلك المتشابهات ولو لم يقبل التاويل او كان التاويل بعيدا حكم بكذبه او بانه نقل حذف منه او زيد فيه ما يصح الكلام معه ويلحق بذلك الخبر الذي روي في وقت قد استقرت فيه الاخبار فاذا فتش عنه في بطون الكتب لصدور الرواة لم يوجد له اثر فانه يعلم انه لا اصل بخلاف عصر الصحابة فان الاخبار لم تستقر فيجوز ان يروي احدهم ما لم يوجد عند غيره

البحث الثاني فيما يتوفر الدواعي على نقله الامر الذي يتوفر الدواعي على نقله لو وجد اما لتعلق الدين به كاصول الشرع او لغرابته كسقوط مؤذن من المنارة او هما معا كالمعجزات فاذا لم يوجد ذلك مع انتفاء التقية او الخوف دل ذلك على الكذب ولانا نجوز ناوجود بلدة بين البصرة وبغداد اعظم منهما مع ان الناس لم يخبروا عنها ويجوز نا ان يكون الرسول ص اوجب عشر صلوات ولم ينقل الامة سوى الخمس ولما كان ذلك باطلا فكذا ما ادى اليه مع وجود التقية كما يقول الشيعة فانه لا يدل على الكذب لوجود الصارف عن النقل فان قيل العلم بعدم وجود الامور ان توقف على العلم بانه لو كان لوجب نقله وجب ان يكون الشاك في الاصل شاكا في هذه الفروع لكن الناس لا يعلمون ضرورة وجود بغداد والبصرة يعلمون ضرورة عدم بلدة بينهما مقابلة اكبر منهما والضروري لا يتوقف على النظري وان لم يتوقف فا نعلم بعدم البلدة غير متوقف على العلم بانها لو كانت لنقلت ولا يلزم من عدم هذا عدم ذلك سلمنا توقف العلم بعدم هذه الامور على العلم بانها لو كانت لنقلت لكن ما ذكرتم مثال واحد فلا يلزم حصوله في كل الصور فان قيس باقي الصور على المثال لم يفد اليقين لجواز ان يكون الفارق بين الاصل والفرع شرطا في الاصل ومانعا في الفرع ثم يتبين عدم عموميته في كل الصور عدم تواتر الاقامة فبعض نقلها افرادا وبعضهم مثناة مع انها من اجل الاشياء واعظمها تكرارا وكذا هيئات الصلوة من رفع اليدين والجهر بالتسمية وغير ذلك مع ظهورها غاية الظهور ولم ينقل متواترا وكذا انشقاق القمر وتسبيح الحصى واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه من الامور العظام والاشياء

المعجبة

المعجبة ولم يتواتر نقلها وكون القرآن معجزا لا يعرف الا بدقيق النظر واعجاز هذه الاشياء ظاهر فلا يقوم نقله مقام نقلها وكذا اقاصيص الانبياء المتقدمين والجواب لم لا يتوقف العلم بعدم الواقعة العظيمة على انها لو كانت لنقلت قوله العلم بانتفاء وجود بلدة بين بغداد والبصرة ضروري وهذه القاعدة نظرية فلا يتوقف عليه قلنا نمنع كونه ضروريا ولهذا لو سال كل من يدعي علمها من سبب علمه لاجاب بانها لو كانت موجودة لاشتهر خبرها كاشتهار خبر بغداد والبصرة فعلم ان ذلك العلم مستفاد من هذا الاصل والمثال ذكر للتنبيه على القاعدة الكلية وانتقض باوه قامه اجاب القاضي ابو بكر بان من المؤذن فلعله كان يفرد تارة ويثني اخرى والراوي لم ينقل ذلك انه نقل البعض واهمل الباقي وهو استناد ذلك الى المؤذن اعتقادا منه سهولة هذا التساهل او لانهم عرفوا ان هذه المسئلة من الفروع التي لا يوجب الخطأ فيها كفرا ولا بدعة فتساهلوا فيها خصوصا مع اشتغالهم بالحروب والجهر بالتسمية لعله من اختلاف فعله ص حيث كان يجهر تارة ويخافت اخرى او لانه يخفي صوته في ابتداء القراءة ثم يعلو ابه بعد ذلك على التدريج فيسمع القريب منه جهر التسمية دون البعيد واما المعجزات فجاز ان يكون ناقل كل معجزة قليلا لا يبلغ حد التواتر ولم يتواتر اقاصيص الانبياء لعدم تعلق ديني بروايتها واعلم ان النص الجلي على امامة علي ع وان نقل عن الامامية متواترا خلفا عن سلف الا انه لم يتواتر عند غيرهم للتقية والخوف ولقصور الدواعي عن نقله كدلالة قوله تع انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون ودلالة خبر الغدير وخبر المنزلة والطائر وغير ذلك وان كانت خفية الا انها صارت سببا لفتور الدواعي عن نقل النص الجلي **البحث الثالث** في وجود الكذب في الاخبار المروية عن رسول الله ص وقد وجد فيها ما هو كذب قطعا لوجوه روي انه ص قال سيكذب علي فهذا الخبر ان كان صدقا ثبت في الاخبار المروية عنه كذب بعضها وان كان كذبا فالمطلوب في الاخبار ما لا يجوز نسبته الى الرسول ص ولا يقبل التاويل فوجب القطع بكذبه روي عن شعبة ان نصف الكذب الحديث كذب والداعي الى الكذب اما من جهة التلف وهم منتهون عن تعمد الكذب وانما يقع لوجوه آ ان يكون الراوي يروي نقل الخبر بالمعنى فيبدل لفظا باخر يتوهم انه بمنزلته وهو لا يطابقه ب ربما نسي لفظا لانهم لم يكن من عادتهم الكتابة لا يسمعونه فيبدل بغيره وربما نسي زيادة يصح بها الخبر ج ربما روي عن الواسطة ونسي ذلك فاسنده الى الرسول متوهما انه سمعه منه لكثرة صحبته له ولهذا كان علي ع يستانف الحديث اذا دخل عليه شخص لتكمل له الرواية كما روي انه ص قال الشوم في ثلثة المراة والدار والفرس فقالت عايشة انما قال ص ذلك حكاية عن غيره ع ربما خرج الحديث عن سبب وهو مقصور عليه ويصح معناه به فيجب روايته مع السبب فان حذف سببه اوهم الخطأ كما روي انه قال التاجر فاجر فقالت عايشة انما قاله في تاجر دلس هـ روي عن ابي هريرة كان يروي اخبار الرسول ص وكعب كان يروي كان احبار اليهود ويشتبه على السامعين فيروي بعضهم ما سمعه من كعب عن ابي هريرة واما من جهة الخلف لوجوه آ الملاحدة وضعوا الاباطيل ينسبونها الى النبي ص لتنفير عقلاء الناس عنه كما روي ذلك عن عبد الكريم ابن ابي العوجا ب ربما يكون الراوي يجوز الكذب المؤدي الى اصلاح الامة فان من مذهب الكرامية وضع الاخبار

في اثبات وقوع الكذب في الاخبار

في المذهب اذا صح عندهم لا بد سبب لترويج الحق ٣ الرغبة كما في وضع في ابتداء دولة بني العباس
اخبار في النص على امامة العباس وولده قال فخر الدين الرازي من ذلك ان الامامية يستدون الى
النبي ص كلما صح عندهم من بعض ايمتهم قالوا كان الصادق ع قال حدثني حديث ابي هريرة حديثي وحديث
جدي حديث رسول الله ص فلا حرج عليكم اذا سمعتم مني حديثا ان تقولوا قال رسول الله ص وليس يجيد
اما او لا فلانه معصوم والمعصوم لا يخبر الا بالحق فكما يجوز لنا اسناد ما يخبر به رسول الله ص الى
الله تع بيقين كذا هنا واما ثانيا فلان الراوي اذا قال حدثنا فانما ارويه عن فلان ثم حدث
جاز ان يرويه عمن اسند اليه فكيف اذا قال الامام المعصوم حدثني حديث ابي ع **البحث الرابع** في احكام
الصحابة المشهور ان الصحابة كغيرهم من المسلمين بل هم افضل واكمل وان الاصل فيهم العدالة الا عند ظهور
المعارض للدلالة الكتاب وهو قوله وكنتم خير امة وكذلك جعلناكم امة وسطا وفيه نظر لما بينا في
باب الاجماع عدم اختصاصها بالصحابة ودلالة السنة كقوله ع خير الناس قرني وبالغ ابراهيم النظام
في الطعن فيهم فقال راينا بعضهم قادحا في البعض وذلك يوجب القدح اما في القادح او المقدوح فيه و
بين القدح من وجوه آ قال عمر ابن الحصين والله لو اردت لحدثت يومين متتابعين عن رسول الله ص فاني
سمعت كما سمعوا وشاهدت كما شاهدوا ولكنهم يحدثون احاديث ما هي كما يقولون واخاف ان يشبه لي
كما شبه لهم ب كان حذيفة يحلف لعثمان بن عفان بالله على اشياء انه ما قالها وقد سمعناه قالها فقلنا
له فيه فقال اني اشتري ديني بعضه ببعض مخافة ان يذهب كله ج ابن عباس بلغه ان ابن عمر يروي ان
الميت ليعذب ببكاء اهله فقال ابو عبد الرحمن انما مر النبي بيهودي يبكي عليه فقال انه ليبكي عليه وانه
ليعذب د ابن عمر عن النبي قال في الضب لا اكله ولا احله ولا احرمه فقال زيد ابن الارقم قلت لابن
عباس ان ناسا يقولون انه ص قال في الضب لا اكله ولا احله ولا احرمه قال بئسما قلتم ما بعث اليه
النبي ص محللا ولا محرما ه ابن عمر ان رسول الله ص وقع على قتلى بدر فلست ببدر فقال هل وجدتم
ما وعد ربكم حقا قال انهم يسمعون الان ما اقول فذكروه لعايشه فقالت لا بل قال انهم يعلمون انا الذي
كنت اقول لهم هو الحق ثم قال النظام وهذا عين التكذيب و روت فاطمه بنت قيس ان زوجي طلقني
ثلثا ولم يجعل لي رسول الله ص سكنى ولا نفقه فقال عمر لا يقبل قول امراة لا تدري اصدقت او كذبت
فقالت عايشه يا فاطمه قد فتنت الناس ومعلوم انها كانت من المهاجرات مع انها عند عمر وعايشه
كاذبة ز اذا دعم ضرب ابي موسى في خبر الاستيذان حتى شهد له ابو سعيد قال النظام وانتم تقولون
لا يجوز تهمتهم ح كان علي ع يستحلف الرواة ولو كانوا عنده متهمين لما حلفهم فان عليا ع اعلم بهم منا ط
روى ابو سعيد الخدري وجابر وانس انه قال ص وذكر سنة مائة انه لا يبقى على الظهور منها نفس منفوسه
ثم يروي ان عليا ع قال لابن مسعود انك تفتي الناس قال اجل واخبرهم ان الاخير قال فاخبرني ما
سمعت منه قال سمعته يقول لا يأتي على الناس مائة وعلى الارض عين مطرفة فقال علي ع اخطات
سنتك الحفرة واخطات في اول فتواك انما قال ذلك لمن حضره يومئذ وهل الرجال الا بعد مائة
ي روى ابو هريرة انه قال ع الشمس والقمر بدوران مكسوران في النار يوم القيمة قال الحسن ع ما ذنبهما
قال ابو هريرة اخبرت عن رسول الله ص وهذا من الحسن رد على ابو هريرة يا قال علي ع لهم في قصة

الجنين ان كان هذا جهد رايهم فقد قصروا وان كانوا قد رسوا قاربوك فقد غشوك وهذا بن علي ع حكم
عليهم بجوان العشى يب قال ابن الاشعث كنا في غزاة وعلينا معويه فاصبنا ذهبا وفضة فامر معويه
رجلا سعيا في الناس في عطائهم فتسارع الناس فيها فقام عبادة بن الصامت فنهاهم فردها فاتى
الرجل معويه فشكى اليه فقام معويه خطيبا فقال ما بال اقوام يحدثون عن رسول الله ص احاديث
يكذبون فيها فقام عبادة وقال والله لنحدثن عن رسول الله وان كره معويه وهو يدل اما على كذب
معويه او كذب عبادة يج قام ابو موسى على منبر الكوفه لما بلغ امارة علي ع اقبل يزيد البجلي يخطب
ثم قال يا اهل الكوفة والله ما اعلم واليا احرص على اصلاح الرعية مني والله لقد سعيكم حقا كان
لكم عين كاذبة فاستغفر الله منها اقرارا منه على نفسه باليمين الكاذبة يد روى ابو بكر وعمر يوم السقيفه
انه ع قال الايمة من قريش ثم رويتم انتما كقول عمر في آخر موته لو كان سالم لما تخالجني فيه شك
وسالم مولى امراة من الانصار وهي اخذت ميراثه ولقول النبي ص اسمع واطع ولو كان عبدا حبشيا ورويتم
عنه ع لو كنت مستخلفا عن هذه الامة احدا من غير شورى لاستخلفت ابن ام عبد يه روى ابو هريرة انه
ع قال ان المراة والكلب والحمار يقطعون الصلوة فنشت عايشه في خف واحد وقالت لا حنقون ابا
هريرة فاني ربما رايت الرسول وسط السرير بينه وبين القبلة يو روى ابو هريرة عنه ع ان الميت
على من غسله الغسل وعلى من حمله الوضوء فبلغ ذلك عايشه فقالت لا نجاس موتاكم وهذا تكذيب
يز عن ابراهيم ان عليا ع بلغه ان ابا هريرة يبتدئ بميامنه في الوضوء وفي اللباس فدعا بماء فتوضا وبدا
بمياسره وقال لاخالفن ابا هريرة يح ان اصحاب عبد الله لما بلغهم خبر ابي هريرة من قام من منامه فلا يغمس
يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا قالوا ان ابا هريرة مكثار فكيف يصنع بالمهراس يط لما قال ابو هريرة
حدثني خليلي قال له علي ع متى كان خليلك ك لما روى ابو هريرة من اصبح جنبا فلا صوم عليه ارسل مروان
في ذلك الى عايشه وحفصه فقالتا كان النبي ع يصبح جنبا ثم يصوم فقال للرسول اذهب الى ابي هريرة
واخبره بذلك فقال ابو هريرة اخبرني بذلك الفضل بن عباس قال النظام واستدل به من ثلثة اوجه
احدها استشهد ميتا الثاني لو لم يكن منهما فيهم لما سالوا غيرهم الثالث عايشه وحفصه كذبتاه كا لما
روى ابو سعيد الخدري خبر الربا وقال ابن عباس نحن اعلم بهذا وفينا نزلت اية الربا فقال الخدري
احدثك عن رسول الله وتقول لي ما يقول والله لا اظلني واياك سقف بيت وهذا تكاذب من ابن
عباس وابي سعيد كب لما قدم ابن عباس البصرة سمع الناس يحدثون عن ابي موسى عن النبي ص فقال
ابو موسى لا اعرف منها الا حديثا كج كان عمر اذا ولى اصحاب رسول الله ص الا عمال وشيعهم قال لهم
عند الوداع اقلوا الحديث عن رسول الله ص قال النظام فلو لا المنع واراد لما جاز المنع من العلم كد رووا
عن سهل بن ابي حيثمة في القسامة ثم ان عبد الرحمن بن عبدة قال والله ما كان الحديث كما حدث سهل
ولقد وهم وانما كان النبي ص كتب الى اهل خيبر ان قتيلا وجد في افنيتكم فدوه فكتبوا يحلفون بالله
ما قتلوه فوداه الرسول ع من عنده قال محمد ابن اسحق سمعت عمرو بن شعيب في المسجد الحرام يحلف بالله
الذي لا اله الا هو ان حديث سهل ليس كما حدث كه قال اصحاب الشعبي له انك لا ترى طلاق
المكره قال انتم تكذبون علي وانا حي فكيف لا تكذبون على ابراهيم وقد مات كو قال ابن ابي مليكه

الا تتعجب حديث عروة عن عايشة انها قالت املكت بعرم وقال القسم انها قالت اهلكت بجهر
كثير قال صدقة بن بشار سمعت انه ع قال في الذي ساق وحده وفي الاثنين شيطانان
قال فلقيت القسم بن محمد فسألته عنه فقال كان النبي ع يبعث البريد وحده وكان النبي ع وصاحبه
وهذا امر القسم تكذيب لهذا الخبر كما كان ابن سيرين يعيب الحسن في التفسير وكان الحسن يعيبه في التفسير
ويقول كانه من ولد يعقوب كما قال ابن عباس الحجر الاسود من الجنة وكان اشد بياضا من الثلج
حتى سودته خطايا اهل الشرك فسئل ابن الحنفية عن الحجر وقيل ان ابن عباس يقول هو من الجنة فقال
هو من بعض هذه الاودية قال النظام ولو كان كفر اهل الجاهلية سود الحجر لكان اسلام المؤمنين يبيضه
لان الحجارة قد تكون سوداء وبيضاء ولو كان ذلك السواد من الكفر لوجب ان يكون سوادها بخلاف
سائر الاسواد ليحصل التمييز ولانه لو كان كذلك لاشتهر ذلك لانه من الوقايع العجيبة ل روي ابو سعيد
الخدري انه لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية فقال له مروان كذبت وعنده رافع بن خديج وزيد
بن ثابت وهما قاعدان على السرير فقال ابو سعيد لو شاء هذان لعرفاك ولكن هذا يخاف ان ينزعه
عن عرافة قومه وهذا يخشى ان ينزعه عن الصدقة فسكتا فرفع مروان عليه الدرة فلما رايا ذلك قالا
صدق لا قيل لعطا ابن ابي رباح روي عكرمة عن ابن عباس انه كان يقول سبق الكتاب الخفين
فقال كذاب انا رايت ابن عباس يمسح على الخفين لب قال ايوب لسعيد بن جبير ان جابر بن زيد
يقول اذا سوغ السيد للعبد فالطلاق بيد السيد قال كذب جابر لج قال عروة لابن عباس اضللت
الناس يا ابن عباس قال وما ذاك يا عروة قال تامر بالعمرة في هذه الايام وليست فيها عمرة قال افلا
تسأل امك عن هذا فانها شهدته قال عروة فان ابا بكر وعمر يفعلانه قال هذا الذي اهلككم احدثكم
عن رسول الله وتحدثوني عن ابي بكر وعمر فقال عروة لابو بكر وعمر كانا اتبع لسنة رسول الله واعلم بها
منك وهذا تكذيب ظاهر من عروة لابن عباس له قال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت
في كتاب الله برايي ثم سئل عن الكلالة فقال اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطاء
فمني ومن الشيطان قال النظام وهذا الامران متناقضان وقال عمر اني لاستحي ان اخالف ابا بكر
قال النظام فان كان عمر استقبح مخالفة ابي بكر فلم خالفه في مسائل فانه خالفه في الجد وفي
اهل الردة وفي قسمة الغنيمة وقدح النظام في ابن مسعود خاصة في انكاره كون المعوذتين من
القرآن وغير ذلك من الاخبار الكثيرة واما الخوارج فقد طعنوا في الصحابة من وجوه ا قبلوا خبر الواحد
في مناقضة القرآن وهو يوجب القطع بفساد ذلك الخبر والطعن في القايل به لانه تعالى ذكر انواع المعاصي
من الكفر والقتل والسرقة واستقصا في الزنا بالنهي فقال ولا تقربوا الزنا ثم توعد عليه بالنار ثم
ذكر الجلد ثم خصه باحضار المسلمين وبالنهي عن الرأفة عليه وجعل على من رمى غيره به جلد ثمانين
ولو رماه بالكفر او القتل وهما اعظم لم يكن عليه ذلك ثم منع من قبول شهادتهم ابدا والكلام بفسقهم
ثم ذكر من رمى به زوجته وبين احكام اللعان ثم قال الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة وخصه
بشهادة اربعة ومع هذه المبالغات العظيمة كيف يجوز اهمال ما هو اعظم مراتبها وهو الرجم
مع انه نفاه بقوله فاجلدوا كل واحد وهو صريح في الجلد على كل الزنا وفي نفي الرجم وقوله فعليهن

نصف

نصف ما على المحصنات والرجم لا نصف له ولانه لو كان مشروعا لنقل متواترا لانه من الوقايع
العظيمة بحيث لم ينقل دل على انتفاء المشروعية ب خرج النبي ص يوما على اصحابه وهم يكتبون احاديث
من احاديثه فقال ما هذه الكتب اكتابا مع كتاب الله ثم يوشك ان يغضب الله لكتابه فلا يدع في قلب
منه شيئا الا اذهبه وروي انه ع قال اذا حدثتم بحديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه
والا فردوه ومع ذا لا تجوزون المسح على الخفين مع صريح وامسحوا وجعلتم جلد العبد خمسين والله ذكر
ذلك في الاماء حيث قال فعليهن نصف ما على المحصنات ورددتم شهادة العبيد مع قوله واشهدوا
ذوي عدل منكم ج ما روي عن الصحابة من شتم بعضهم بعضا حكى ان ابن داب في مجادلات قريش قال
اجتمع عند معوية عمرو ابن العاص وعتبة ابن ابي سفيان والوليد ابن عتبة والمغيرة ابن شعبة ثم احضروا
الحسن ابن علي ع ليشتموه فلما حضروا تكلم عمرو ابن العاص وذكر عليا ع ولم يترك شيئا من المساوي
الا وذكره فيه وفيما قال ان عليا شتم ابا بكر وشرك في دم عثمان الى ان قال فاعلم انك واباك من شر
قريش ثم خطب كل واحد منهم بمساوي علي ع والحسن ونسبوا عليا ع الى قتل عثمان فلما ال الامر الى الحسن خطب
ثم بدا بشتم معوية وطول فيه الى ان قال له انك كنت ذات يوم تسوق بابيك ويقود به اخوك هذا القاعد
وذلك بعد ما عمي ابو سفيان فلعن رسول الله الجمل وراكبه وقائده وسائقه وكان ابوك الراكب واخوك
القائد وانت السائق ثم قال لعمرو ابن العاص انما انت سبه كما انت فامك الزانية اختصم فيك خمسة نفر من قريش
كلهم يدعي عليك انك ابنه فغلب عليك جزار من قريش من الامهم حسبا واقلهم منصبا واعظمهم لعنة ما
انت شانئ محمد فانزل الله على نبيه ان شانئك هو الابتر ثم هجوت رسول الله ص سبعين قافية فقال رسول الله
ص اللهم اني لا احسن الشعر اللهم العنه بكل قافية لعنة واما انت يا ابن ابي معيط فوالله ما الومك ان
تبغض عليا وقد جلدك في الخمر وفي الزنا وقتل اباك صبرا بامر رسول الله ص يوم بدر وسماه الله تعالى في
عشر ايات مؤمنا وسماك فاسقا وانت علج من اهل صفورية واما انت يا عتبة فما انت بحصين فاجيبك
ولا عاقل فاعاتبك واما وعيدك اياي بالقتل فهلا قتلت الذي وجدته على فراشك مع اهلك واما انت
يا مغيرة ابن شعبة فمثلك مثل البعوضة اذا قالت للنخلة استمسكي فاني عليك نازلة فقالت النخلة فوالله ما
شعرت بوقوعك علي واما زعمك انه قتل عثمان فلعمري لو قتل عثمان ما كنت معه في شيء وانك لكاذب قالت
الخوارج فهذه المشاتمة تدل على طعن بعضهم في بعض قالوا واخر عثمان عن عايشة بعض ارزاقها فغضبت
ثم قالت يا عثمان اكلت امانتك وضيعت الرعية وسلطت عليهم الاشرار من اهل بيتك والله لولا الصلوات
لمشى اليك قوم ذوو بصائر يذبحونك كما يذبح الجمل فقال عثمان ضرب الله مثلا للذين كفروا امرات نوح
وامرات لوط الاية وكانت عايشة تحرض عليه جهدها وطاقتها وتقول ايها الناس هذا قميص رسول الله
لم يبل وقد بليت سنته اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا ثم ذهبت الى مكة فلما قضيت الحج وقربت من المدينة
اخبرت بقتل عثمان فقالت ثم ماذا فقالوا بايع الناس علي ابن ابي طالب ع فقالت عايشة قتل والله
مظلوما وانا والله طالبة بدمه والله ليوم من عثمان خير من علي الدهر كله فقال لها عبيد ابن ام كلاب
ولم تقولين ذلك فوالله ما اظن بين السماء والارض احدا في هذا اليوم اكرم على الله من علي ابن ابي طالب ع
فلم تكرهين ولايته الم تحرضي الناس على قتله وقلت اقتلوا نعثلا فقد كفر فقالت عايشة ان قلت ذالك

فقد رجعت عما قلت وذلك انكم استتبتموه حتى اذا جعلتموه كالفضة قتلتموه فوالله لا طلبن بدمه
فقال لها عبيد بن ام كلاب هذا والله التخليط يا ام المومنين وايضا الخصومة العظيمة التي كانت بين
عبد الله بن مسعود وابي ذر وعمار وبين عثمان والخصومة التي كانت بين عبد الله ابن مسعود وزيد ابن
ثابت حتى ال الامر الى الضرب والنفي عن البلاد واللعن وكل ذلك يقتضي توجه القدح الى عدالة بعضهم
وايضا مقتل عثمان والجمل وصفين قالت الخوارج واينا المحدثين يخرجون الراوي بادنى سبب ومع
علمهم بهذه القوادح يقبلون رواياتهم ويعملون برواية القادح والمقدوح فيه بل هولاء المحدثون اتباع
كل ناعق وعند كل من غلب يروون لاهل كل رواية في ملكهم فان انقضت دولتهم تركوهم ولان النبي صلعم ما كانت
الصحابة تكتب كلامه من اوله الى آخره لفظا لفظا وانما كانوا يسمعونه ثم يخرجون من عنده وربما رووا ذلك
الكلام بعد ثلاثين سنة ومعلوم ان العلماء الذين تعودوا تلفيق الكلام لو سمعوا كلاما قليلا مرة واحدة
لارادوا اعادته في تلك الساعة بعين تلك الالفاظ من غير تقديم والتاخير لعجزوا عنه فكيف الكلام الطويل
بعد المدة الطويلة من غير تكرار ولا كتبه ومن انصف علم ان الالفاظ المروية ليست الفاظه عم ثم بعد المدة
الطويلة لا يمكن اعادة المعنى بتمامه فان الانسان مظنة النسيان انما يعيد بعضه خصوصا وقد جربناهم
فرايناهم يروون المعنى الواحد بالفاظ كثيرة مختلفة مع زيادات ونقصانات وهذه المطاعن كلها روايات
احاد لا نعلمها من الايات والاحاديث المشهورة عن النبي عم من الثناء على اصحابه وهذه المطاعن مروية
بالاحاد فان فسدت رواية الاحاد فسدت هذه المطاعن وان صحت فسدت هذه المطاعن ايضا
ومطاعن الخوارج مبنية على انه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقد تقدم على جوازه وقولهم
الظاهر ان هذه الالفاظ ليست الفاظ الرسول عم لم يضعف بالظاهر من عدالة الرواة **الفصل الخامس**
في خبر الواحد وفيه مباحث الاول في حده قال بعضهم خبر الواحد ما افاد الظن وهو غير مطرد بالقياس
فانه يفيد الظن وليس خبر واحد وغير منعكس فان الواحد لو اخبر عما لم يحصل معه الظن فانه خبر
واحد وان لم يفيد الظن فقد وجد الحد دون المحدود ووجد المحدود دون الحد في الثاني وبالعكس في الاول مع ان الظن قد
يرد للعلم قال الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يعلمون والحد يجب عدم استعمال المشترك فيه
وفيه نظر لان استعماله في العلم مجاز فلا يمتنع من ذكره في الحد ان اريد منه حقيقته وقيل من ٢ كان
من الاخبار غير منته الى حد التواتر والاقرب انه ما لم يفد العلم من الاخبار فان زاد رواته على
ثلثة يسمى مشهورا ومستفيضا في ان خبر الواحد لا يفيد العلم ذهب المحققون الى ان
خبر الواحد لا يفيد العلم العدل اذا تجرد عن القراين لا يفيد العلم وقال بعض اهل الظاهر واحمد
ابن حنبل في رواية انه يفيد العلم في كل شيء وقال بعضهم انه يفيد العلم في بعض الاشياء لا في الجميع
لنا وجوه آ لو افاد خبر الواحد العلم لافاد كل خبر كالتواتر لما اوجب العلم كان كل متواتر موجبا
له اعترض بانه قياس تمثيلي لا يفيد العلم ولان العلم عقيب التواتر ان كان ضروريا كان من فعله
تعا فجاز ان يخلقه عقيب كل تواتر لمصلحة يعلمها مختصة بالتواتر وان كان كسبيا جاز استواء
جميع اخبار التواتر فيما لا بد منه في حصول العلم ولا يلزم من ذلك استواء جميع اخبار الاحاد و
فيه نظر لان المقتضي يستلزم وجوده وجود معلوله فلو كان خبر الواحد موجبا للعلم لا يستند الى

كونه

كونه خبر واحد وهو موجود في كل خبر واحد ب ثمانيات الادلة في النفوس بحسب الموثق
ولا نجد في انفسنا من خبر الواحد وان بلغ الغاية في العدالة سوى ترجيح صدقه على كذبه من غير قطع
وذلك غير موجب للعلم اعترض بان حاصلها يرجع الى محض الدعوى في موضع الخلاف من غير
دلالة له ومع ذلك فهي معارضة بالمثل فان الخصم يقول انا اجد في نفسي العلم ج لو افاد خبر الواحد
العلم لما وعي فيه شرط الاسلام والعدالة كما في التواتر اعترض بجواز ان يكون الله تع اجرى العادة
بخلق العلم عنده ان جعل العلم عنده عقيب التواتر ضروريا وهو غير لازم في خلقه عند خبر من
ليس علم ولا عدل وان يكون التواتر من حيث انه تواتر مشتملا على ما يوجب العلم ان قيل انه كسبي و
خبر من ليس بمسلم ولا عدل غير مشتمل على ذلك د لو افاد العلم لتناقضت الاحكام عند تناقض الروايات
وفيه نظر لاحتمال ان يكون الافادة مشروطة بعدم المعارض كما لو اخبر جماعة لو لا حصول معارض
لاخبارهم لافاد العلم مع عدم القدح في افادة التواتر العلم ه كل عاقل يجد من نفسه تزايد اعتقاده
المستفاد من خبر الواحد عند ازدياد الاخبار ولو كان الاول مفيدا للعلم امتنعت الزيادة لا يقال
العلوم تتفاوت في الزيادة والنقصان كالضروري فانه اقوى من الكسبي لانا نقول نمنع التفاوت بين
العلوم من حيث هي علوم بزيادة او نقصان لاستحالة احتمال النقيض عنها قطعا والا لم يكن علوما
والتفاوت بين النظري والضروري ليس في نفس العلم بالمعلوم بل من حيث الافتقار في النظري وعدمه
في الضروري و لو افاد العلم لحصل العلم بنبوة من اخبر بكونه نبيا من غير حاجة الى معجز دال على صدقه
ولوجب ان يحصل للحاكم العلم بشهادة الواحد فيستغني عن آخر وعن التزكية وفيه نظر لان خبر
التواتر يشترط فيه عدم الداعي الى التواطي على الكذب ففي خبر الواحد اولى وهنا داع الى الكذب
واما الشهادة فلما عارضها قول المنكر لم يبق الواحد مفيدا للعلم ز لو حصل العلم بخبر الواحد لوجب
تخطيه مخالفه بالاجتهاد وتفسيقه ولقبح معارضته بالتواتر وان يمتنع التشكيك بما يعارضه كما في
التواتر وفيه نظر لامكان اتصاف غير العالم بما ينافي العلم كاشتراط الموتضى في افادة التواتر العلم
علم السبق بشبهة تخالف الخبر احتج المخالف بوجوه آ قال تعا ولا تقف ما ليس لك به علم اي عن اتباع
غير العلم وقد اجمعنا على قبول خبر الواحد فلو لم يفد العلم لكان الاجماع منعقدا على مخالفة النص
وهو باطل ب ذم تعا اتباع الظن فلو لم يفد خبر الواحد لدخل العامل به تحت الذم ج لو لم يفد العلم
لما اوجبه وان كثر العدد الى حد التواتر لان ما جاز على الاول جاز على ما بعده د لو لم يفد العلم
لما ساغ قتل المقر على نفسه بالقتل ولا بشهادة اثنين عليه لكونه ماضيا على دليل العقل واصالة البراءة
هـ قال علي عم ما حدثني احد بحديث الا استحلفته الا ابا بكر فقطع بصدقه وهو واحد وهذه حجة من
فرق بين جزء خبر والجواب عن الاول والثاني ان الاجماع دل على وجوب العمل بخبر الواحد فاتباعه اتباع
لعلمي لا لظني او يحمل على المنع من اتباع الظن في الاصول الدين كوجود الصانع وصفاته وعن الثالث
ان حكم الجملة يخالف حكم الاحاد وعن الرابع ان احكام الشارع لا يتوقف على اليقين بالاجماع ولان
فيه نظر فانا لم نقتله باعتبار انه قتل باعتبار اقراره والبينة الذين جعلهما الشارع سببا الترتب
الاحكام وعن الخامس لا يلزم من عدم الاستحلاف القطع بالتصديق بل الظن

في

جواز التعبد عقلاً بخبر الواحد الاكثر على جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلاً خلافاً للجبائي وجماعة
من المتكلمين لنا انه فرض وقوعه لا يستلزم المحال فكان جائزاً بل ولا استبعاد فيه وتجويز الكذب
لا يمنع من ذلك كما في المفتي والشاهدين ولانه واقع على ما يأتي فيكون جائزاً بل ولا استبعاد
فيه وتجويز الكذب لا يمنع من ذلك كما في المفتي والشاهدين ولانه واقع على ما يأتي فيكون جائزاً بالضرورة
ولانه خبر فجاز التعبد بالعمل به كالمتواتر والعادف لا يصلح مناطاً للحكم لانه سيأتي آ العمل بخبر الواحد
عن معلوم وهو باطل بان يدل دليل قاطع على وجوب العمل به فيحصل العلم بوجوب العمل به كالمتواتر
ب العمل به موقوف على صدق الخبر ووجوب العمل وقبحه لا يقفان على الظن وهو باطل لجواز توقفه
على الظن لان الفعل الشرعي انما يجب لكونه مصلحة ولا يمتنع ان يكون مصلحة اذا فعلناه ونحن على
صفة مخصوصة وكوننا ظانين بصدق الراوي صفة من صفاتنا فدخلت في جملة احوالنا التي يجوز
كون الفعل عندها مصلحة ولهذا يلزم المسافر سلوك طريق ويجب احترازاً اذا اخبر بسبع فيه ذلك
واخلال هذا من يظن صدقه ويجب على الحاكم العمل بالشهادة مع ظنه فان قيل نمنع عدم استلزام المحال
باعتبار امر خارج وان لم يكن ذاتياً وبيانه ان التكليف مبني على المصلحة ودفع المفسدة فلو تعبدنا باتباع
خبر الواحد والعمل به لزم الاقدام على المفسدة بان يتضمن الخبر عن رسول الله صلعم سفك دم واستحلال
محرم مع احتمال كذبه فلا يكون العمل بمقتضى قوله مصلحة بل محض مفسدة وهو خلاف الشرع ولهذا
امتنع العمل بخبر الصبي والفاسق ثم فرقوا بين الشاهد والخبر من وجوه آ الشهادة انما تقبل فيما
يجوز فيه الصلح وفي امور الدنيا بخلاف الخبر عن زيد انه قتل وسرق فانه لا يثبت به شرع ج الحكم
عند الشهادة يثبت بدليل قطعي وهو الاجماع والشهادة شرط وخبر الواحد عندكم دليل يثبت
للحكم الشرعي ولا يجعلونه شرطاً والجواب ينتقض بما ذكروه اولاً بورود التعبد بقبول شهادة
الشهود وقول المفتي ويجوز ورود الخبر فيما يتعلق بامور الدنيا كالاخبار المتعلقة بانواع المعاملات
وينتقض بالشهادة فيما لا يجري فيه الصلح كالفروج والخبر كما يقتضي اثبات امر شرعي فكذا الشهادة
على القتل والسرقة وغير ذلك يستلزم اثبات امر شرعي وهو وجوب القتل والقطع والحكم
عند الخبر يثبت بدليل قاطع موجب العمل به كالشهادة احتجوا بوجوه آ خبر الواحد يوجب الظن
وقد نهى عن العمل به في قوله ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان تتبعون الا الظن وقوله ان الظن
لا يغني من الحق شيئاً ب لو جاز قبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية عن الرسول ع عند ظن
الصدق لجاز التعبد بخبر الواحد عن الله تع في الاحكام الشرعية بدون اقتران المعجز والتالي باطل
بالاجماع فالمقدم مثله ج لو جاز التعبد به في الفروع لجاز في نقل القرآن د اخبار الآحاد قد تتعارض
فلو ورد التعبد بها لكان وارداً بالعمل بما لا يمكن العمل به ضرورة التعارض الممتنع على الشارع ه
الشرعيات مصالح والواحد يجوز ان يكذب فيبلغ اخبار من فعل او ترك ثلاثاً من ان يكون ما يصحبه جزء
مفسدة والجواب من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاجمال فالنقض بخبر المفتي والشاهد والعموم
والعام وغير ذلك واما التفصيل فالجواب عن الاول ان العمل بخبر الواحد معلوم ولا مظنون وهو الاجماع
ولان دلالة الآيات على المنع من خبر الواحد ليست معلومة بل مظنونة فهو لازم على الخصم وعن الثاني

ان

ان الخبر انما يجب العمل به لو حصل ظن صدقه اما عند ظن الكذب فلا وكذب المخبر عن الله تع بغير ظهور
معجز مظنون وعن الثالث بمنع الملازمة فان المعتبر من الاصول القطع واليقين دون الظن بخلاف
الفروع وعن الرابع ان القرآن معجز للرسول دال على صدقه فيجب القطع في اثباته ليحصل العلم بالنبوة
وعن الخامس التعارض لا يمنع من التعبد بالراجح وبالتخيير مع عدمه سلمنا لكن لا يلزم من بطلان
العمل بالخبر مع قيام معارض بطلان العمل به مطلقاً وعن السادس بما قال قاضي القضاة الذي لا بد
منه في الواجب الشرعي كونه مصلحة مدلولاً عليه اما بعينه او بصفته فاذا قامت الدلالة على وجوب العمل
عند خبر الواحد وظننا صدقه علمنا ان العمل صلاح لنا كما نعلم ان قطع اليدين صلاح عند البينة
اعترضه ابو الحسين بانه لا يبطل قول المخالف فان الراوي اذا جاز عليه الكذب ان نامن ان يخبر
بالمفسدة ومتى يثبت المخالف ذلك كان له ان يقول لا يجوز ان يدل الدلالة على ما ذكرتم لا يقال قيام
الدلالة على وجوب العمل بما ظنناه يدل على صدق الخبر لانا نقول فيجب ان يقطعوا على صدقه ولانه
لو جاز ذلك لجاز ان يدل الدلالة على ان يحكم بما يريد فنعلم ان كل ما يريد الحكم به فهو صواب فان منعهم
من جوازه في كل ما يريده منعنا اتفاق الصواب في كل ما يظن صدق الراوي فيه وما ذكره من الحكم عند
البينة نقض عليهم لانه يجوز كذب الشهود فنقطع يد لا يستحق قطعها واجاب بان العقل قد يكون صلاحاً
اذا فعلناه ونحن على حالة مخصوصة ولا يمنع ان يكون متى ظننا صدق الراوي او كنا ممن يجوز ظن صدقه
لامارة صحيحة فمصلحتنا ان نفعل ما اقتضاه الخبر صدق الراوي او كذب كما يقوله في الحكم
عند البينة واذا لم يمتنع ذلك لم يجب ما قالوه فان جواز كذب الراوي يلزمه تجويز كون الفعل الذي رواه
مفسدة فان لا يلزم مثله في البينة لا يقال ان جعلتم ظنكم صدق الراوي طريقاً الى المصلحة ومنعهم
من جواز الخطأ فيه في الظن لم يجز كونه طريقاً الى القطع على ان ما تفعلونه مصلحة ولئن جاز ذلك
مع جواز كونه خطأ جاز ان يكون طريقاً الى الاعتقادات وجاز ورود التعبد به فيها وان جعلتموه
شرطاً في كون فعلكم مصلحة فلم لا يجوز كون الفعل مصلحة اذا ظننا كذب الراوي او اشتهينا فعله واذا
اخبرناه وان يرد التعبد بذلك لانا نقول اجاب قاضي القضاة بجواز كون هذه الاسباب اسباباً
يجب عندها الفعل واجاب ابو الحسين بانا نجوز ان كون الفعل مصلحة عند حالة من حالاتنا ثم بينا ان
ظن صدق الراوي فيما يشهد العقل بجواز كونه شرطاً في المصلحة بما ذكرناه من الحكم بالبينات وكما ان
العقل شاهد بذلك فهو شاهد بان ما ذكرتموه لا يكون شرطاً في وجوب الفعل على ان العقول بانه ينبغي
ان يعمل الانسان بما يشتهيه اسقاط التكليف لانه بمنزلة ان يقال افعل ما تختار دون ما لا تختاره
ونحن انما نتكلم في تكليف على صفة هل يحسن ام لا وقصد السائل ان يلزمنا على هذا التكليف تكليفاً
آخر وليس قصده الزامنا اسقاط التكليف فقد ظهر انه لم يلزم ما قصد الزامنا لا يقال يجوز ان
يقال اذا اخبرت الفعل او اشتهيته ولم يصرفه عنك صارف فقد وجب عليك فعله ما دمت مريداً له
وان لم تكن مختاراً لم يجب عليك لانا نقول لا يجوز ذلك لانه ولو قال هذه لا بد من كونه فاعلاً
فايجاب ذلك لا يصح في وقوع التعبد به اختلف القائلون بجواز التعبد به عقلاً
فمنهم من قال قد وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع والاولون اتفقوا على الدليل السمعي دل عليه

فقال القفال وابن سريج وابو الحسين البصري ان الدليل العقلي دل على وقوع التعبد به
وقال الشيخ ابو جعفر الطوسي واكثر المعتزلة والاشاعرة ان دليل التعبد به السمع لا غير واما
الذين قالوا لم يرد التعبد به فقد افترقوا ثلاث فرق آ لم يوجد ما يدل على كونه حجة فوجب
القطع بانه ليس بحجة ب وهو قول السيد المرتضى ج ورد في الادلة السمعية ما يدل على انه ليس
بحجة ج الدليل العقلي دل على امتناع العمل به واتفق الناس كافة على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم
صحته في الفتوى والشهادة وفي الامور الدينية والحق وقوع التعبد به لوجوه الاول قوله تع
فلولا نفر وجب الحذر باخبار الطائفة وهي عدد لا يفيد قولهم العلم ووجوب الحذر يستلزم
وجوب العمل به اما وجوب الحذر فلانه اوجبه عند انذار الطائفة لقوله لعلهم يحذرون وكلمة
لعل للترجي وهو محال في حقه تع فاذا تعذر حمله على ظاهره حمل على المجاز وهو الطلب لان المترجي
طالب فاذا كان الطلب لازما للترجي وجب حمل اللفظ على الطلب وطلب الله هو الامر فيكون قد امر
بالحذر والانذار والاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر داخل فيه فقد اوجب الحذر عند اخبار
الطايفة وهي عدد لا يفيد قولهم العلم لان كل ثلثة فرقة وقد اوجب على كل فرقة خروج طايفة
منها والطائفة من الثلثة واحد او اثنان وقولهما لا يفيد العلم وبيان وجوب العمل ان الراوي اذا
روى للقوم خبرا يقتضي المنع من فعل فعلوه فان وجب تركه فالمطلوب ويلزم من وجوب العمل به في
هذه الصورة العمل به مطلقا لعدم القائل بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا وهو ينافي مقتضى
الاية فان قيل لا نسلم انه اوجب الحذر عند انذار الطائفة وقوله لعلهم يحذرون لا يمكن حمله
على ظاهره ونمنع حمله على ذلك المجاز لجواز حمله على غيره سلمنا وجوب الحذر عند الانذار لكن الاخبار
وانه من جنس التخويف فيحمل الاية على التخويف الحاصل من الفتوى بل هو اولى لان الانذار وجب التفقه
لاجل الانذار والفقيه انما يحتاج اليه في الفتوى لا الرواية لا يقال يتعذر الحمل على الفتوى والا لا
لاختص لفظ القوم بغير المجتهد ليس له العمل بفتوى المجتهد لكن الاية مطلقة في وجوب انذار القوم
سواء كانوا مجتهدين او لا اما لو حملناها على رواية الخبر لا يلزمنا ذلك لانه قد يروى للمجتهد وغيره
ولان من شرب النبيذ فروى له انسان ما يدل على ان شاربه في النار فقد اخبر بمخوف وهو معنى
الانذار فصح وقوعه على الرواية ثم ان لم يقع على الفتوى فالمطلوب من ان المراد بالانذار الرواية
لا الفتوى وان وقع كان حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف دفعا للاشتراك فيكون متناولا
للفتوى والرواية معا وذلك لا يضرنا لانا نقول كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص القوم
بغير المجتهد يلزم من حمله على الرواية تخصيص لفظ القوم بالمجتهد للاجماع على منع العامي من الاستدلال
بالحديث فالتقييد لازم عليكم كما لزمنا والترجيح معنا لان غير المجتهد اكثر من المجتهد واذا قل
التقييد كان اولى والانذار اذا كان مشتركا بين الفتوى والرواية كفى في الامتثال الاتيان
بصورة واحدة لان المطلوب ادخال القدر المشترك بين الفتوى والرواية في الوجود وهو يحصل
في الفتوى فالقول بكون الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص فتنتفي دلالته على وجوب العمل بالرواية
ولان قوله ليتفقهوا يدل على انه ليس في الطائفة مجتهد اذ لو كان فيها مجتهد لم يجب على بعضها ان

يعد

يعد المتفقه فيكون الانذار الافتاء سلمنا ان المراد رواية الخبر خاصة لكن المراد اخبار
القرون الماضية وما فعل الله تع بهم لان سماعه يقتضي الاعتبار لقوله لقد كان في قصصهم عبرة
لاولي الالباب او البينة على وجوب النظر والاستدلال سلمنا لكن لا نسلم ان كل ثلاثة فرقة فانه يصدق التفرقة
فرقة واحدة لا فرق ولانه يلزم وجوب خروج واحد من كل ثلثة للتفقه وهو باطل اجماعا سلمنا لكن
الطائفة اسم للواحد والاثنين وقوله ولينذروا ضمير جمع اقله ثلثة فهو اذن عائد الى كل واحد من
الطوائف بل المجموع فجاز ان يبلغ حد التواتر سلمنا لكن نمنع وجوب العمل بذلك الخبر ووجوب الترك
على الجماعة الذين خوفوا من فعلهم للاحتياط حتى لو كان التارك عاميا وجب عليه الرجوع الى المفتي
فان اذن له فيه جاز العود اليه وان كان مجتهدا نظر في الادلة فان وجد فيها ما يقتضي المنع من ذلك
الفعل امتنع منه والا جاز له العود اليه سلمنا لكن يحتمل التفقه في الاصول سلمنا لكن وجوب الانذار
يستلزم وجوب القبول على المنذر كما يجب على الشاهدين ان يشهدا ولا يجب على الحاكم ان يحكم ويجب
على كل واحد من المتواترين الاخبار ولا يجب على السامع ان يعول على خبره وحده فيما طريقه العلم
ويجب على المنذر الحذر اذا انضاف الى الخبر غيره حتى يتواتر الانذار سلمنا لكن نمنع ان قوله
ولينذروا الامر سلمنا لكن نمنع ان يكون هو الاخبار بل التخويف من فعل شيء او تركه بناء على العلم بما
فيه من المصلحة والمفسدة والتخويف خارج عن الاخبار سلمنا لكن الطلب اللازم للترجي انما هو الطلب
بمعنى ميل النفس وهو مستحيل في حقه تع لا الذي هو بمعنى الامر واذا لم يكن الحذر مامورا به لم
يكن واجبا والجواب انه يفيد وجوب الحذر لثلاثة اوجه آ لا يمكن حمله على ظاهره فيحمل على الامر به
والاصل عدم مجاز اخر وفيه نظر لان الترجي الممتنع في حقه تعا انما هو فيما يرجع الى افعال العباد
الاختيارية ب قوله تع لعلهم يحذرون يقتضي امكان تحقق الحذر في حقهم والحذر التوقي من المضر
والفعل الذي يقتضي خبر الواحد بالمنع منه قد لا يكون مضرا في الدنيا فيكون مضرا في الاخرة والا
لم يكن للحذر وجه وضرر الاخرة العقاب فاذا كان بحيث يحذر عنه فهو بحيث يترتب العقاب على فعله
وهو معنى قولنا خبر الواحد حجة وفيه نظر لان امكان تحقق الحذر على الفعل لا يقتضي امكانه على
مخالفة الخبر ج قوله تع لعلهم يحذرون ان لم يقتض وجوب الحذر فلا اقل من ان يقتضي حسنه وهو
يقتضي جواز العمل بخبر الواحد والخصم ينكره قوله يحمل على الفتوى قلنا يلزم تخصيص القوم بغير المجتهد
قوله لو حمل على الرواية لزم تخصيصه بالمجتهد قلنا لا نسلم فان الخبر كما يروى للمجتهد فقد يروى لغيره
نعم لا يجوز له التمسك به لكن ينتفع من وجوه اخر كالانزجار عن فعله ويصير ذلك داعيا الى الرجوع
الى المفتي وربما بحث عنه واطلع على معناه ولان كثيرا ممن يمنع من العمل بخبر الواحد يمنع العامي من
الاخذ بالفتوى او يحمل على القدر المشترك فان التفقه يكون بسماع الاخبار والتدين بها وقد كان
التفقه هكذا في الزمن الاول وهذه الحال يتم معها الانذار بالفتوى وبالاخبار فاذا لم يفصل الله
تبارك وتعالى الانذار كان عموما على كل واحد منهما قوله الحمل على القدر المشترك يكفي فيه العمل به في
صورة واحدة قلنا انه رتب الحذر على مسمى الانذار الذي هو القدر المشترك فيكون علة للحكم فيثبت
الحكم ان ثبت المسمى ولان قبول الفتوى ان كان مامورا به قبل هذه الاية لم يجز حمل الاية عليه

لعدم الفائدة وان لم يكن وجب حمله على الصورتين دفعًا للاجمال وفيه نظر فان الحكم رتب على
الانذار عقيب التفقه ومفهوم ذلك الانذار عقيب الفتوى فان لم يكن مختصًا به فلا اقل من الظهور
وهو يدفع الاجمال ان قوله تع ليتفقهوا يدل على انه ليس في الطائفه مجتهد قلنا العبادات في عصر النبي صلى الله عليه وسلم
كانت تتجدد حالًا فحالًا ويرد نسخها بعد ثبوتها فحصول المجتهد في الطائفه لا يغني عن ان ينفر منها
من يسمع ما يتجدد من السنن المبتداة والناسخه وكذا الا عصار المقاربه لعصر النبي عم قبل استقرار
السنن وانتشارها يجوز ان يكون فيها من الطوايف من السنن ما لم يبلغها قوله لا نسلم ان كل
ثلثه فرقة قلنا الفرقة من فرق او مزق كالقطعه من قطع او قطع وكل شيء حصلت فيه الفرقه او التفريق
كان فرقة لان كل شيء حصل فيه القطع او التقطيع قطعه فالفرقه لغة حقيقة في كل واحد من الاشخاص
وخصصها هاهنا الادله بالثلثه لئلا يمكن خروج الطائفه عنها فيبقى حقيقه في الثلاثه وايجاد فرقة الشافعيه
لامتيازهم بحسب المذهب عن غيرهم فلهذا الامتياز والافتراق سموا فرقه واحده وان كانوا بحسب
الشخص فرقا متعدده ولما دل الاجماع على عدم وجوب ان يخرج من كل فرقة طايفه ترك العمل به هنا
وتبقى معمولا به في الثاني قوله مجموع الطوايف قد يبلغ حد التواتر قلنا لا يجوز ارادة المجموع لقوله اذا
رجعوا اليهم وانما يصح الرجوع الى الموضع بعد الكون فيه ومعلوم ان الطائفه من كل فرقة لم يكن في غير تلك
الفرقة فلا يمكن رجوع كل طائفه الى كل فرق بل الى فرقته الخاصه وحينئذ فقابل مجموع الطوايف بمجموع
القوم فيتوزع البعض على البعض قوله يجب الترك ليستفتي ان كان عاميا قلنا العامي لا يجوز له
الاقدام على الفعل قبل العلم بجوازه من جهة المفتي لم يجب عليه الاستفتاء مرة اخرى واما المجتهد فان
كان خبر الواحد حجة فالمطلوب والا لم يجب عليه التوقف للاجماع على عدم منع ما ليس بدليل عما دل دليل
على جوازه فعله قوله يحتمل التفقه في الاصول قلنا مفهوم التفقه في العاده التفقه في الفروع ولان
المراد بالاصول ان كان اصول مسائل الكلام كالتوحيد والعدل فالخطر يخوف من ترك النظر فلا
يحتاج في الحذر من تركها الى السفر وان كان اصول الشريعه كالصلوات الخمس فهو يثبت بالاحاد في
ابتداء الشريعة فان الواحد لو اخبر اهل الهند بايجاب النبي صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس لزمتهم ويكون من
الفروع الى ان يتواتر نقلها وعلى هذا جرى الامر في تحول اهل قباء عن القبله قوله وجوب الانذار بلى
بقوله تع لعلهم يحذرون وذلك اما تعبد بالحذر او اباحه له وايهما كان بطل مذهب الخصم اذ الحذر انما
يكون بالرجوع الى موجب الخبر قوله يجب الحذر اذا انضم الى الخبر غيره قلنا فاذن انما يحذرون عند تواتر الخبر
لا عند انذار من نفر للتفقه ومقتضى الايه الحذر عند انذاره ولاجله كونه ينذر والامر ظاهر او الخبر والنقل
متساويان في الظن فاذا وجب الحذر عند احدهما وجب عند الاخر وميل النفس واذا امتنع في حقه تعالى
لكن الطلب المساوي في الترجيح ثابت وهو المعنى المجازي هنا الثاني قوله تع ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا
امر بالتثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه فاسقا
والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبه والاقتران فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعليه و
للا وجب الاستناد اليه اذ التعليل بالذاتي القائم للعليه اولى من التعليل من العرضي لحصوله قبل حصول
العرضي واذا لم يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون حاله اسوء

من حال الفسق وهو محال ولان الامر بالتثبت مشروط بكون الخبر نبأ من الفاسق والمشروط عادم
عند عدم الشرط فاذا جاء الفاسق لم يجب التثبت بل اما القبول وهو المطلوب او الرد وهو محال لما
سبق ولان سبب نزولها ان النبي عم بعث الوليد ابن عتبه ابن ابي معيط ساعيا الى بني المصطلق
فلما ابصروه اقبلوا نحوه فهابهم فعاد واخبر بان الذين بعثه اليهم قد ارتدوا وارادوا قتله فاجمع
النبي على غزوهم وقتلهم وذلك حكم شرعي اراد النبي عم العمل فيه بخبر الواحد ولو لم يكن جائزا لما
اراده ولا انكر الله تع عليهم عليه وفيه نظر لان الامر بالتثبت جاز ان لا يكون للنهي عن القبول
بل عن الرد قطعا فيكون خبر العدل مند رجا فيه من طريق التنبيه بالاولى على الادنى وهو وان
بعد لكنه محتمل والروايه ممنوعه اما اولا فلان النبي صم لا يفعل شيئا الا بوحي الهي واما ثانيا فلانه
خبر واحد لا يستدل به في المسائل الاصوليه واما ثالثا فلانه قد روي انه قد بعث خالد ابن الوليد
وامره بالتثبت في امرهم فانطلق حتى اتاهم ليلا فبعث عيونه فعادوا اليه واخبروه عنهم بانهم على الاسلام
وانهم سمعوا اذانهم وصلوتهم فلما اصبحوا اتاهم خالد ابن الوليد واخبروه بانهم على الاسلام وراى ما
اعجبه فرجع الى النبي صم فاخبره بذلك ولان مفهوم المخالفه ضعيف والايه انما تدل على المطلوب من
حيث المفهوم لا المنطوق الثالث قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والمخبر
عن النبي ... على الرسول شاهد على الناس ولا يجوز ان يجعله الله تع شاهدا وهو غير مقبول القول اعترض
بان الايه خطاب مع الامه الا مع الاحاد فلا يكون حجة في التنازع الرابع قوله تع ان الذين يكتمون
ما انزلنا من البينات والهدى توعد على كتمان الهدى فيجب اظهاره وما سمعه الواحد من النبي صم من الهدى
فيجب اظهاره فلو لم يجب قبول قوله لكان كعدمه فلا يجب اظهاره اعترض باحتمال ارادة من يقوم
الحجة بهم به وارادة ما دون ذلك وبتقدير التسليم يحتمل ان يكون المراد بما انزل من البينات و
الهدى الكتاب العزيز وهو الظاهر لتبادره الى الفهم وبتقدير ارادة كلها كلما انزل حتى السنه فغايته
انه يدل على كتمان ذلك الدال له على وجوب اظهار ما سمع من الرسول على من سمعه ولا يدل على و
جوب القبول على من سمعه على لسان الاحاد فانه بمقتضى يجب على الفاسق اظهار ما سمعه وان لم
يجب على السامع قبوله ويكون الفائده وجوب الاظهار على كل واحد ليتالف من المجموع خبر التواتر
الخامس قوله تعا فاسئلوا اهل الذكر امر بسؤال اهل الذكر والامر للوجوب ولم يفرق بين المجتهد و
غيره وسؤال المجتهد لغيره ينحصر في طلب الاخبار بما سمعه دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لم يكن السؤال
واجبا اعترض بمنع جعل فاسئلوا امرا ومعه بمنع انه للوجوب ومعه يحتمل ارادة الافتاء ويحتمل ان يكون
المراد من سؤال طلب العلم بالمخبر عنه وهو الظاهر لانه اوجب السؤال عند عدم العلم فلو لم يكن المطلوب
حصول العلم بالسؤال لكان السؤال واجبا بعد حصول خبر الواحد لعدم حصول العلم بخبره فانه لا يفيد
غير الظن وهو يدل على ان العمل بخبر الواحد حصول العلم بخبره فانه لا يفيد غير واجب اذ لا قائل بوجوب
العمل بخبره مع وجوب السؤال عن غيره واذا كان المطلوب انما هو حصول العلم من السؤال فذلك انما
يتم بخبر التواتر السادس قوله تع يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله امر بالقيام بالقسط
والشهاده لله والامر للوجوب والمخبر عن الرسول قائم بالقسط شاهد لله فكان ذلك واجبا عليه وانما

يكون واجبا ان لو كان القبول واجبا والا كان وجوب الشهاده كعدمها اعترض بان الشها
تقيد القيام بالقسط انما يكون فيما يجوز العمل به اما ما لا يجوز فلا يكون قياما بالقسط ولا شهاده
لله ثم يتوقف العمل بالاية في وجوب قبول خبر الواحد على انه قام بالقسط وانه شاهد لله وقيامه
بالقسط وشهادته لله وقيامه بالقسط وشهادته لله على قبولي خبره بل على صدقه ونقله ما قال
الرسول عم السابع قوله تع لتبين للناس ما انزل اليهم يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك يقتضي ظاهره
بيان جميع ما انزل اليه لجميع من عصره ولمن ياتي بعده فلو وجب عليه ان يبين كل ذلك لمن يتواتر
الخبر لكانت الاخبار باجمعها منقوله بالتواتر الا ان يقال ان بعض السابقين للخبر نقله دون بعض
وذا لك يوجب تهمة السلف وجواز كون شرايع لم ينقلها بعضهم ولا يجوز ان يكون كل ما نقل باخبار
الاحاد لم ينقله النبي صم لانه يستحيل عادة ان يكون هذه الاخبار على كثرتها كاذبه ولا يجوز
ان يتضمن عبادات تخص من عاصر النبي عم لان اكثرها خطاب لاهل عصره ولمن ياتي بعده
فيثبت انه انما وجب عليه ان يبين بعض شرعه لمن لا يتواتر الخبر بنقله وان كان بيانا لمن بعده
وهو يتضمن وجوب العمل به على من بعدهم اعترضه ابو الحسين بامكان كذب بعض اخبار الاحاد
وبعضها اداها النبي صم الى من يتواتر الخبر بنقله لكن بعضهم نقله دون بعض فاخطا بعضهم
وهو ممكن ويكون لزوم ذالك لنا شروطا يتواتر الخبر الينا الثامن السنه المتواتره دلت على قبول
خبر الواحد فانه عم كان يبعث رسله الى القبايل لتعلمهم الاحكام مع ان كل واحد منهم لم
يبلغ حد التواتر اعترضه ابو الحسين بسؤال واقع وهو انه عم انما كان يبعثهم للفتوى لا للروايه
فان القبايل الذين انفذ اليهم في ابتداء الاسلام قبل ان يكون فيه مجتهد بل كانوا اعوام فحاجتهم
الى الافتاء اشد من حاجتهم الى الروايه التاسع اجماع الصحابه على العمل بخبر الواحد لان بعض الصحابه
عمل به ولم ينقل احد عليه فكان اجماعا فقال ان ابا بكر احتج يوم السقيفة على الانصار بقوله عم الايمه
من قريش ولم ينكر عليه احد فدل على انه اصل مقرر عندهم ولان الصحابه رجعوا الى اخبار الاحاد
في وقايع كثيره كرجوع ابي بكر في توريث الجده الى خبر المغيره بن شعبه وقضى بين اثنين بقضيه
فاخبره بلال ان النبي صم قضا بخلاف قضايه فنقضه وجعل عمر في الخنصر ستة وفي البنصر تسعة وكل من الوسطى
والسبابه عشره وفي الابهام خمسة عشر فلما روى له في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشره رجع
عن رايه وقال في الجنين رحم الله امرا سمع من النبي شيا فقام اليه حمل بن مالك فاخبر ان الرسول عم
قضى فيه بعشره فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وكان لا يرى توريث المراه من
دية زوجها فاخبره الضحاك انه عم كتب اليه ورث امراه اشيم الضبابي من دية زوجها
يرجع اليه ولما قال في المجوس ما ادري ما الذي اصنع به فقال له عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صم
قال سنوا سنة بهم اهل الكتاب واخذ منهم الجزيه واقرهم على دينهم ورجع عثمان الى قول فريعه بنت
مالك اخت ابي سعيد الخدري حين قالت جئت الى رسول الله استاذنه بعد وفات زوجي في موضع
العده فقال عم امكثي في البيت حتى يبلغ الكتاب اجله ولم ينكر عليه الخروج الى الاستفتا فاخذ عثمان
بروايتها في الحال في ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا وان

يكن لها من يقوم باحوالها وكان علي عم يحلف الراوي وقبل روايه ابي بكر من غير يمين
والمقداد في امر المذي ورجع الجماعه الى قول عايشه في الغسل عند التقاء الختانين وفي الزنا لما
اخبر ابي سعيد وقال ابن عمر كنا نخابر اربعين سنه فلا نرى به باسا حتى روى لنا رافع بن
خديج نهيه صم عن المخابره وقال انس كنت اسقي ابا عبيده وابا طلحه وابي بن كعب شرابا اذا
اتى ات فقال حرمت الملك الخمر فقال ابو طلحه قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها فقمت فكسرتها وعمل
اهل قبا في التحول عن القبله بخبر الواحد وقيل لابن عباس ان فلانا يزعم ان موسى صاحب الخضر
ليس موسى بني اسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله اخبرني ابي بن كعب فقال خطبنا رسول
الله صم وذكر موسى والخضر بشي على ان موسى صاحب الخضر هو موسى بني اسرائيل وباع معويه شيئا
من اواني الذهب والفضه باكثر من وزنه فقال ابو الدرداء سمعت النبي عم ينهى عنه فقال معويه لا
ارى به باسا فقال ابو الدرداء من يعذرني من معويه اخبره عن رسول الله وهو يخبرني
عن رايه لا اساكنك بارض ابدا ولا اخبار في ذالك كثيره وان لم يكن واحد منها متواترا لكن القدر
المشترك بينها وهو العمل بمقتضى الخبر متواتر واذا ثبت انهم عملوا على وفق هذه الاخبار كان العمل
مستندا اليها والا لوجب نقل ما استندوا اليه من خبر سمعوه عن النبي عم او اجتهاد منهم للعاده بان الجمع
العظيم اذا اشتد اهتمامهم بشي حصل فيه لبس ثم زال لدليل سمعوه او استنبطوه اظهروه وتباشروا بالظفر به
وتعجبوا من ذهابهم عنه ولان عملهم بمضمون الخبر يوهم استنادهم اليه فلو لم يكن كذالك لوجب عليهم
اظهار المستند حذرا من التلبيس ولان ابا بكر طلب من المغيره شاهدا معه في ارث الجد وهو يدل
على انه كان يرى الحكم بروايتهما وقال عمر في الجنين لولا هذه الروايه لقضينا فيه بغيره وغير ذالك
فان قيل نمنع عمل بعض الصحابه على وفق الخبر ودعوى الضروره ممنوعه قال المرتضى الضروره يجب
اشتراكها مع الاشتراك في طريقها والا ما فيه وكل مخالف يخبر في خبر الواحد من النظام وجماعة
من مشايخ المتكلمين يخالفونه في ما ادعوا فيه الضروره مع امتزاجهم لاهل الاخبار ويحلفون
على انتفاء العلم بل والظن ولا يمكن تكذيبهم بالمعارضه بالميل والاسناد لا ضعيف لان الروايات
التي ذكروها وان بلغت المائه والمائتين فهي غير بالغه حد التواتر فلا تفيد العلم فيرجع الكلام الى
اثبات خبر الواحد بخبر الواحد سلمنا صحة رواياتهم لكن نمنع العمل بتلك الاخبار لجواز ان عملوا بما
يذكروه من الادله ووجوب ذكر المستند وان كان ظاهرا لكن القطع بوجوبه ممنوع والمسئله قطعيه
فلا يبنى على الظن سلمنا لكن نمنع عدم الانكار فان النبي عم توقف في خبر ذي اليدين الى ان شهد
له ابو بكر وعمر ورد ابو بكر خبر المغيره في توريث الجده الى ان اخبره محمد بن مسلمه ورد ابو بكر وعمر
خبر عثمان فيما رواه من اذن رسول الله صم في رد الحكم برايه العاص حين طالباه لمن يشهد معه برده
عمر خبر ابي موسى الاشعري حتى شهد له ابو سعيد الخدري ورد عمر خبر فاطمه بنت قيس ولا علي عم
خبر ابي سنان الاشجعي وظهر عنه تحليف الرواة وردت عايشه خبر ابن عمر في تعذيب الميت
ببكاء اهله ومنع عمر ابا هريره من الروايه سلمنا لكن السكوت انما يدل على الاجماع لو وقع عن
الرضاء وهو ممنوع سلمنا لكن الاجماع ليس على قبول كل الاخبار بل على البعض ولا يلزم التعميم

التعميم لاحتمال ان يامر الله سبحانه و تعالى بقبول نوع منها دون الباقي ولما لم ينقل ذلك النوع
المجمع على قبوله لم يعرف فلا نوع الا ويجهل حاله هل هو المجمع عليه اولا فيجب التوقف في الكل
سلمنا لكن لا يلزم من جواز العمل به للصحابة جوازه لنا والفرق ان الصحابة شاهدوا الرسول عم
وعرفوا مجاري كلامه وشاهدوا امورا وامارات وعرفوا احوال الرواة في العدالة وعدمها وما يوجب
العدالة من الافعال وبيانها فيكون ظنهم بصدق الراوي اقوى من ظن من لم يشاهد النبي عم
ولا عرف احوال الرواة الا بالروايات المتباعدة والوسائط الكثيرة ولا يستلزم الاجماع على
قبوله عند الظن القوي للاجماع على قبوله عند الظن الضعيف لا يقال كل من قال بقبول نوع
قال بقبول الجميع لانا نقول هذه الحجة تقع في زمن التابعين وقد تقدم في باب الاجماع لتعذر
العلم به لكثرة المسلمين وتفرقهم في الشرق والغرب والجواب النقل المتواتر حصل بحصول ابي بكر مع
الانصار يوم السقيفة وبه تمسك بقوله الائمة من قريش ولم ينكر عليه احد وقول المرتضى ان النظام
والمعتزلة والقاساني واولاد ما يتبه ينكرون العلم والظن ممنوع والنظام لم ينكر ذلك بل قال اجماع الصحابة
ليس بحجة وكذا سائر شيوخ المعتزلة واما الامامية فالاخبار يرون منهم مع ان كتبهم في قديم الزمان
ما كانت الا منهم لم يعد لوافي اصول وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون
منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه الشبهة حصلت
لهم منعتهم من اعتقاد الضروري والعمل بتلك الاخبار ظاهر للضرورة القاضية بان الجمع العظيم اذا
اشتبه عليهم امر من الامور ثم انهم عند سماع شيء يوهم انه هو الدليل يذكروا شيئا اخر هو الدليل حقيقة
فانه يستحيل اتفاقهم على السكوت عن ذلك الدليل ورفع ذلك الوهم الباطل قوله من الصحابة
من رد خبر الواحد قلنا الذين نقلتم عنهم الرد نقلنا عنهم القبول والتوفيق قبول الخبر مع شرائط
مخصوصة ورده لا معها وكون الروايات التي ذكرتموها للرد تضمنت قبول خبر الاثنين والثلاثة
وهو المطلوب لانه لم يخرج بذلك عن الاحاد العاشر الاجماع على قبول الخبر الذي لا يعلم صحته
في الفتوى والشهادة فكذا في الرواية بجامع تحصيل المصلحة المظنونة او دفع المفسدة المظنونة بل
الرواية اولى بالقبول من الفتوى لان الفتوى انما يجوز اذا سمع المفتي دليل ذلك الحكم وعرف
كيفية الاستدلال به وهو دقيق يغلط فيه الاكثر والرواية تحتاج الى السماع فهي احد اجزاء الفتوى
فهي اولى بالقبول لا يقال انه قياس فلا يفيد اليقين ثم الفرق ان العمل بخبر الواحد يقتضي صيرورة
ذلك الحكم شرعا عاما في حق الكل والشهادة والفتوى ليس كذلك ولا يلزم من تجويز العمل بالظن
الذي قد يخطئ في حق الواحد تجويزه في حق الكل وان العمل بالفتوى ضروري اذ لا يمكن تكليف كل
واحد في كل واقعة بالاجتهاد وكذا الشهادة ضرورية في الشرع لتمييز الحق عن الباطل اما العمل بخبر
الواحد فغير ضروري للرجوع للبراءة الاصلية فيما لم يوجد فيه دليل قاطع ولا يلزم من جواز العمل
بالظن عند الضرورة جواز العمل به عند عدمها لانا نقول نعم هو قياس ظني والفرق الاول ملغى
لشرعية اصل الفتوى فانه امر لكل الخلق باتباع الظن والثاني ضعيف اذ لا ضرورة في الرجوع الى
الشهادة والفتوى لامكان الرجوع الى البراءة الاصلية الحادي عشر العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر

مظنون

مظنون لان العدل اذا اخبر بان الرسول عم امر بكذا حصل ظن بامره ومخالفته امره سبب لاستحقاق
العقاب فيحصل ظن استحقاق العقاب مع المخالفة والعمل به يقتضي دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة
فيجب العمل به ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح لاستحالة ترجيح المرجوح ولا بهما ولا تركهما الثاني عشر
احتجاج ابي الحسين وجماعة من المعتزلة ان العقلاء يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات
ولا يجوز ان يعلموا ذلك الا وقد علموا علة وجوبه ولا علة لذلك سوى انهم ظنوا بخبر الواحد تفصيل
جملة معلومة بالعقل وبيانه انه قد علم بالعقل وجوب التحرز من المضار وحسن اجتلاب المنافع فاذا
ظننا صدق من اخبرنا بالمضرة ان لم نرد معينا ولا نقوم من تحت حائط مستهدم فقد ظننا
تفصيلا لما علمناه جملة من وجوب التحرز عن المضار وبيان ان العلة للوجوب ما ذكرناه دورانه
معها وجودا وعدما وهو بعينه موجود في خبر الواحد في الشرعيات فوجب العمل به وذلك لانا علمنا
في الجملة وجوب الانقياد للنبي عليه السلام فيما دعانا الى الانقياد له في فعل اخبرنا انه مصلحة وخلافه مضرة فقد
ظننا تفصيل ما علمناه في الجملة فوجب العمل به واعترض ابو الحسين نفسه بانه وجب قبول الخبر في العقليات
لانه يغلب على الظن وصول المضرة اليه لو قبلناه بل يغلب على الظن وصولها اذا لم يقبله وليس كذلك
الشرعيات لانه لا يغلب على ظننا وصول المضرة اذا لم يقبل خبر الواحد بل لا نامن ان يواخذنا بالتعبد
لنا اذا قبلنا خبر الواحد واجاب بان كلامنا في خبر مظنون الصدق لديانته وامانته ومن هذه سبيله
في الشرعيات يساوي خبره في العقليات لانه وارد بتفصيل الانقياد للنبي عم وذلك يقتضي ان يغلب
على ظننا وصول المضرة الينا ان لم نقبل خبره ويؤمننا من مواخذة التعبد اذا قبلناه واعترض قاضي القضاة
على قياس خبر الواحد في الشرعيات على قبوله في العقليات والمعاملات فان المعاملات مبنية على غالب الظن
والشرعيات مبنيات على المصالح فاذا لم نؤمن من كذب المخبر لم نامن ان يكون فعلنا ما اخبرنا به مفسدة واجاب
ابو الحسين بان قول المعاملات مبنية على غالب الظنون هو الحكم الذي ظننا عليه وقسنا خبر الواحد في
الشرعيات على المعاملات فلا ينبغي ان يفرق بينهما بذلك لانا نكون قد فرقنا بين المسلمين بنفس الحكم والمصالح
وان كانت معتبرة في الشرعيات فالمضار والمنافع هما المعتبران في العقليات والمعاملات لانا انما نجوا بما
نفعله بنجو المنافع والخلاص من المضار كما انا نجوا بالشرايع تحصيل المصالح اذ لاجلها وجبت فاذا قام غالب
الظن في المنافع والمضار العقلية مقام العلم مع تجويز كذب المخبر فكذا غالب الظن بصدق المخبر في الشرعيات
ولو جاز ان لا يقبل خبر الواحد في الشرعيات لجواز كذب المخبر فيكون ما اخبرنا به مفسدة جاز ان
لا يقبل خبر الواحد في العقليات لجواز كذب المخبر فيلحقنا المضرة في اتباعه على ان قوله لا نامن ان يكون
المخبر كاذبا فنكون باتباعه فاعلين للمفسدة تقتضي المنع من ورود التعبد بقبوله جزما لان مثل ما لا
نؤمن من كذبه مفسدة قبيح واعترض ايضا قاضي القضاة بان العمل على غالب الظن في دفع المضار في الدنيا هو
الاصل للعمل على العلم به في ~~دفع المضار في الدنيا هو الاصل للعمل~~ بدفع المضار لان امور الدنيا المستقبلة
غير معلومة وانما هي مظنونة ولا يمكن ان يقال امور الدنيا المظنونة هي الاصل لامور الدنيا المعلومة
قال ابو الحسين انه فرق لا يؤثر في وجه الجمع الذي ذكرناه لانه لا يجب اذا اشبه الظن لامور الدين
الظن لامور الدنيا في وجوب العمل عليهما ان نشبهها في كل وجه بل لا يمتنع ان يجب العمل عليهما ويكون العمل

على الظن في الدنيا اصلا للعمل على العمل في العلم في امور الدنيا وعلى العمل على الظن في امور الدين ويكون العمل
على العلم في امور الدين اصلا بنفيه الثالث عشر صدق الخبر الواحد في خبر ممكن فلو لم نعمل به لكنا
تاركين لا مرامة تعا وامر رسوله وهو خلاف ما يقتضيه الاحتياط اعترض بان صدق الراوي وان
كان ممكنا فلم قلتم بوجوب العمل والاحتياط بالاخذ بقوله وان كان مناسبا ولكن لا بد له من شاهد
بالاعتبار ولا شاهد سوى خبر التواتر وقول الواحد في الفتوى والشهاده ولا يمكن القياس على الاول
لافادة العلم ولا يلزم من افادته للوجوب افادة الظني له ولا على الثاني لان براءة الذمه معلومه وهي
الاصل وغاية قول الشاهد والمفتي اذا غلب على الظن صدقه مخالفة البراءة الاصليه بالنظر الى شخص
واحد ولا يلزم من العمل بخبر الشاهد والمفتي مع مخالفة البراءة الاصليه بالنظر الى شخص واحد العمل بخبر
الواحد المخالف لبراءة الذمه بالنظر الى جميع الاشخاص الرابع عشر اذا وقعت واقعه ولم يجد المفتي سوى
خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الواقعه عن حكم الشرع وذلك ممتنع اعترض بامكان الخلو مع عدم
دليل الحكم ولهذا فانه لو لم يظفر المفتي في الواقعه بدليل ولا خبر الواحد فانه لا يمتنع خلو الواقعه عن
الحكم الشرعي والرجوع الى البراءة الاصليه وعلى هذا فامتناع خلو الواقعه عن الحكم الشرعي عند
الظفر بخبر الواحد يتوقف على كون خبر الواحد حجة ودليلا وكونه حجة يتوقف على امتناع خلو الواقعه
مع وجوده عن الحكم الشرعي وهو دور ممتنع كيف وانا لا نسلم خلو الواقعه عن الحكم الشرعي بعني
ذلك الحكم ومدركه شرعي فان انتفاء مدرك الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم وفيه
نظر فان المعتزله منعوا من خلو واقعه ما عن الحكم الشرعي فلا يكون ثبوته متوقفا على الدليل فلا
دور وجعل حكم الله تعا عند عدم ادلة اثبات الحكم الشرعي بقي ذلك الحكم وان مدركه شرعي يشتمل
على التناقض بل الوجه ان يقال ان كل واقعه فلها حكم شرعي من جملته الاباحه وله مدرك شرعي
من جملته البراءة الاصليه الخامس عشر لو لم يجب قبول خبر الواحد لتعذر تحقيق بعثة الرسول ع
الى جميع اهل العصر والتالي باطل اجماعا ولقوله تع ليبين للناس فالمقدم مثله بيان الشرطيه انه
لا طريق الى تعريف اهل العصر الا المشافهه او الرسل والمشافهه متعذره في حق الجميع والرساله
اما بالتواتر او الاحاد والاول متعذر في حق الكل فتعين الثاني فلو لم يكن خبر الواحد مقبولا لما تحقق
معنى التبليغ والرساله الى جميع الخلق ثم اعترض بانه انما يمتنع ذلك ان لو كان التبليغ الى كل من في عصره
واجبا فان كل من في عصره مكلف بما يعرفه وليس كذلك بل انما هو مكلف بالتبليغ الى من تعذر على
ابلاغه اما بالمشافهه او بخبر التواتر وكذا كل واحد من الامه انما كلف بما ارسل به الرسول اذا علمه واما
مع عدم علمه فلا ولهذا فات الموجودين في البلاد البعيده والجزائر المنقطعه ولا سبيل الى اعلامهم لم
يكن النبي ص مكلفا بتبليغهم ولا كل واحد منهم كان مكلفا بما ارسل به وليس بجيد لان بعثته عامه بالنسبه
الى كل المكلفين لقوله تعا وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله ع بعثت الى الاسود والاحمر ولثبوت
المقتضي وهو وجوب اللطف المستند الى البعثه في حقهم وغير ذلك من الادله لخبر الواحد طريق الى
اثبات الحكم في الفروع والى وجوب البحث والنظر والطلب في الاصول احتج المخالف بوجوه آ قوله تع ولا
تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وان تقولوا على الله ما لا
تعلمون

يعلمون وغير ذلك من الايات الداله على منع اتباع الظن وذم الصائر اليه ب لو جاز ان يقول
تعا مهما غلب على ظنكم صدق الراوي فاعملوا بخبره لجاز ان يقول المدعي للرساله فاقبلوا شرعه واحكامه
لانا في كلتا الصورتين نكون عاملين بدليل قطعي وهو ايجاب الله تع علينا العمل بالظن او ايجاب العقل
علينا ذلك لكن التالي باطل فكذا المقدم ج لو جاز التعبد بخبر الواحد في الفروع لجاز التعبد به في الاصول
حتى يكتفى في معرفة الله تع بالظن د الشرعيات مصالح والخبر الذي يجوز كذبه لا يجوز التعويل عليه
في تحصيل المصالح لا يقال بجواز ان يكون المصلحه هي ايقاع ذلك الفعل المظنون لانا نقول كون
الفعل مصلحه اما ان يكون بسبب ذلك الظن او لا بسببه فالاول باطل لانه لو جاز ان يؤثر ظننا
في صيرورة ما ليس بمصلحة مصلحه لجاز ان يؤثر ظننا بمجرد الشي في ذلك حتى يحسن من الله تع ان يقول
اطلقت لك ان تحكم بمجرد الشي من غير دليل ولا امارة وهو معلوم البطلان واما الثاني فاذا لم يكن
وصف المصلحه تابعا لظننا جاز ان يكذب الظن فيكون الاذن في العمل بالظن اذنا في فعل ما لا يجوز فعله
وهو باطل هـ الاصل براءة الذمه من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق وهو مقطوع به فلا يجوز مخالفته
بالمظنون الذي يجوز كذبه و العمل بخبر الواحد يقتضي الى تركه فانه ما من خبر الا ويجوز ان يكون
معه خبر اخر مقابل له ز قبول خبر الواحد تقليد فلا يجوز للمجتهد تقليد ذلك الواحد كما لا يجوز تقليده
لمجتهد اخر والجواب عن الاول ان الذم انما هو على اتباع الظن في مسائل الاصول لانه زمن الكفار في
مسائل الفروع وايضا فانه مخصص بالفتوى والشهاده والامور الدنيويه فان من اخبر ان هذا
الطعام مسموم وحصل ظن صدقه لم يجز له تناوله وبه تنتقض الوجوه الباقيه ونمنع الملازمه في
الثاني ولا جامع لهم فيه مع قيام الفرق اما اولا فلان الرساله عامه واما ثانيا فلان دليل الصدق
القطعي ممكن وهو ظهور المعجز بخلاف خبر الواحد وينتقض الثالث بالفتوى والشهاده والفرق بان
المطلوب في الاصول العلم دون الفروع ونمنع الملازمه في الرابع لان تعلق التكليف على تقليدها استنادا الى الاحكام
الى التشهي دون اتباع الظن عند الخبر ولان الاذن في الرجوع قبيح عقلا فيتعين الراجح ونمنع الحكم
في الخامس فان اصالة البراءة بعد التكليف مظنون لا معلوم وينتقض بالفتوى والشهاده ونمنع
الحكم في السادس فان تجويز المعارض لا يمنع من التمسك بالدليل والا لما شاع التمسك بظواهر الكتاب
العزيز والسنة المتواتره اذ كل دليل يحتمل نسخ حكمه وتخصيصه وعن السابع ان العمل بالروايه ليس تقليدا
للراوي بل للمروي عنه سلمنا لكن انما لم يجز للعالم تقليد مثله لاستوائهما في درجة الاجتهاد وليس
تقليد احدهما اولى من الاخر والا كذلك المجتهد مع الراوي فانهما لم يستويا في معرفة ما استند بمعرفة الراوي
من الخبر ولذلك وجب عليه تقليده فيما رواه

في شرائط الراوي وفيه مباحث

الاول لما بينا وجوب العمل بخبر الواحد فانه ليس كل خبر مقبول بل ما جمع شرائط ترجع الى الراوي والى
غيره والراجع الى الراوي خمسه ينظمها شي واحد كونه بحيث يكون اعتقاد صدقه راجحا على اعتقاد كذبه
الاول العقل فلا عبرة بروايه المجنون والصبي غير المميز اجماعا الثاني البلوغ الثالث الاسلام الرابع
العداله الخامس الضبط ولا نعني بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول العدل
وربما كان كاذبا او غالطا ورد قول الفاسق وقد يكون صادقا بل نعني بالقبول ما يجب العمل به والرد

و بالموجود ما كان تكليف علينا في العمل به اذا عرفت هذا فنقول الصبي المميز لا تقبل روايته لان
الفاسق لا تقبل روايته فاولى ان لا تقبل رواية الصبي فان الفاسق يخاف الله والصبي لا يخاف الله
تع لانتفاء التكليف في حقه ولانه لا يحصل الظن بقوله ولا يجوز العمل به كالخبر عن الامور الدنيويه
وكون الصبي ان لم يكن مميزا لم يتمكن من الاحتراز عن الخلل ولم يحصل السمع باخباره وان كان مميزا عرف
انه غير مكلف وانه لا زاجر له عن الكذب فلا يحترز عنه لا يقال نعمل قول الصبي في اخباره عن كونه متطهرا
حتى يجوز الاقتداء به في الصلوة لانا نقول نمنع الاقتداء به ولا سلمنا لكن صحة صلوة المأموم ليست
موقوفة على صحة صلوة الامام اذا ثبت هذا فنقول انما يعتبر البلوغ عند الاداء لا التحمل فلو كان صبيا
وقت التحمل بالغا عند الرواية وضبط ما سمعه طفلا قبلت روايته لوجوه آ اجماع الصحابة على قبول
رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير ولم تقم قرائنهم ما تحملوه وقت البلوغ او بعده ومنعه
كون ترك الاستفصال يحتمل الا يكون بناء على الظاهر من حال الراوي وعدالته المقتضية لجواز الرواية
ويكون من مذهب جواز الرواية مع الصغر حالة التحمل باعتبار رجحان القبول ب اجماع الكل على
احضار الصبيان مجالس الرواية ولولا قبول الرواية لم يكن فيه فائدة وفيه نظر لجواز ان يكون
الفائدة التمرين ج اقدامه على الرواية حال البلوغ يدل على ضبطه للحديث الذي سمعه حالة الصغر
د الاجماع على قبول شهادته التي تحملها حالة الصغر فكذا الرواية والجامع انه حال الاداء مسلم عاقل
بالغ يحترز عن الكذب وفيه نظر للفرق بان شهادتهم تقبل حال الصغر في بعض الاحكام دون الرواية
بان الشهادة تختص باشخاص معلومين دون الرواية التي هي شرع عام في حق الجميع ولان الشها[دة]
حق لادمي فيكون مضيقا يسمع فيه شهادة الصبيان بخلاف حق الله تع ولهذا لم يقبل في الزنا الا اربع
شهود ه المقتضي موجود وهو حصول الظن برواية العدل والمانع لا يصلح للمانعية لان ضابط القبول
ظن صدق الراوي ولا اعتبار بوقت التحمل **البحث الثاني** الاسلام اجمع العلماء كافة على عدم
قبول رواية الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة سواء علم من دينه المبالغة في الاحتراز عن الكذب
اولا وان كان بعضهم يرى قبول شهادة الذمي على مثله اما المخالف من اهل القبلة كالمجسم وغيره اذا كفرناه
هل تقبل روايته ام لا الحق المنع وبه قال القاضي عبد الجبار والقاضي ابو بكر وقال ابو الحسين البصري
ان كان من مذهبه جواز الكذب لم تقبل روايته والا قبلت لنا وجوه آ قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا امر بالتثبت عند اخبار الفاسق وهذا الكافر فاسق فوجب التثبت عند خبره ب قوله تع ولا
تركنوا الى الذين ظلموا وهذا ظالم وقبول روايته ركون اليه ج الرواية من المناصب الشريفة والمراتب
الجليلة فلا تليق بالكافر د الكافر الاصلي لا تقبل روايته فكذا هذا والجامع الاشتراك في الكفر الذي
هو مظنة الكذب ه كفره يقتضي الاهانة والاذلال وقبول روايته تقتضي التعظيم والاجلال وبينهما
تناف وجهله بكفره ليس عذرا لانه ضم الى كفره جهلا آخر اعترض على الاول بان اسم الفاسق في عرف الشرع
مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وعلى الثاني بان كفر الخارج عن الملة اغلظ من كفر صاحب التأويل وقد
فرق الشرع بينهما في امور كثيرة ومع ظهور الفرق لا يجوز الالحاق وفيهما نظر فان الفسق يصدق على هذا
لاتصافه بالاسلام وان تكابر اعظم الكبائر على انا نمنع اختصاص الفاسق بالمسلم لقوله تع ومن لم يحكم
بما

بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وزيادة الكفر لا مدخل لها في الغلبة والاولى لم تقدح رواية المسلم
الفاسق بحكم فيبقى الحكم مضافا الى الشرك ويجوز الالحاق ح احتجوا بان المقتضي للعمل به قائم ولا
معارض فوجب العمل به اما قيام المقتضي فلان اعتقاده بحرمة الكذب يزجره عن الاقدام عليه
فيحصل ظن صدقه فيجب العمل به واما عدم المعارض فلاجماعهم على ان الكافر الذي ليس من اهل
القبلة لا تقبل روايته وذلك الكفر منتف هنا وفيه نظر لان المقتضي ليس اعتقاد حرمة الكذب
والا لكان ثابتا في حق الكافر الاصلي الذي يعتقد حرمته ويتدين في مذهبه والاصل عدمه والا
لوقع التعارض بين المقتضي والمانع وهو الكفر الاصلي والاصل عدم التعارض بل المقتضي هو الاسلام
ويمنع اختصاص الكفر الاصلي بالمعارضة لوجودها في مطلق الكفر واحتج ابو الحسين بان كثيرا من
اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذاهبهم واعتقادهم كفر من
يقول بقولهم وليس بجيد لانه اذا ادعى الاجماع فهو باطل لانه محل الخلاف والا لم يكن حجة **البحث
الثالث** العدالة وهي كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة وهي شرط في قبول
الرواية فالفاسق اذا اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا لم تقبل روايته اجماعا وان لم يعلم كونه فسقا
فكونه فسقا اما ان يكون معلوما او مظنونا فان كان معلوما لم تقبل روايته وبه قال القاضي ابو
بكر وقال الشافعي يقبل لنا انه فاسق فيكون مردود الرواية غاية ما في الباب انه جهل فسقه
وجهل فسقه فسق آخر فاذا منع احد الفسقين من قبول الرواية كان منعهما معا اولى احتج
الشافعي بان ظن صدقه راجح والعمل بالظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فيجب العمل به وليس
بجيد لان الظن غير كاف لحصوله بخبر الفاسق والصبي بل لا بد له من ضابط معتبر في نظر الشرع
وهو المستند الى قول العدل لا يقال اذا علم كونه فاسقا دل اقدامه عليه على الجرأة بخلاف ما
اذا لم يعلم لانا نقول انه وان لم يعلم لا يخرج عن كونه فاسقا فيجب التثبت عند خبره وان كان
مظنونا قبلت روايته اجماعا قال الشافعي اقبل شهادة الحنفي واحده اذا شرب النبيذ واقبل رواية
اهل الاهواء كالرافضة وغيرهم وان كان فسقهم معلوما الا الخطابية لانهم يرون الشهادة بالزور
لموافقيهم واما المخالف الذي لا نكفره ولكن ظهر عناده فانه لا تقبل روايته اجماعا لان المعاند
يكذب مع علمه بكونه كاذبا فينتفي الظن بوقوع مخبره **البحث الرابع** في رواية المجهول اختلف الناس
في المجهول حاله هل تقبل روايته ام لا فذهب الشافعي واحمد واكثر العلماء الى انه غير مقبول
الرواية وهو الحق بل لا بد فيه من خبرة باطنه بحاله ومعرفة سيرته وكشف سريرته او تزكية
من عرفت عدالته وقال ابو حنيفة واصحابه يكفي في قبول الرواية الاسلام وسلامة الظاهر
عن الفسق لنا وجوه آ الدليل يقتضي نفي العمل بخبر الواحد لقوله تع ان الظن لا يغني من
الحق شيئا خالفناه في حق من عرفنا عدالته لقوة الظن هناك فيبقى المجهول على الاصل ب عدم
الفسق شرط جواز الرواية لقوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا دل على المنع من قبول رواية
الفاسق فيجب العلم بعدم الفسق شرطا لجواز الرواية لان الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط
والمجهول حاله لا نعلم تحقق الشرط فيه فلا نعلم جواز الرواية فيخرج الدليل بنفي جواز العمل

الا اذا قطعنا بان الراوي ليس بفاسق ترك العمل به فيما اذا غلب على ظننا انه ليس بفاسق
بكثرة الاختبار فيبقى فيما عداه على الاصل بيان المنافي ان عدم الفسق شرط جواز الرواية
فالعلم به شرط لان جهل الشرط يقتضي جهل المشروط وبيان الفارق ان العدالة من الامور
الباطنة لا يمكن الاطلاع عليها حقيقة وانما الممكن الاستدلال بالافعال الظاهرة وهو وان
لم يفد العلم لكنه يفيد الظن ثم ان الظن الحاصل بعد طول الاختبار اقوى من الظن الحاصل قبله
ولا يلزم من مخالفة الدليل للمعارض القوي مخالفته عند الضعيف د كما دل الاجماع على ان الصبي
والعبد والكفر والحد في القذف موانع من الشهادة اعتبر في قبول الشهادة العلم بعدمها ظاهرا
فكذا العدالة بجامع الاحتياط عن احتمال المفسدة هـ اجماع الصحابة على رد المجهول رد علي ع
خبر الاشجعي في المفوضة وكان ع يحلف الراوي ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس و قال كيف نقبل
قول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت ولم ينكر باقي الصحابة به هذا الرد فيكون اجماعا و انه
مجهول الحال فلا تقبل اخباره في الرواية دفعا لاحتمال مفسدة الكذب كالشهادة فان
منعوا شهادة المال فقد سلموا شهادة العقوبات ثم المجهول مردود في العقوبات وطريق الثقة
في الرواية عن النبي صم وعلى ان بلوغ رتبة الاجتهاد في الفقه شرط في قبول الفتوى فاذا لم يظهر
حال الراوي بالاختبار فلا يقبل اخباره دفعا للمفسدة اللازمة من فوات الشرط كما اذا لم يظهر ح
بالاختبار بلوغ المفتي رتبة الاجتهاد فانه لا يجب على المقلد اتباعه وفي الجميع نظر اما الاول
فلما بينا من ان المراد النهي عن اتباع الظن في الاصول ولان القوة والضعف تتفاوت باعتبار
العدالة فرق بينها وضعفها وباعتبار القرائن والاحوال والوقايع جاز ان يكون خبر المجهول يفيد
ظنا وقويا في واقعة وخبر العدل يفيد ظنا ضعيفا في غيرها فلا يبقى لوصف الجهالة اثر في ذلك
واما الثاني فلان الاية دلت على ان الفسق شرط التثبت وليس المراد الفسق في نفس الامر
والا لزم تكليف ما لا يطاق بل في علمنا وهو يقتضي انتفاء المشروط عند عدم الشرط الذي
هو علم الفسق والمجهول ليس بمعلوم الفسق فلا يجب معه التثبت واما الثالث فلما مر في الثاني
واما الرابع فلان الشهادة اضيق ولهذا اعتبر فيها العدد والحرية والبصر وغير ذلك بخلاف الرواية
فلا يجوز الحمل عليها واما الخامس فبمنع الاجماع ورد علي ع خبر الاشجعي لعدم ظهور صدقه عنده
ولهذا وصفه بكونه بوالا على عقبيه الى غير ذلك مجبوبه في امر دينه ورد عمر خبر فاطمة لعدم ظهور صدقها
ولهذا قال لا ندري اصدقت ام كذبت واما السادس فان احتمال الصدق مع ظهور الاسلام
والسلامة عن الفسق ظاهر اظهر من احتمال الكذب فيكون القبول اولى بخلاف الشهادة لوجوب
زيادة الاحتياط فيها واما السابع المشترط في الرواية العدالة بمعنى ظهور الاسلام والسلامة عن
الفسق ظاهرا والقياس ضعيف لان بلوغ رتبة الاجتهاد ابعد في الحصول من حصول صفة العدالة
ولهذا كانت العدالة اغلب وقوعا من رتبة الاجتهاد في الاحكام الشرعية وهنا وجوه اخر
آ الاصل عدم قبول قوله الا بدليل ولا دليل عليه ب شهادة الفرع لا يسمع ما لم يعين الفرع
شاهد الاصل ولو كان قول المجهول مقبولا لم يجب تعيينه ج ظهر من حالة عليه السلام طلب العدالة

والصدق

والصدق والفقه فيمن كان يبعثه الى الاعمال واداء الرسالة احتج المخالف بوجوه آ قوله تع ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا علق التثبت على الفسق والمعلق على الشرط عدم عند عدمه
فما لم يعلم فسقه لم يجب التثبت ب قبل الصحابة قول العبيد والنسوان لما عرفوهم بالاسلام
ولم يعرفوا منهم الفسق ج قبل رسول الله صم شهادة الاعرابي على رؤية الهلال على انه لم يظهر
منه الا الاسلام وامر بالنداء بالصوم د نقبل قول المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق
الجارية وكونه على طهارة والقبلة في الاعمى الخامس لو اسلم كافر وروى خبرا عقيب اسلامه
قبلت روايته لوجود الاسلام وعدم وجود ما يوجب فسقه فطول مدته في اسلامه اولى
بالقبول و قوله ع نحن نحكم بالظاهر ورواية المجهول ظاهر والجواب عن الاول لما وجب التثبت
عند وجود الفسق وجب ان يعرف حاله هل هو فاسق ام لا حتى يعرف انه هل يجب التوقف في قوله
ام لا وعن الثاني بمنع قبول الصحابة رواية الجاهل فانه المتنازع بل الظاهر انهم ردوا كما رد
علي ع خبر الاشجعي وعمر خبر فاطمة بنت قيس وعن الثالث بمنع ان النبي ع لم يعرف من حال
الاعرابي سوى الاسلام سلمناه لكن فيه نظر فان في ابتداء الاسلام هو علة لسقوط العقاب
بالكفر السابق عند اسلامه وعدم تجدد ذلك منه حينئذ وعن الخامس ان حال اسلامه على بخلاف
ما اذا استمر لاحتمال صدور المعاصي عنه خصوصا وهو في ابتداء الاسلام شديد الحرص على امتثال
الاوامر واجتناب النواهي وعن السادس انه ليس للعموم لانتقاضه بالفاسق والصبي والكافر المنكر
حتى احتاج الى التبيين ولانه اضاف الى نفسه فلا يتعدى الى غيره الا بالقياس

البحث الخامس

في طريق معرفة العدالة وهي امران الاختبار والتزكية النظر الاول الاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة
بحيث تظهر له احواله ويطلع على سريرة امره بتكرار المعاشرة له حتى يظهر له احواله من القرائن ما
يستدل به على خوف في قلبه فانع من الكذب والاقدام على المعصية لا يقال اذا رجعت العدالة
الى باطنه نفسي للنفس واصلها الخوف وهو غير شاهد بل يستدل عليه بما ليس بقاطع بل بما يغلب
على الظن فلم جعل الحاصل الايمان الدال على الخوف دلالة ظاهرة ويحصل به الاكتفاء لانا نقول
الظن اذا كان مما يعمل به فلا يعتبر ف الضعيف وبهذا حكم بشهادة اثنين دون الواحد ومع المعاشرة
والصحبة ومشاهدة الافعال البدنية يستدل على الاحوال النفسانية فيقوى ظن العدالة بل
وعدمه والايمان غير كاف في ذلك فانا نعلم بالمشاهدة والتجربة ان عدد فساق المؤمنين اكثر
من عدد عدولهم اذا عرفت هذا فنقول لا يشترط في العدالة اجتناب جميع المعاصي حتى الصغاير
لتعذره بل اجتناب الكباير وبعض الصغاير وبعض المباحات اما الكباير فقد روى ابن عمر ان النبي ع
قال الكباير تسع الشرك وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل
مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في البيت الحرام وروي عن علي ع زيادة على ذلك
اكل الربا والسرقة وشرب الخمر واما بعض الصغاير فما يدل فعله على نقص الدين وعدم الترفع عن
الكذب كسرقة لقمة والتطفيف بحبة واما بعض المباحات فما يدل على نقص المروة ودناءة الهمة كالاكل
في الاسواق والبول في الشوارع وصحبة الارذال والافراط في المزاح وما اشبه ذلك مما يدل

على الاقدام على الكذب فلا يحصل ظن الصدق النظر الثاني في التزكية ولها مراتب اربع
اعلاها الحكم بشهادته ثم ان يقول هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا فان لم يذكر السبب
وكان عارفا بشرائط العدالة كفى الثالث ان يروي عنه والحق انه لا يكون تعديلا الا اذا
عرف اما بصريح قوله او بعادته انه لا يستجيز الرواية الا عن عدل فحينئذ يكون روايته عنه تعديلا
له والا فلا اذ من عادة اكثرهم الرواية عن كل واحد ولو كلفوا الثناء عليه فسكتوا ولا يكون غشا
في الدين لانه لم يوجب على غيره العمل بل قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ثم لعله لم يعرفه
بالفسق والعدالة فروى عنه واحال البحث عن حاله الى من يريد العمل بالرواية الرابع العمل بروايته
فان امكن حمله على الاحتياط او على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل اجماعا وان عرف
يقينا انه عمل بالخبر فهو تعديل اذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق وفيه نظر لاحتمال ان يعمل برواية المسلم
اذ لم يعلم فسقه ولا يشترط العدالة والمرتبة الاولى متفق عليها وكذا الثانية مع ذكر السبب واختلفوا
فيما اذا اطلق التعديل واهمل السبب وهو انقص رتبة من ذكر السبب للاختلاف فيه والا تفاق في
الاول واختلفوا في الثالثة فقيل انه تعديل وقيل ليس بتعديل والحق التفصيل وقد تقدم
البحث السادس في احكام التزكية والجرح وهي اربعة الاول انما اختلف الناس في انه هل يجب ذكر
سبب الجرح والتعديل فقال قوم يجب ذكر السبب فيهما ولا يكفي الاطلاق لاختلاف الناس في
سبب الجرح فقد يجرح بما لا يكون جارحا ومطلق التعديل لا تحصل الثقة لمسارعة الناس الى الثناء
بناء على الظاهر وقال قوم يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح لان مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق
التعديل لا يحصل الثقة وقال الشافعي يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل اذ قد يجرح بما لا يكون
جارحا لاختلاف المذاهب فيه واما العدالة فلها سبب واحد وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر
السبب فيهما لانه ان لم يكن بصيرا بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان بصيرا به فلا معنى للسؤال
والوجه ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب
فيهما الثاني ذهب الاكثر الى انه لا يشترط العدد في المزكي والجارح في الرواية ويشترط في الشهادة
فيهما لان العدالة التي يثبت بها الرواية لا يزيد على نفس الرواية وشرط الشيء لا يزيد على اصله
فان الاحصان يثبت باثنين والزنا لا يثبت الا باربعة واما الشهادة فان الواجب فيها الاستظهار
بعدد المزكي وقال قوم العدد معتبر في المزكي والجارح في الرواية والشهادة لان الجرح والتعديل
شهادة فيعتبر العدد فيهما كالشهادة على الحقوق وهو معارض بانهما اخبار فلا تعتبر الشهود
في حقهما كالرواية لا يقال في التعدد زيادة احتياط فيكون اولى لانا نقول ان فيه تضييع
اوامر الله تعالى ونواهيه فيكون مرجوحا وقال القاضي ابو بكر لا يشترط العدد في تزكية الشاهد
ولا الراوي لانها نوع اخبار وهو ممنوع اذا عرفت هذا فمن جعلهما ملحقين بالشهادة يلزمه
عدم قبول تزكية العبد والمراة في الرواية ومن الحقهما بالرواية جوز تزكيتهما كما يقبل روايتهما
الثالث اذا تعارض الجرح والتعديل فقد لا يتنافيان بان يطلق العدل التزكية ويذكر الجارح شيئا
في الجرح وقد يخفى عن المعدل فهنا يقدم قول الجارح لاطلاعه على ما لم يطلع عليه المعدل ولا نفاه ولو

نفاه لم يعقل لانه زيادة على النفي الا مع سبب يمكن معرفته كما لو اسند الجارح الى انه قتل فلانا
مثلا في يوم كذا فيقول المعدل اني رايته بعد ذلك اليوم حيا فهنا يتعارضان ويجب الترجيح بكثرة
العدد وشدة الورع والضبط الى غير ذلك من المرجحات ولا يقدم بعدد المعدل اذا زاد على عدد
الجارح من غير تناف بينهما خلافا لقوم لان سبب تقديم الجرح اطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه
المعدل فلا ينتفي ذكره بكثرة العدد الرابع ترك الحكم بالشهادة ليس جرحا ولا قدحا في الرواية
لان الرواية والشهادة يشتركان في العقل والتكليف والاسلام والعدالة وتختص الشهادة
بامور غير معتبرة في الرواية كالحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة فان للعبد ان يروي
وان ردت شهادته مطلقا عند قوم وفي البعض عند آخرين وللانثى ان تروي وقد لا يقبل شهادتها
والاعمى لا تقبل شهادته فيما يشترط فيه البصر مطلقا عند قوم وتقبل روايته فان الصحابة رووا
عن زوجات النبي صلى الله عليه وسلم مع انهم في كالضرير وترك العمل بروايته ليس جرحا ايضا لجواز معارض
والحد في شهادة الزنا ليس جرحا لعدم النصاب لانه لم يات بالقذف صريحا وانما جاء بذلك بمجيء
الشهادة ولا يحصل الجرح بمسائل الاجتهاد لان كل واحد مكلف بما ادى اليه اجتهاده وان
كان مخطئا عند الاخر في الحكم الا في التكليف ولا بالتدليس كقوله من لم يعاصر النبي صلى الله عليه وسلم ولكنه روى
عمن عاصره قال النبي لانه يوهم انه لقيه وكذا قوله حدثنا فلان من وراء النهر موهما انه يريد جيحان وسيره
الى غيره الا انه ليس بكذب بل من المعاريض البحث السابع في الضبط وهو من اعظم الشرائط في الرواية
فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو
فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر ويروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ويسهو عن الواسطة
او يروي عن شخص فيسهو عنه ويروي عن آخر فيجب ان يكون بحيث لا يقع له كذب على سبيل
الخطا بان يكون ضابطا بحيث لا يكون سهوه اكثر من ذكره ولا مساويا له ويعرف ضبطه بكثرة
استعلام الامرار منه مرة اخرى على سبيل التكرير ويطلب منه اعادة ما حفظه بعد وقت ولو
قدح على ضبطه قادح في الاحاديث دون مطولاتها هل قبل فيما عرف ضبطه فيه دون غيره والفرق
بين عدم الضبط وعروض السهو ظاهر فان عدم عادم الضبط لا يحصل الحديث حال سماعه ومن يعرض
له السهو وقد يضبط الحديث حال سماعه ويحصله الا انه يشذ عنه لعارض السهو لا يقال لم لا يقبل
حديثه لانه لو لم يكن قد ضبطه او ضبطه ثم سهاه عنه لم يروه مع عدالته لانا نقول عدالته تمنع من تعمد
الكذب والخطا لا من سهوه فجاز ان يتوهم فيما لم يضبطه انه قد ضبطه وفيما سهاه عنه انه لم يسهه وان
كان عدلا لا يقال انكرت الصحابة على ابي هريرة كثرة روايته وقالت عائشة رحم الله ابا هريرة
لقد كان رجلا مهذارا في حديث المهراس ومع ذلك قبلوا اخباره ولان الخبر دليل والاصل
فيه الصحة ويساوي الضبط والاختلال والذكر والنسيان غايته انه يوجب الشك في الصحة
مع ذلك لا يقدح في الاصل كما لو كان متطهرا ثم شك بعد ذلك في الحدث فانه لا يترك الاصل
بهذا الشك لانا نقول الانكار على ابي هريرة ليس لعدم ضبطه وغلبة النسيان عليه بل لان الاكثار
لا يؤمن معه اختلال الضبط الذي لا يعرض لقليل الرواية والخبر انما يكون دليلا اذا حصل معه الظن

بصدق الراوي وضبطه اذا لم يعلم توجيه ذكره على حنبا انه لم يغلب على الظن مقتضاه فلا يكون
دليلا لو وقع الشك في كونه دليلا لا في امر خارج عنه ونفي الطهارة السابقة لا يقدح فيه شك
الحدث الطاري فيترجح طرف الطهارة لانه يبقى معه الشك في الدوام حتى انه لو بقي معه الشك مع
النظر الى الاصل لما حكم بالطهارة في متبوعات الرواية الامور التي يجب ثبوتها
حتى يجوز للراوي رواية الخبر لها احوال اعلاها ان تعلم انه قرأه على شيخه او حدثه وتذكر الفاظ
قرائته ووقت القراءة وهذا الا يشتبه في انه يجوز له روايته والاخذ به وبعده ان يعلم انه قد
اجتمع ما في الكتاب او حدثه به ولا يتذكر الفاظ قرائته ولا دون ذلك فيجوز له روايته ايضا لانه
عالم في الحال انه سمعه ثم ان يعلم انه لم يسمع ذلك ولا ظن انه سمعه او شك فلا يجوز له ان يرويه
لانه يجوز ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان او شك ثم ان لا يذكر سماعه ولا قرائته لما
فيه لكنه يظن ذلك لما يرى من خطه فقال الشافعي يجوز له الرواية وبه قال ابو يوسف ومحمد
للاجماع فان الصحابة كانت تعمل على كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كتابه لعمرو بن حزم من غير ان يقال
ومادرى ذلك الكتاب وانما عملوا لاجل الخط وانه منسوب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاز مثله في سائر الروايات
ولان الظن هنا حاصل والعمل بالظن واجب وقال ابو حنيفة لا يجوز لانه اذا لم يعلم السماع لم يؤمن الكذب
فيما ظن انه شرط وليس كذلك ومباحث الاول العدد ذهب ابو علي الجبائي
انه يشترط في الراوي الكثرة فلا تقبل رواية الواحد العدل عنده الا اذا عضده ظاهر او عمل
بعض الصحابة او اجتهاد او كان منتشرا بينهم وتقبل رواية العدلين مطلقا وحكى القاضي عبد الجبار
انه لا يقبل في الزنا الى خبر اربعة كالشهادة عليه والحق قبول الواحد العدل في الزنا وغيره لنا ان خبر
الواحد العدل يتضمن العمل به دفع ضرر مظنون فيكون واجبا ولان الصحابة عملوا عليه عمل علي عليه السلام على
خبر المقداد وابو بكر على خبر بلال وعمر علي خبر حمل ابن مالك وعلى خبر عبد الرحمن في المجوس وعمل
الصحابة على خبر عائشة في التقاء الختانين ولم ينكر احد فكان اجماعا لا يقال انما قبلوا ما اعتضد
بالاجتهاد لانا نقول انهم كانوا يتركون الاجتهاد لهذه الاخبار كما قال عمر لولا هذا لقضينا
فيه برأينا وكانوا لا يرون بالمخابرة باسا حتى روى لهم رافع بن خديج نهي النبي عليه السلام عنها احتج الخصم
بوجوه آ لم يقبل عليه السلام خبر ذي اليدين حتى شهد له ابو بكر وعمر ب اعتبرت الصحابة العدد
حيث رد ابو بكر وعمر خبر عثمان في رد الحكم بن ابي العاص ولم يقبل ابو بكر خبر المغيرة في الجدة حتى رواه
محمد بن سلمة ولم يعمل عمر على خبر ابي موسى في الاستئذان حتى رواه ابو سعيد الخدري ج لا تقبل في
الشهادة الواحد فكذا الرواية بل هي اولى لانها تقتضي شرعا عاما والشهادة تقتضي شرعا خاصا فاذا
لم يقبل الواحد في الثاني ففي الاول اولى د الدليل ينفي العمل بالظن وهو قوله تعالى ان الظن لا يغني
من الحق شيئا وغيره ترك العمل به في خبر العدلين لقوة الظن ولاعتبار الشارع به في الشهادة فيبقى
خبر الواحد على اصل المنع اذ ليس هو في معناه لضعف الظن فيه والجواب عن آ ان ذلك ان دل فانما
يدل على اعتبار ثلثة ابو بكر وعمر وذو اليدين لقيام التهمة هناك حيث احتقر بخبره بين جماعة
عظيمة يجب اشتهاره بخلاف الرواية وفي الاول نظر لان المحققين من علمائنا منعوا من هذه الرواية

ومع ذلك كان لحصول التنبيه لان قبول الواحد يدل على ان العدد ليس شرطا وعن ج انه
منقوض بالامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية فالحرية والذكورة والبصر وغيرها وعن د ان انه
تمام بالتمسك بخبر الواحد فيكون التمسك به معلوما لا مظنونا لئلا يندرج تحت النهي عن العمل
بالظن في عدم تكذيب الاصل ذهب اكثر الحنفية الى ان راوي الاصل اذا لم يقبل الحديث
قدح وكذا في رواية الفرع سواء جزم بالتكذيب اذ قال لا ادري وهو رواية عن احمد والوجه ان
يقول الفرع ان كان جازما بالرواية وكان الاصل جازما بفسادها لم يقبل لان قبول الفرع لا يمكن
الا بالقدح في الاصل وهو قدح في الحديث ولان احدهما كاذب ولا يقدح في عدالتهما وان لم يجزم
بالفساد قبلت الرواية سواء قال الاصل يغلب على ظني ان رويته او الاغلب اني ما رويته
او يشك في الامرين على السواء او لا يقول شيئا من ذلك عملا بالمقتضي وهو رواية الفرع العدل
السالم عن معارضة تكذيب الاصل فاشبه موت الاصل وحيوته ولان ربيعة ابن ابي عبد الرحمن روى
عن سهيل ابن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة انه قضى باليمين مع الشاهد ثم نسيه سهيل فقال
لربيعة لا ادري فكان يقول حدثني ربيعة عني واعترض بالتسليم وليس فيه وجوب العمل وان لم يكن
الفرع جازما بل يقول اظن اني سمعته منك فان جزم الاصل بعدم الرواية تعين الرد وكذا ان
قال اظن اني ما رويته لتعارض الظن عليه بمثله والاصل العدم وان شك الاصل او سكت او يظن انه
انه رواه فالاقرب القبول ان سوغنا العمل بظن الرواية لان المقتضي موجود ولا تعارض والضابط
ان للقولين ان تعادلا او ترجح قول الاصل وجب الرد الا القبول احتج المانعون مطلقا بان
الدليل ينفي جواز قبول خبر الواحد خولف فيما اذا سلم عن معارضة التكذيب لقوة الظن فيبقى فيما
عداه على الاصل وبانه لو جاز ذلك في الرواية لجاز في الشهادة ولانه لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه اذا
شهد شاهدان به ونسيه والجواب عن الاول ما تقدم وعن الثاني ان الشهادة اضيق وعن
الثالث بالتزامه وهو قول مالك واحمد وابي يوسف وانما يلزم الشافعي في انه لا يشترط
فقه الراوي ولا تعدد روايته ولا معرفة نسبه ذهب اكثر المحققين الى انه لا يشترط كون الراوي
فقيها سواء وافقت روايته القياس او لا وقال ابو حنيفة لا يقبل الا الفقيه اذا خالفت روايته
القياس لنا وجوه آ قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت عند مجي الفاسق فينتفي
وجوب التثبت في غير الفاسق سواء كان فقيها او جاهلا وهو مبني على ان المفهوم حجة وان يدخله
العموم ب قوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس
بفقيه وفيه نظر اذ لا يدل على وجوب القبول فيما خالف القياس ج خبر الواحد يفيد الصدق
فوجب العمل به لما تقدم من ان العمل بالظن واجب احتج الخصم بوجهين آ الدليل ينفي جواز
العمل بخبر الواحد خالفناه اذا كان الراوي فقيها لان روايته اوفق ب الاصل لا يدل ذلك الخبر على مخالفة
القياس والاصل ايضا صدق الراوي فاذا تعارضا تساقطا ولم يجز التمسك باحدهما ولانه على
تقدير صدق الراوي ولا يلزم القطع بكون الخبر حجة فانه لو جرى حديث منافق عند الرسول عليه السلام
فاذا جاء المنافق وقال عليه السلام اقتلوا الرجل فهم الفقيه العهد والعامي الاستغراق والجواب عن الاول

مامرّ من وجوب العمل بخبر الواحد وعن الثاني انّ في التعارض تسليم صحة الخبر والتمييز بين
المحهد والاستغراق لا يتوقف على الفقه بل كل من كان ذا تمييز وفطنة يفرق بينهما ولان ذلك يقتضي
اعتبار الفقه في كل خبر وان وافق القياس بل وفي المتواتر ولا يشترط ان يكون عالمًا بالعربية ولا بمعنى
الخبر فانّ الحجة في لفظ الرسول والاعجمي والعامي تمكنهما نقل اللفظ كما سمعاه كما يمكنهما حفظ القرآن
ولا يشترط الذكورة فانّ الصحابة رووا عن عايشة وغيرها من النساء ولا الحرية فانّ العبد تقبل
روايته مع العدالة التي هي مناط قبول الرواية ولا البصر فقد قبلوا الصحابة رواية الاعمى ولا خلاف
في ذلك كله ولا يعتبر كثرة روايته فقد تقبل روايته من لم يروِ سوى خبر واحد ولو اكثر الرواية فان
عرف مخالطة باهل الحديث وامكنه تحصيل ذلك العدد في مثل زمانه قبلت رواياته والا فلا في الجميع
لتوجه الطعن فيها واذا عرف من الراوي التساهل في امر حديث الرسول ع لم يقبل خبره اجماعًا ولو عرف
التساهل في غيره والاحتياط في خبر الرسول ع فان نقل فيما تساهل فيه الكذب واصرّ عليه لم تقبل روايته
لفسقه والا قبلت على خلاف لافادته الظنّ مع عدم المعارض ولا يشترط في الراوي ان يكون
معروف النسب بل لو لم يعرف نسبه وحصلت الشرائط قبلت روايته عملا بالمقتضي السالم عن معارضة
النسب ولو كان له اسمان وهو باحدهما اشهر جازت الرواية عنه كما لو كان مترددًا بينهما وهو باحدهما
مجروح وبالآخر معدل لم يقبل لاجل التردد

في حكم الخبر مع التعارض اعلم انّ العارض
للخبر امّا دليل قطعي او ظني فالاول يقتضي ترك العمل بالخبر لان شرطه عدم دليل قطعي يعارضه وللعارض
اما ان ينفي ما اثبته الآخر كان تأمر بقتل زيد في وقت ومكان معينين على وجه معين وينهى
عن ذلك على ذلك الحد في ذلك الوقت او بان يثبت احدهما ضد ما اثبته الآخر على الحد الذي اثبته
بان يوجب علينا صلوة في مكان معين ووقت معين ويوجب الثاني صلوة اخرى في ذلك
الوقت في غير المكان ثم العارض القطعي ان كان عقليًا وقبل الخبر التاويل ولو على بعد الوجوه تاولناه
ولم نحكم برده وان لم يقبل التاويل على اي وجه كان حكم بفساده لعدم تطرق التكذيب في العقلي
القطعي واحالة من الراوي اما سهوا او عمدا اذا التقدير انه غير محتمل للنقيض في دلالته فلو لم يحتمله
في متنه وقع الكذب في كلام الشارع وهو محال وان كان سمعيا وهو الكتاب والسنة المتواترة
والاجماع فغير ممتنع عقلا ان يقول الله تع امرتكم بالعمل بالكتاب والسنة والاجماع بشرط ان لا يرد
خبر واحد على مناقضته فاذا ورد ذلك فاعملوا بخبره لا بهذه الادلة القطعية لكن الاجماع دل على نفي
هذا المحتمل ثم ان قبل احدهما التاويل اولناه والا عملنا بالقطعي للاجماع على ان الدليلين اذا تساويا
واختص احدهما بمزيد قوة تعين العمل به وهذه الادلة الثلثة لما ساوت خبر الواحد في
الدلالة واختصت بقوة في متنها وهي كونها قطعية فيه وجب تقديمها على خبر الواحد واما المعارض
الظني فان كان خبرا مثله وجب الترجيح بالوجوه الآتية في باب التراجيح وان كان قياسا
فسيأتي

في الخبر المعارض بالقياس اعلم انّ اكثر علمائنا وجماعة غيرهم منعوا من العمل
بالقياس مطلقا وهؤلاء لا نزاع معهم لوجوب العمل بالخبر وان عارضه القياس لانه لا يصلح للمانعية
وعند اخرين من علمائنا وغيرهم جواز العمل بالقياس اذا نص على علته وعند اخرين العمل به مطلقا

والنزاع

والنزاع بين هؤلاء فنقول خبر الواحد والقياس اذا تعارضا فان امكن تخصيص احدهما
بالآخر خص به اما الخبر فظاهر واما القياس فعند من يجوز تخصيص العلة يجمع بينهما ومن منع
كان حكم الخبر المخصص للقياس كالمنافي له وان لم يمكن الجمع بينهما بوجه ولا اقتضى احدهما تخصيص
الآخر تنافيا بالكلية وكان كل واحد منهما مبطلا لكل مقتضيات الآخر فاصل ذلك القياس ثبوت
حكم الاصل الى ان ثبت بذلك الخبر قدم الخبر اجماعا وان كان قد ثبت بغيره فالقياس يستدعي
ثبوت حكم الاصل والتعليل بالعلة المخصوصة وحصولها في الفرع فان كان كل من الثلثة قطعيا قدم
القياس على الخبر قطعا لاقتضائه القطع واقتضاء خبر الواحد الظنّ ومفيد القطع مقدم على مفيد
الظنّ وان كان كل من الثلاثة ظنيا قدم الخبر لان الظنّ اذا حل كان اولى بالاعتبار وان كان البعض
قطعيا والبعض ظنيا فقد اختلفوا فقال الشافعي واحمد والكرخي وجماعة من الفقهاء تقدم خبر
الواحد على القياس وقال اصحاب مالك يقدم القياس وقال عيسى ابن ابان ان كان الراوي ضابطا
عالما غير متساهل فيما يرويه قدم خبره على القياس والا فهو موضع اجتهاد وقال ابو الحسين العلة
الجامعة ان كانت منصوصة بنص قاطع قدم القياس لان النص على العلة كالنص على حكمها وهو
مقطوع به وخبر الواحد مظنون وان لم يكن مقطوعا به ولا حكمها في الاصل مقطوعا به قدم الخبر
لاستواء النصين في الظنّ واختصاص الخبر بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة بخلاف النص
الدال على العلة فان دلالته على الحكم بواسطة وان كان حكمها ثابتا قطعا فهو موضع اجتهاد
فان كانت مستنبطة لحكم الاصل ان يثبت بخبر تعين العمل بالخبر ولو ثبت بقاطع فهو موضع الخلاف
بين الناس واختيار انه موضع اجتهاد وتوقف القاضي ابو بكر وقال بعضهم متى الخبر ان كان
قطعيا فعلة الاصل ان كانت منصوصة وساوى دليلها الخبر فالخبر اولى لدلالته على الحكم من غير
واسطة وان كان مرجوحا فكذلك وان كان راجحا فوجود العلة في الفرع ان كان قطعيا فالقياس اولى
وان كان ظنيا فالوقف وان كان مستنبطة فالخبر مقدم لوجوه الاول ان معاذا لما بعثه الرسول ع قاضيا الى
اليمن قال بما تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله ص قال فان لم تجد قال اجتهد
اي احكم بالقياس عن السنة والنبي ع اقره على ذلك وفيه نظر لامكان حمل الاجتهاد على استنباط
الفروع وادراج الجزئيات تحت العمومات لا القياس او يحمل السنة على المتواترة او ما سمعه من رسول الله
ص ب الاجماع على تقديم الخبر قال عمر لولا هذا لقضينا فيه برأينا وقال اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها
فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا ج احتمال الخطأ في الخبر اقل لتوقفه على عدالة الراوي ودلالة لفظه على الحكم
وكونه حجة معمولا بها والقياس على هذه ان كان اصله خبر واحد وان كان دليلا قطعيا افتقر الى
الاجتهاد في امكان تعليل حكم الاصل والى استنباط وصف صالح للتعليل والى نفي المعارض في
في الاصل والى وجوده في الفرع والى نفي المعارض في الفرع والى النظر في كونه حجة وهذه سبعة
بالخبر اولى اعترض بانتقاضه بخبر معاذ بما اذا كانت العلة مقطوعا بها وبوجودها في الفرع و
الاجماع ممنوع فانّ ابن عباس خالف رواية ابي هريرة اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس
يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا لما خالف القياس ورد ايضا خبره في التوضي بما مسته النار بالقياس

وقال السنا نتوضى بماء الحمام ومفاسد الخبر اكثر لتطرق كذب الراوي وكفره وفسقه
وخطائه وتطرق الاجمال في المتن والتجوز والاضمار وشي منها لا يتاتى في القياس ولان القياس
تخصيص عموم الكتاب اي وهو اقوى من خبر الواحد فترك خبر الواحد به اولى ولان الظن
المستند الى القياس يحصل للمجتهد من نفسه واجتهاده والظن الحاصل من خبر الواحد يحصل له من
جهة غيره وثقة الانسان بنفسه اتم من ثقته بغيره ولان خبر الواحد بتقدير الكذاب
الخبر لنفسه يخرج عن كونه شرعيا ولا كذلك القياس والجواب تخصيص خبر معاذ في صورة بمعنى
غير موجود في الخبر ليس بنقض ولا ابطال للدليل في غير صورة التخصيص ورد ابن عباس خبر
غسل اليدين ليس بالقياس بل لعدم امكان الامتثال ولهذا قال وكيف نصنع بالمهراس وكان يعيد
حجرا عظيما يصب فيه الماء لاجل الوضوء والغسل فعايشة لا يقال قد يمكن الامتثال بان يغترف بيده
من اناء اخر ثم يدخلها في المهراس لانا نقول من ازال القياس الاصول تقتضي غسل اليد من
ذلك الاناء حتى يكون قد رده لذلك القياس ورد خبر التوضي بما مست النار ليس بالقياس
بل بما روي انه عم اكل كتف شاة فصليه وصلى ولم يتوضأ ثم ذكر القياس بعد معارضته بالخبر و
مفاسد الخبر انما ثبت في القياس اذا ثبت بخبر الواحد وهو من جملة صور النزاع وان ثبت بقطعي فتطرق
الخطأ الى من ظهرت عدالته ابعد من تطرق الخطأ الى القياس في اجتهاده فيما ذكرناه من احتمال الخطأ
في القياس لكونه معاقبا على الكذب والكفر والفسق بخلاف الخطأ في الاجتهاد فانه غير معاقب عليه
بل مثاب عليه وتطرق التجوز والاشتراك والتخصيص والنسخ في الخبر لا يقتضي ترجيح القياس عليه لتطرقها
في الكتاب والسنة المتواترة وهو مقدم على القياس ولا يجوز تخصيص الكتاب بالقياس وكذا الخبر الواحد
ولان تخصيصه للكتاب ليس بتعطيل له بخلاف ما اذا عاد خبر الواحد من كل وجه فانه يكون معطلا
للخبر وكون ظن القياس من جهة نفسه لا يقتضي الترجيح لان تطرق الخطأ اليه اقرب من تطرقه الى
خبر الواحد وتكذيب المخبر وان ابطل الخبر الا ان الخبر يخرج لاسناده الى المعصوم والقياس مستند
الى اجتهاد المجتهد ولو قال وهو يعلم لا اجتهاد خرج عن كونه دليلا شرعيا كما قلتم في الخبر ولان
القياس مفتقر الى جنس النص في حكم الاصل وفي كونه حجة وخبر الواحد لا يفتقر الى شي من القياس
ولان خبر الواحد قد يصير قطعيا اذا اعتضد بجنسه حتى صار متواترا بخلاف القياس فانه لا ينتهي
الى القطعي بانضمام جنسه اليه — في الخبر المعارض لفعله عم ولعمل الاكثر اذا روي عن الرسول
عم انه عمل بخلاف موجب الخبر لم يقدح في الخبر ان لم يتناوله ولا ثبت التاسي لجواز ان يكون ذلك
الحكم من خصائصه عم فلا يتنافى العمل والخبر لعدم اتحاد الموضوع فلا يرد الخبر بذلك وان ثبت
التاسي فان امكن تخصيص احدهما بالاخر خصص وان لم يمكن فان كان احدهما متواترا عمل به دون
ان لم يكونا متواترين يرجع الى الترجيح بين الخبرين فيعمل بالراجح من فعله ومقتضى الخبر
وعمل اكثر الامة بخلافه لا يوجب رده لان الاكثر الامة بعض الامة ولا يكون قولهم حجة
الا انه ذلك من المرجحات ولو خالف بعض الحفاظ في بعض الخبر لم يقتض المنع من قبول الباقي
اجماعا لوجود المقتضي وهو رواية العدل السالم عن معارضة التكذيب والمخالفة في البعض لا يستلزم

المخالفة

المخالفة في الباقي اما القدر الذي خالفوه فيه فلا يقوى عدم قبوله لان تطرق السهو
والخطأ الى الجماعة ابعد من تطرقه الى الواحد وقيل بالتوقف لمعارضة هذا فان تطرق
السهو الى ما لم يسمعه انه سمع ابعد من تطرقه الى ما سمع انه لم يسمع — في عدم وجوب
عرضه على الكتاب اذا ورد خبر واحد لا ينافي الكتاب وتكاملت شروط صحته لم يجب عرضه
على الكتاب وبه قال الشافعي لانه لا يتكامل شرائطه الا وهو غير مخالف فلا يجب عرضه عليه
وقال عيسى بن ابان يجب عرضه عليه لقوله عم اذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فان
وافقه فاقبلوه والا فردوه والتحقيق ان يقال ان كان النزاع في خبر مخالف للكتاب من كل وجه
فهذا يجب رده قطعا وان لم يكن بل من بعض الوجوه فامكن الجمع بان يكون مخصصا لعمومه فهذا يجب
قبوله ان جوزنا التخصيص به والا فلا وكذا نعمل به لو لم يحصل المخالفة من وجه ما اذا عرفت هذا
فاعلم ان الناسخ يجب تاخره عن المنسوخ فان منه ان خبر الواحد غير مقارن للكتاب لم يقبل لامتناع
نسخ الكتاب به وان شك في المقارنة وعدمها قال القاضي عبد الجبار يقبل لان الصحابة رفعت
بعض احكام القرآن باخبار الاحاد ولم يسئل عن المقارنة وتقدمها وفيه نظر لامكان اطلاعهم فيما
رفعوه بالمقارنة ولان شرط العمل بالخبر المخالف المقارنة لوجوب رده عند عدمها والشك في الشرط
شك في المشروط فلا يجوز العمل الا مع علم عدم المقارنة ولا يكفي الشك بل الظن نعم يمكن ان يقال
تقديم التاخر يقتضي تكذيب الراوي لوجوب ابلاغ الناسخ للمتواتر عدد التواتر والاصل عدالته
فيبعد تقديمه — في معارضة علم الراوي للخبر اذا كان مذهب الراوي مخالف
روايته قال بعض الحنفية الراوي للحديث العام اذا خصه رجع اليه لانه لما شاهد الرسول عم
كان اعرف بمقاصده ولذلك حملوا رواية ابي هريرة من ولوغ الكلب انه يغسل سبعا على الندب
لان ابا هريرة كان يقتصر على الثلاث وفيه نظر لانه يجوز لا تخصيص وقال الكرخي ظاهر الخبر
اولى وقال الشافعي ان كان تاويل الراوي بخلاف ظاهر الحديث رجع الى الحديث وان كان احد
محتملي الظاهر رجع الى تاويله وقال القاضي عبد الجبار ان لم يكن لتاويله ومذهبه وجه الا انه
علم ضرورة قصد النبي عم وجب المصير اليه وان لم يعلم ذلك بل جوزنا ان يكون قصدا لنص او
قياس وجب النظر فيه فان اقتضى ما ذهب اليه صير اليه والا فلا وكذا ان كان الحديث مجملا وبينه الراوي
كان بيانه اولى احتج الشافعي بان المقتضي ظاهر اللفظ موجود والمعارض وهو مخالفة الراوي لا
يصلح للمانعية لاحتمال رجوعه الى ما ظنه دليلا وليس كذلك فيجب العمل بمقتضى اللفظ لا يقال ظاهر دينه
يقتضي رجوعه الى دليل لانا نقول الدين يمنع من تعمد الخطأ لا من سهوه ولا دليل على نفي الغلط
هنا تنبيه المجمل اذا حمله الراوي له على محمليه بعينه لان الظاهر من حال النبي عم انه لا يتكلم بالمجمل
لقصد التشريع وتعريف الاحكام من غير ذكر قرينة حالية او مقالية تعين المقصود من الكلام والراوي
المشاهد للحال اعرف بذلك من غيره والوجه عدم التعيين بل يجب على المجتهد النظر فان ظهر له وجه
يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال اتبعه والا كان تعيين الراوي صالحا للترجيح ولو كان ظاهرا
في معنى وحمله الراوي على غيره فذهب الشافعي والكرخي واكثر القدماء الى وجوب الحمل على الظاهر

دون تاويل الراوي قال الشافعي كيف اترك الحديث لقول قوم لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث
في شبه المتن الى المعلوم وغير ما يعم البلوى به خبر الواحد ان اقتضى علما وكان
من الادلة القاطعة ما يدل عليه جاز الا مكان ان يكون عم قاله واقتصر به على احاد الناس واقتصر بخبرهم
على الدليل القطعي وان لم يوجد ما يدل عليه قطعا وجب رده سواء اقتضى عملا او لا لانه لما قصر عن
افادة العلم مع ورود التكليف بالعلم لزم تكليف ما لا يطاق الا ان يكون الرسول عم اوجب العلم
به على من شافهه دون غيره وان اقتضى عملا قبل سواء عمت البلوى كخبر ابن مسعود في بعض الوضوء
لمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم وخبر المحلا د في المذي وغير ذالك
ام لا وقالت الحنفية لا يقبل خبر الواحد فيما يعم به البلوى لنا وجوه آ قوله تع فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم وهو عام فيما يعم به البلوى وغيره وقوله تع ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وغير ذالك من النصوص العامة الدالة على العمل بخبر الواحد مطلقا ب خبر
العدل يفيد الظن فيتعين العمل به وفيه نظر لان انفراده فيما يعم به البلوى يقابل ظن صدقه ج رجع
الصحابة الى قول عايشة في التقاء الختانين مع عموم البلوى فيه وكذا رجوعهم الى اخبار الاحاد في
احكام القيء والرعاف والقهقهة في الصلوة ووجوب الوتر قبل الحنفية الاحاد فيها احتج الخصم بوجوه
آ رد ابو بكر خبر المغيرة في الجدة ورد عمر خبر ابي موسى في الاستئذان ولم ينكر عليهما احد فكان اجماعا
ب ما يعم به البلوى كمس الذكر ونقض الخارج من السبيلين مما يتكرر في كل وقت لاشخاص البشر
المباشرين فلو كانت الطهارة مما تنتقض به لوجب على النبي عم اشاعته وان لا يقتصر على مخاطبة الاحاد
بل كان يبلغ مبلغ التواتر لئلا يفضي ذالك الى ابطال صلوة اكثر الناس من حيث لا يشعرون وهو
ينافي شفقته على الخلق ج لما كان القرآن مما يعم به البلوى تواتر نقله وامتنع اثباته بخبر الواحد والجواب
عن آ انما يجب ما قلتم لو لم يقبلوا فيه الا خبرا متواترا لكنهم قبلوا خبر الاثنين وعن ب انه انما يجب لو
كان يتضمن علما واوجب العمل به على كل حال اما اذا اوجبه بشرط ان يبلغه فلا وكذا لو كان مكلفا بالعمل
بالظن لم يجب ابلاغه الى الجميع ولا يستلزم ذالك ابطال طهارة اكثر الناس بوصول الخبر الواحد الى
الجميع ولو وجب ذالك فيما يعم به البلوى وجب في غيره لجواز ان لا يصل الى من كلف به قلتم انه كلف
العمل به بشرط ان يبلغه قلنا فكذا فيما يعم به البلوى واعلم ان السمعيات اذا استقرأناها وجدناها
على اقسام اربعة القرآن ومعلوم ان النبي عم اعتنى بالمبالغة في اشاعته لانه المعجز الدال على صدقه
ب مباني الاسلام الخمس التي هي اركان الشريعة كالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج
وقد اشاعه الرسول عم اشاعة اشترك في معرفتها الخاص والعام ج اصول المعاملات التي ليست
ضرورية كاصل البيع والنكاح والطلاق والعتاق والاستيلاد والتدبير والكتابة وهذه متواترة
النقل عند العلماء وقامت بها الحجج القاطعة اما بالتواتر او بنقل احاد في محفل عظيم مع سكوتهم
لكن العوام لم يشاركوا العلماء في العلم بل فرضهم قبول قول العلماء فيه د تفاصيل هذه الاصول
كالمفسد للصلوة وغيرها وناقض للطهارة وما يجب فيه الزكوة وشرائط الصوم وجنايات افعال الحج
منه ما نقل بالاحاد ومنه ما شاع وذاع واشتهر ومنه ما تواتر في المرسل اختلف الناس

في

في الخبر المرسل وصورته قول العدل الذي لم يلق الرسول عم قال رسول الله صم كذا وقول من
لم يلق ابن عباس قال ابن عباس كذا فقبله ابو حنيفة ومالك واحمد في اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة
كابي هاشم واتباعه وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال الشافعي لا تقبل الا على احدى
شرائط آ ان يكون الذي ارسله مرة اسنده اخرى قبل مرسله ب ان يرسله هو ويسنده غيره
وهذا اذا لم تقم الحجة باسناده ج ان يرسله راو اخر ويعلم ان رجال احدهما غير رجال الاخر د
ان يعضده قول صحابي او فتوى اكثر العلماء ه ان يعلم انه لو نص لم ينص الا على من يسوغ قبول خبره
قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط ومن هذا حاله احببت
قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت لثبوتها بالمتصل اعترضه الحنفية بان قوله يقبل مرسل
الراوي اذا كان قد اسنده مرة فبعيد لانه اذا اسنده قبل من حيث الاسناد ولا تاثير للارسال و
قوله تقبل المرسل اذا اسنده غيره باطل لان ما ليس بحجة لا يصير حجة اذا عضدته الحجة وقوله تقبل
المرسل اذا ارسله ثعاه واختلفت شيوخهما باطل لان ما ليس بحجة اذا انضاف الى ما ليس بحجة لا يصير
حجة اذا كان المانع كونه حجة عند الانفراد ثابتا عند الاجتماع وهو الجهل بعدالة الواسطة بخلاف
الشاهد الواحد فان مانع قبول شهادته الوحدة فاذا انضم اليه شاهد آخر زال المانع اجيب بان
غرض الشافعي شيء واحد وهو انا اذا جهلنا عدالة الراوي الاصل لم يحصل ظن صدق الخبر فاذا انضمت
هذه الاشياء اليه حصل له بعض القوة فوجب العمل به دفعا للضرر المظنون ولقوله عم نحن نحكم بالظاهر
وقال عيسى بن ابان تقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ومن هو من ائمة النقل مطلقا
دون من عداها ولا واما القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء فقد وافقوا الشافعي والوجه المنع
الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية لنا وجوه آ عدالة
الاصل مجهولة فلا تقبل روايته اما الاولى فلان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد
الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله
لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا نعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل و
اما الثانية فلان قبول روايته وضع شرع عام في حق كل المكلفين من غير رضاهم وذالك ضرر والضرر على
خلاف الدليل ترك العمل به فيما اذا علمت عدالة الراوي فيبقى في الباقي على الاصل فان قيل لا نزاع في
جواز ان يروي عن غير العدل لكن روايته عن العدل ارجح لان الفرع مع عدالته لا يستجيز ان يخبر
عن الرسول عم الا وله الاخبار بذالك وليس له الا مع علمه وظنه انه قوله الرسول عم اذ لو استوى الطرفان
حرم الاخبار وانما يحصل العلم والظن بانه قوله عم لو علم او ظن عدالة الاصل ولان الفرع مع عدالته
ليس له ان يوجب شيئا على غيره او يطرحه الا اذا علم انه عم اوجب ذالك او ظنه وهذا يقتضي ظهور
عدالة الاصل فوجب قبول روايته والجواب لا شك في ان للعدل ان يروي عن العدل وغيره ولا منافاة
بين عدالته وروايته عن غير العدل فتكون روايته عنهما ممكنة ولا يرجح احد الطرفين الا بمرجح منفصل وقول
الفرع قال الرسول يقتضي الجزم بانه مسند الى الرسول والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب وهو يقدح
في عدالته فلا بد من صرفه الى غير ظاهره وليس المراد الا انه ظن انه قال رسول الله صم اولى من ان يكون المراد

سمعت انه قال رسول الله لكنه لو صرح بهذا القدر لم يكن فيه تعديل ادلة قوله ذالك وان كان
ظ سمعه من كافر ويمنع ان يكون روايته تقتضي ايجاب شرع على الغير الا بعد ثبوت عدالة الاصل فلو بينتم
كونه عدلا بان هذه الروايه توجب على الغير لزم الدور ثم ينتقض ما ذكر لمن يشاهد الفرع اذا لم يذكر
شاهد الاصل فان ما ذكرتموه من انه لا يجوز له ان يخبر الا وله ذالك وانما يتم مع عدالة الاصل وهي انه
لا يوجب على غيره شيئا الا اذا علمه قائم فيه مع انه لا يقبل شهادته لا يقال الفرق ان الشهاده
تتضمن اثبات حق على الغير والخبر يتضمن اثبات الحق مطلقا من دون تخصيص فينتفي التهمه هنا
لا هناك فجاز ان يؤكد الشهاده بما لا يؤكد به الروايه كالعدد ولان شهود الاصل لو رجعوا ضمنوا
فيجب على الحاكم معرفتهم باعيانهم لانا نقول الشهاده وان توجهت على الخصم لكن الخبر قد يرجح من وجه
اخر وهو انه يقتضي شرعا عاما في حق جميع المكلفين الى يوم القيمه فيجب فيه الاحتياط اكثر من المثبت
للحق على مكلف واحد والاعتذار بالرجوع ملغى بما لو مات شاهد الاصل فقيرا فكيف يمكن تضمينه ب
جهالة عين الراوي اكثر من الجهل بصفته لان مجهول الذات مجهول الصفه قطعا دون العكس ولو كان
معلوم العين مجهول الصفه لم يكن خبره مقبولا فاذا كان مجهول العين والصفه كان اولى ان لا يقبل
ج من شرط قبول الروايه معرفة عدالة الراوي والمرسل لا يعرف عدالة راويه فلا يكون مقبولا لفوات
الشرط لو جاز العمل بالمرسل لم يكن لذكر الرواة والبحث عن عدالتهم معنى ه لو جاز العمل بالمرسل لجاز ان يعمل
في عصرنا بقول الانسان قال رسول الله صلعم كذا وان لم يذكر الرواة وهو ممتنع وفيه نظر لان الظن يقوى فعله
الرواة والخبر اما متواتر واحاد ولو قال الراوي اخبرني من لا احصيهم عددا لم يقبل قوله في المتواتر ففي
الاحاد اولى اعترض على ب بانه لا يلزم من الجهل بعين الراوي الجهل بصفته وكذا على ج وعلى د بان
فائدة الذكر انه قد يشتبه على الراوي حال المروي عنه فيعينه ليبحث الغير عنه ولا يتاتى هذه الفائدة مع
الارسال ولانه مع التعيين يكون ظن المجتهد بالبحث عنه بنفسه اقوى من الظن الحاصل بسبب قبول
قول الراوي وه على هذا يمنع الامتناع فان المرسل الخبر زماننا اذا كان عدلا ولم يكن به الحفاظ
قبل وعلى و لان المتواتر لا يحصل بقول الواحد وفيه نظر فان المراد بالوصف هنا وصف خاص به
وهو العداله المختصه به ولا شك في جهالة هذا الوصف عند جهالة العين بخلاف الاوصاف العامه
والفائده في التعيين حاصله مع الارسال اذ فائدة البحث ظن العداله وهي حاصلة على تقدير الارسال
والقوة والضعف لا تاثير لهما في العمل لعدم الضابط فيه احتج الخصم بوجوه أ عموم قوله تع ولينذروا
قومهم وقوله ان جاءكم فاسق بنبا فتثبتوا فاذا لم يجي الفاسق وجب القبول والفرع ليس ليس
بفاسق فوجب قبول خبره ب الاجماع على قبول المرسل قال البراء بن عازب ليس كل ما حدثناكم به عن
رسول الله صلعم سمعناه عنه انا لا نكذب وقال ابو هريره عن النبي ع من اصبح جنبا فلا صوم عليه و
قال انا ما قلته ورب الكعبه ولكن محمد قاله ثم ذكر انه اخبره به الفضل ابن عباس وروى ابن عباس عن
النبي صلعم لا ربا الا في النسيه ثم اسنده الى اسامه وروى ايضا ان رسول الله صلعم لم يزل يلبي حتى رمى
جمرة العقبه ثم ذكر انه اخبره به الفضل اخوه وقبلوا رواياته مع كثرتها وقد روى انه لم يروعن الرسول صلعم
اكثر من اربعة احاديث لصغر سنه وروى ابن عمر ان النبي ع قال من صلى على جنازه فله قيراط من الاجر

والسنده

واسنده بعد ذالك الى ابي هريره وقد اشتهرت مراسيل سعيد ابن المسيب والشعبي وغيرهما
وروى الحسن البصري حديثا فلما روجع فيه قال اخبرني به سبعون بدريا وهذه الروايات تدل على
انهم كانوا يقبلون المراسيل ج لولم يقبل المرسل لم يقبل ما يجوز كونه مرسلا وكان اذا قال الراوي
عن فلان لم يقبل حتى يسئل هل رواه له احد عنه اولا وكانت تسقط الاحاديث المعنعنه مع عدم
التنصيص د العدل اذا قال رسول رسول كذا واظهر الجزم به كان الظاهر انه لا يستجيز ذالك
الا وهو عالم او ظان ان النبي ع قاله لانه لو ظن او شك ان النبي ع لم يقله لم يحل له النقل الجازم لما فيه
من التدليس على السامعين وذالك يستلزم تعديل من روي عنه والا لما كان عالما ولا ظانا
بصدقه في خبره والجواب عن الاول ان العمومات خصت في الشهادة فكذا في الروايه والجامع الاحتياط
وعن الثاني بمنع الاجماع وقول البعض ليس حجه وعدم الانكار انما كان لان المسئلة اجتهاديه
ولان الصحابي الذي راى النبي صلعم اذا قال قال رسول الله صلعم كان الظاهر منه الاسناد فوجب على السامع
قبوله ثم اذا بين الصحابي انه كان مرسلا ثم بين اسناده وجب قبوله ايضا وليس قبوله في احدى الحالتين
دليلا على العمل بالمرسل وعن الثالث ان المقتضي للعمل بالخبر انما هو الظن فاذا قال الراوي قال فلان
عن فلان مع طول صحبته كان امارة على انه سمعه منه ومتى لم يعلم صحبته لم يقبل حديثه وعن الرابع
بالمنع من كونه تعديلا لما عرف من ان الشخص قد يروي عمن لو سئل عنه لقدح فيه او توقف والراوي
ساكت عن الجرح والتعديل فلا يكون سكوته عن الجرح تعديلا والا كان المسكوت عن التعديل جرحا
ونمنع علم الجزم بالروايه عن الرسول مع تجويز كذب الاصل سلمنا لكن نمنع الجزم بان الراوي
له ان يقول قال الرسول وليس حمل قوله على اعلم او اظن ان الرسول قال اولى من حمله على اني سمعت
سلمنا انه تعديل لا بد فيه من ذكر سبب العداله فلو صرح انه سمعه من عدل ثقة لم يلزم قبوله سلمنا
قبول التعديل المطلق لكن في شخص يعرفه بعينه ولا يعرفه بفسق اما من لا يعرف عينه فلا يقبل لانه ربما
لو ذكره لعرفناه بفسق لم يطلع عليه العدل اذا عرفت هذا فالحق عندي انه اذا عرف ان الراوي العدل بصريح
خبره او بعادته انه لا يروي الا عن ثقه قبل مرسله وان لم يعرف ذالك فلا يقبل تذنيبات الا اذا ارسل
الحديث واسنده غيره قبل اجماعا لان اسناد الثقه يقتضي القبول اذا لم يوجد مانع ولا يمنع منه ارسال المرسل
لانه يجوز ان يكون ارسله لانه سمعه مرسلا او سمعه متصلا لكنه نسي شيخ نفسه وهو يعلم ثقته في
الجمله وكذا اذا ارسله مرة واسنده هو ايضا اخرى الثاني اذا الحق الحديث بالنبي ع واوقفه غيره على الصحابي
فهو متصل لجواز ان يكون الصحابي رواه عن الرسول مرة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى فرواه
كل منهما بحسب سماعه او سمعه احدهما يرويه عن النبي ع فنسي ذالك وظن انه ذكره عن نفسه الثالث
لو اوصله بالنبي ع مرة واوقفه على الصحابي اخرى كان متصلا لجواز ان يكون قد سمعه من الصحابي يرويه
عن النبي ع مرة واخرى عن نفسه او سمعه يروي متصلا بالنبي ع فنسي ذالك وظن ان ذالك عن نفسه اما
لو ارسله او اوقفه مدة طويله ثم اسنده او وصله بعد ذالك فانه يبعد اذا ينسى تلك المدة الطويله
الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه الرابع من يرسل الاخبار اذا اسندها قبل على الاقوى
لاختصاص ارساله بالمرسل دون المسند فوجب قبول مسنده ومنهم من لم يقبله لان ارساله يدل على انه

انما لم يذكر الراوي لضعفه فستر له والحال هذه جنايه واختلف القائل بقبول المرسل اذا اسنده كيف يقبله فقال الشافع لا يقبل من حدثه الا اذا قال فيه حدثني او سمعت فلانا ولو اتى بلفظ موهم لم يقبل وقال بعض المحدثين لا تقبل الا اذا قال سمعت فلانا وهولاء يفرقون بين ان يقال حدثني واخبرني فيجعلون الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويجعلون الثاني مترددا بين المشافهه والاجازه والمكاتبه الخامس اذا روى الراوي عن رجل يعرف باسم لا يعرف فان فعل ذالك لان من يروي عنه لا يقبل حديثه كان غشا فترد الروايه وان لم يذكر اسمه لصغر سنه لا للجرح فيه قبل عند من يكتفي بظهور الاسلام في العداله ومن يشترط الفحص عن العداله بعد الاسلام لم يقبله لانه لا يتمكن من الفحص عن عدالته حيث لم يذكر اسمه فاشبه المرسل اما من يقبل المرسل فينبغي له قبوله لان عداله الراوي تقتضي انه لولا ثقته عنده لم يترك اسمه

في نقل الحديث بالمعنى اختلف الناس في انه هل يجوز نقل الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم بالمعنى فجوزه الشافعي وابو حنيفه ومالك واحمد والحسن البصري واكثر القدماء وخالف فيه ابن سيرين وبعض المحدثين والمجوزون شرطوا امورا ثلثه الاول ان لا يكون الترجمه قاصرة عن الاصل في افاده المعنى الثاني ان لا يكون فيها زياده ولا نقصان الثالث ان يكون الترجمه مساويه للاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب قد يقع بالمحكم وبالمتشابه لحكمة خفيه فلا يجوز تغييرها عن وصفها والمامون تجوزوا ابدال اللفظ بمرادفه ومساويه في المعنى كما يبدل القعود بالجلوس والعلم بالمعرفه والاستطاعه بالقدره والحظر بالتحريم وبالجمله ما لا يتطرق اليه تفاوت في الاستنباط والفهم وانما ذالك فيما فهمه قطعا لا فيما فهمه بنوع من الاستدلال الذي يختلف فيه الناظرون واتفقوا على منع الجاهل بمواقع الخطاب ودقايق الالفاظ وانما الخلاف في العالم الفارق بين المحتمل وغيره والظاهر والاظهر والعام والاعم والوجه الجواز لنا وجوه الاول ان الصحابه نقلوا قصة واحده مذكوره في مجلس واحد بالفاظ مختلفه ولم ينكر بعضهم على بعض فيه وهو يدل على قبوله وفيه نظر لان حكايه حال فلعلهم عرفوا ان الراوي قصد نقل المعنى او بينه فيه مما يدل عليه ب يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وهو ابدال العربيه بالعجميه فبالعربيه اولى ومعلوم ان التفاوت بين العربيه وترجمتها اقل مما بينها وبين العجميه وفيه نظر فان السامع للترجمه يعلم ان المسموع ليس كلام النبي صلى الله عليه وسلم بل معناه ج روي عنه عليه السلم قال اذا اصبتم المعنى فلا بأس وفيه نظر اذ المراد نفي البأس في العمل بمقتضى ما دل عليه الحديث لا النقل عنه عليه السلام د كان ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا او نحوه وفيه نظر اذ الفرق واقع بين ما اذا اطلق او قال قال هكذا او نحوه فان فيه مصرحا بنقل المعنى وان اللفظ منه هـ نعلم قطعا ان الصحابه لم يكتبوا ما نقلوه ولا كرروا عليه بل كما سمعوا اهملوا الى وقت الحاجه اليه بعد مدد متباعده وذالك يوجب القطع بانهم لم ينقلوا اللفظ بل المعنى و ان اللفظ غير مقصود لذاته وانما القصد المعنى واللفظ اداه في اصله استعمله فلا فرق بين الاتيان لذالك المعنى باي لفظ اتفق احتج المخالف بوجوه ا قوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب مبلغ اوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه واداوه كما سمعه هو اداوه اللفظ المسموع ونقل الفقه الى من هو افقه منه معناه ان الافقه قد يتفطن بفضل معرفته من فوايد اللفظ لما

لا يتفطن

لا يتفطن اليه غير الفقيه الذي رواه ب التجربه دلت على ان المتاخر يستخرج من فوايد الفاظ النبي عليه السلام ما لم يسبقه المتقدم اليه وعرفنا ان الشارع لا يجب ان يبينه لفوايد اللفظ في الحال وان كان فقيهما ذكينا فجاز ان يتوهم في اللفظ المبدل انه مساو للاخر وبينهما تفاوت لم يتفطن له ج لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول عليه السلام بلفظ من عنده لجاز للراوي عن الراوي تبديل لفظه الاصل بل هو اولى فان تبديل لفظ الراوي اولى من تبديل لفظ الشارع ولو جاز ذالك لجاز للثالث الراوي عن الثاني والرابع الراوي عن الثالث وهكذا يستلزم سقوط الكلام الاول بالكليه فان المعتبر اذا ترجم وبالغ في المطابقه تعذر عليه الا الاتيان بلفظ بعينه وبين الاول تفاوت ما وان قل فاذا تضاعف ذالك التفاوت اختل المعنى الاول بالكليه وانتفت المناسبه بين كلام النبي عليه السلام وكلام الراوي الاخير والجواب من ادى المعنى بتمامه وصف بانه ادى كما سمع وان اختلفت الالفاظ ولهذا يوصف الشاهد والمترجم بانه ادى ما سمعا وان غير بلفظ مرادف على ان هذا الحديث حجة لنا وانه عليه السلام ذكر العلة وهو اختلاف الناس في الفقه لما لا يختلف فيه الناس من الالفاظ المترادفه لا يمنع منه على ان هذا الحديث بنفسه قد نقل بالفاظ مختلفه والمعنى واحد فروي رحم الله امرأ ونضر الله امرأ ورب حامل فقه لا فقه له وروي غير فقيه وهذه الالفاظ وان امكن ان يكون جميعها قول الرسول عليه السلام في اوقات مختلفه لكن الاغلب انه حديث واحد

في كيفيه الفاظ الراوي وفيه مطلبان الاول في كيفيه نقل الصحابي وفيه مسائل المسئلة الاولى في مسمى الصحابي قال جماعة من الاشاعره واحمد ابن حنبل ان الصحابي عبارة عن راى النبي صلى الله عليه وسلم وصحبه ولو ساعة واحده وان لم يختص به اختصاص المصحوب ولا روى عنه ولا طالت مدة صحبته وقال اخرون الصحابي انما يطلق على من راى النبي عليه السلام واختص به اختصاص المصحوب وطالت مدة صحبته وان لم يرو عنه وقال عمر ابن يحيى للصحابي من طالت صحبته للنبي عليه السلام واخذ عنه العلم والنزاع لفظي والاول اقرب لوجوه ا الصحابي الصاحب ماخوذ من الصحبه المشتركه بين القليل والكثير ولهذا يقبل التقسيم اليهما ومورد القسمه مشترك بين الاقسام ب لو حلف لا يصحب فلانا حنث بالقليل ج انه يقال هل صحبت فلانا ساعه وهل اخذت عنه العلم ورويت عنه ام لا ولولا شمول الصحبه الجميع لما حسن ذالك احتجوا ا بان الصاحب عرفا انما هو الملازم كما يقال اصحاب القريه اصحاب الكهف اصحاب الجنه اصحاب الحديث للملازمين دراسته ولصحة فلان لم يصحب فلانا ولكنه وفد عليه او راه الاصل الحقيقه احتج الاخرون بانه يصح ان يقال المولى صاحب الشافعي وابو يوسف ومحمد صاحبا ابي حنيفه لما اخذا عنه العلم والروايه والصلح ان يقال لمن عاشر طويلا ولم يوخذ عنه انه صاحبه والجواب بمنع اشتراط الملازمه في اسم الصاحب لما تقدم من صدقه على من صحبه ساعة واحده والاصل الحقيقه في القدر المشترك وهو مطلق الصحابه دفعا للاشتراك والمجاز وصحة النفي للعرف فانه في الاستعمال الظاهر انما يطلق على من طالت صحبته فان اريد نفي الصحبه العرفيه فحق والا فلا وكذا في اشتراط العلم والروايه اذا ثبت هذا فلو قال العدل انا صحابي قبل منه بناء على ظهور صدقه المستند الى عدالته مع انكار ما اخبر به وقيل لا يقبل لانها ريبه يدعيها لنفسه وتنبيها لا فيكون منهما كما لو قال انا عدل او شهد منه بحق المسئلة الثانيه اعلى مراتب الروايه ان يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او حدثني او اخبرني او شافهني فان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو ادون من المرتبه الاولى وظاهر النقل

عن الرسول وليس نصا صريحا فان الواحد منا يقول قال رسول الله صلعم اعتمادا على ما نقل اليه وان لم يسمعه منه والاكثر على انه يحمل على سماعه من الرسول وقال القاضي ابو بكر لا يحكم بذلك بل هو متردد بين سماعه منه ومن غيره وتقدير سماعه من غيره ممن قال بعدالة جميع الصحابة يحكمه حكم ما لو سمعه من النبي عم ومن قال لا فرق بين الصحابي وغيره يحكمه حكم المرسل ولا خلاف في ان ذلك لو قال غير الصحابي كان مرسلا المسئلة الثالثة لو قال الصحابي امر رسول الله صلعم بكذا او نهى عن كذا كان اقل مرتبة من السابقة لتطرق الاحتمال الاول مع مزيد احتمال وهو ان الناس قد اختلفوا في صيغ الاوامر والنواهي وقد يظن ما ليس بامر امرا واختلفوا في انه حجة ام لا وكذا اختلفوا لو قال سمعت رسول الله صلعم يأمر بكذا او ينهى عن كذا فان الاحتمال الاول وان انتفى عنه لكن الثاني متطرق اليه والاكثر على انه حجة على عباس ولان الظاهر من حاله لا يطلق هذه اللفظة الا اذا تيقن مراد الرسول عم فان الظاهر من حال الصحابي مع معرفته وعدالته تحقق انه امر ونهى من غير خلاف دفعا للتدليس بنقل ما يوجب على سامعه اعتقاد الامر والنهي فيما لا يعتقده امرا ونهيا وهو يقدح في عدالته وقيل انه ليس حجة ولا يلتزم في الاطلاق اشتراط العلم بمراد الرسول بل يكفي الظن وحينئذ لكم لو اطلق الراوي مع تجويز خلافه كان قد اوجب على السامع ما ليس بواجب وهو يقدح في عدالته فيستلزم الدور لانه لا يمكنكم العلم بان الراوي ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد النبي عم اذا علمتم انه حجة وانتم انما اثبتم كونه حجة بذلك فلزم الدور وايضا فقول الراوي امر رسول الله صلعم بكذا لا يدل على انه امر الكل او البعض وهل امر دائما او غير دائم فلا يجوز التمسك به الا بانضمام قوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة المسئلة الرابعة لو قال الصحابي امرنا بكذا وكذا نهينا عن كذا واوجب كذا وابيح كذا وحرم كذا فقال الشافعي وجماعة اخرى انه يفيد ان الرسول عم هو الامر وخالفه الكرخي وجماعة ايضا والظاهر الاول لنا وجهان الاول تبادر الذهن اليه عند قول منبع الرئيس امرنا بكذا او نهينا اذ كل احد يحمل كلامه على امر رئيسه ولو قال من كعبا دخدمة السلطان امرنا بكذا في دار السلطان فهم نسبة الامر الى السلطان الثاني دلالة الالفاظ تابعة للاغراض والمقاصد فاذا عرفت ان غرض المتكلم من لفظه شيئا يحمل حمله عليه ومن المعلوم ان غرض الصحابي ان يعرفنا الشرع فيحمل لفظه على من يصدر الشرع عنه دون الولاة والحكام ولا يحمل على امر الله تع لظهوره بالنسبة الى الصحابي وغيره فلا يستفاد من قول الصحابي ولا على امر جماعة الامة لان ذلك الصحابي منهم وهو لا يامر نفسه وفيه نظر لامكان حمله على امر الله تع ومنع تساوي نسبته في الظهور الى الجميع لافتقار استخراجه من الادلة القرانية الى فكر وتامل سلمنا لكن لا يجب في الصحابي ان يكون مجتهدا فجاز ان يقول ذلك ويسنده الى قول المفتي الذي يجب عليه اتباع قوله ويحرم عليه مخالفته او على قول الامة ولا يكون قوله شرطا في الاجماع لانه عامي او يكون مجتهدا ويصح نسبة امرنا الى قوله مع قول الباقين ولا يكون قد امر نفسه لان قبول قوله بانفراده ليس بواجب فاذا انضم الى قول ما في الامة صار واجبا ويكون الامر هنا مستند الى الجميع لا الى الاحاد احتج الكرخي بان قوله متردد بين نسبة قوله الى الرسول عم والى غيره من فيكم وحصل بينهم وصح نسبة ذلك الى القياس وغيره من الادلة حيث امر باتباعه والجواب ان قوله امرنا خطاب مع الجماعة والقياس وان امر باتباعه لكنه غير موجب للامر باتباع من لم يظهر له ذلك القياس ولان قوله امرنا ونهينا حقيقة في مطلق الامر والنهي الى الامر باتباع حكم القياس المسئلة الخامسة اذا قال الصحابي

من

من السنة كذا ذهب الاكثر الى انه محمول على سنة رسول الله خلافا للكرخي للوجهين السابقين في المسئلة الرابعة احتج الكرخي بوجهين الاول قوله عم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها والاد سنة غيرها الثاني السنة ماخوذة من الاستنان وهو غير مختص بشخص دون اخر والجواب لا يمنع ذلك بحسب الوضع اللغوي لكن نقول انه بحسب عرف الشرع يفيد ما قلناه ولو قال الصحابي عن النبي عم حمل على انه سمعه ظاهرا وقيل يحتمل انه اخبر احد عن الرسول عم وهو لم يسمعه منه ولا ريب في تطرق الاحتمال لكن الاول اظهر ولو قال الصحابي كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا كقول عايشة كانوا لا يقطعون في الشيء التافه وكقول ابراهيم النخعي كانوا يحذفون التكبير حذفا فالحمل عند الاكثر على فعل الجماعة دون بعضهم خلافا للبعض الاصوليين لان الظاهر من حال الصحابي انه انما اورد ذلك في معرض الاحتجاج وانما يكون حجة لو كان ما نقله مستندا الى فعل الجميع فان فعل البعض ليس حجة على البعض الاخر لا يقال لو كان ذلك مستندا الى فعل الجميع لكان اجماعا ولما ساغ مخالفته بطريق الاجتهاد لانا نقول تسويغ الاجتهاد لان اضافة ذلك الى الجميع امر ظني لا قطعي كما يسوغ الاجتهاد فيما يرد به الواحد من الالفاظ القاطعة في الدلالة عن النبي عم لما كان الطريق نظريا ولو كان معلوما بالتواتر لم يسغ فيه الاجتهاد والاولى التفصيل وهو انه ان قصد بهذا الكلام ان يعرفنا شرعا ولا يكون كذلك الا وقد كانوا يفعلونه في عهد النبي عم مع علمه بذلك وانه عم لم ينكر عليه اقتضى كونه حسن الظن به ان يكون قاله عن طريق لكن الوجه انه لا يكون حجة وان لم يكن للاجتهاد فيه مجال فليس الا لسماعه من النبي عم المطلب الثاني في كيفية رواية غير الصحابي ومراتبه سبع ا ان يقول الراوي حدثني فلان واخبرني او سمعت فلانا فالسامع يجب عليه العمل بهذا الخبر ثم الشيخ ان قصد اسماعه خاصة او كان في جمع قصد الراوي اسماعهم جاز له ان يقول حدثني واخبرني وسمعته يحدث عن فلان ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا جملة كان له ان يقول سمعته يحدث عن فلان وليس له ان يقول حدثني ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولا اخبره هذا اذا قراه الشيخ عليه وهو اعلى المراتب ب ان كان يقراه الراوي على الشيخ ويقول بعد الفراغ من القراءة عليه الامر كما قرئ علي او يقال للراوي هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم فهنا يجب العمل بالخبر على السامع وله ان يقول حدثني او اخبرني او سمعت فلانا اذ لا فرق في الشهادة على البيع بين ان يقول البايع بعت وبين ان يقرا عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ علي ج ان يكتب الى غيره باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه ان يعمل بكتابه اذا علم انه كتابه وكذا ان ظن انه خطه لان النبي عم كان يامر بالكتابة وانفاذ الكتب وكذا الايمة عليهم السلم لكن ليس له ان يقول سمعته او حدثني لانه ما سمع ولا حدث نعم يجوز ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا يعرفه فيه واقعة جاز ان يقول اخبرني وقال اخرون لا يجوز له ان يروي عنه اذ ليس في الكتابة ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه وسواء قال هذا خطي ولم يقل لانه قد يكتب ما سمعه ثم يتشكك فيه فلا بد من التسليط من قبل الشيخ على الرواية عنه بطريقه اذ ليس لاحد رواية ما تشكك في روايته اجماعا ولهذا لو راى كتابا عن بعض المحدثين وشك في حديث واحد منه غير معين لم يجز رواية شيء منه لانه ما من واحد من تلك الاحاديث الا ويجوز ان يكون هو المشكوك فيه وكذا لو روى عن جماعة حديثا وشك في روايته عن بعضهم من غير تعيين فليس له الرواية عن واحد منهم لانه ما من واحد الا ويجوز ان يكون هو المشكوك نعم لو غلب على ظنه رواية الحديث عن بعض المشايخ

وسماعه منه فقد اختلف فيه فقال ابو حنيفة لا يجوز روايته ولا العمل به لانه حكم على المروي عنه
بانه حدثه فلا يجوز مع عدم العلم كما في الشهادة وقال الشافعي وابو يوسف ومحمد يجوز له الرواية
والعمل به لغلبة الظن بصحته ولهذا فان احاد اصحاب رسول الله صلعم كانوا يحملون كتب الرسول الى
اطراف البلاد في امور الصدقات وغيرها وكان يجب على كل احد الاخذ بها باخبار حاملها انها من
اخبار الرسول عم وان لم يكن فيها ما سمعه الحامل ولا المحمول اليه لكونها مغلبة على الظن ولا كذلك في الشهادة
لانه قد اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر مثله في الرواية وفيه نظر لانا نمنع العمل بمجرد الكتب
المنفذة بل باعتبار ابلاغ الرسل التي انفذت الكتب معهم وعلى هذا لو قال عدل من عدول المحدثين
عن كتاب من كتب الحديث انه صحيح فالحكم في جواز الاخذ به والخلاف فيه كما لو ظن انه يروي مع الاتفاق
هنا على انه لا يجوز روايته عنه بخلاف ما اذا ظن الرواية عنه ن ان يقال له سمعت هذا الجزء فيشير براسه
او باصبعه فانه لا شك هنا ان عرف منها الحكم بالثبوت كانت كالخبار في وجوب العمل لكن لا يجوز ان يقول
حدثني او اخبرني او سمعته لانه ما سمع شيئا ❊ ان يقرأ عليه حدثك فلان فلا ينكر ولا يقر بعبارة ولا
اشارة بل يسكت فان لم يغلب على الظن استنادا لسكوت الى الرضا والتصديق بان الامر كما قرئ عليه لم يعمل
به اجماعا وان غلب على الظن انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه والا كان ينكره لزم السامع العمل به عند
الاكثر خلافا لبعض الظاهرية لانه حصل ظن انه قول الرسول عم لانه لو لم يكن صحيحا لكان سكوته عن
الانكار فسقا لما فيه من ايهام صحة ما ليس بصحيح والعمل بالظن واجب واختلفوا في جواز الرواية فعامة
القدماء والمحدثين جوزوه والمتكلمون انكروه وقال بعض اصحاب الحديث ليس له ان يقول اخبرني مطلقا
بل يقول اخبرني قراءة عليه لان الاطلاق بالاخبار يشعر بنطق الشيخ وذلك من غير نطق كذب وكذا الخلاف
فيما لو قال القارئ للراوي بعد قراءة الحديث عليه ارويه عنك فيقول نعم فالمتكلمون منعوا من الرواية
هنا ايضا خلافا للفقهاء احتج الفقهاء بان الاخبار في اصل اللغة لافادة الخبر العلم والسكوت لا
لعارض يوجبه من غفلة وشبهها يفيد العلم بان المسموع كلام النبي عم فيكون اخبارا ولان لكل قوم لهم
اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معان مخصوصة اما على سبيل التجوز ثم غلب المجاز وصارت الحقيقة
مغلوبا او النقل الى تلك المعاني بحسب عرفهم ولفظ اخبرني وحدثني هنا لذلك لمشابهة السكوت الاخبار
في افادة الظن والمشابهة احدى اسباب المجاز واذا جاز هذا الاستعمال مجازا واستمر عرف الاخباريين
عليه صار كالمنقول بعرفهم او المجاز الغالب واذا ثبت وجب جواز استعماله قياسا على سائر الاصطلاحات
وفيه نظر فانا نمنع اصطلاحهم على اطلاق اسم الاخبار على السكوت فانه المتنازع فلو اخذ مقدمة في الدليل دار واحتج
المتكلمون بانه لم يسمع من الراوي شيئا فقوله حدثني واخبرني وسمعته كذب واجيب بان الكذب منتف
بطريان العرف على اطلاقه على السكوت ❊ المناولة وذلك بان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول
قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون بذلك محدثا ويكون لغيره ان يروي عنه سواء قال اروه عني او لم
يقل ولو قال حدث عني ما في هذا الكتاب ولم يقل له اني قد سمعته فانه لا يكون بذلك محدثا له وانما
اجاز التحدث له وليس له ان يحدث به عنه لانه ما يكون كاذبا ولو سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهود
فليس له ان يشير الى نسخة اخرى من ذلك الكتاب ويقول سمعت هذا لاختلاف النسخ الا مع العلم.
بالاتيان

بالاتيان الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي ما صح عني من
احاديثي وقد اجزت لك ان تروي عني الكتاب الفلاني واعلم ان ظاهر الاجازة وهي تقتضي ان
الشيخ اباح له ان يحدث عنه بما لم يحدثه به وذلك اباحة الكذب لكن في العرف يجري مجرى ان
يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني وقد اختلفوا في جواز الرواية بالاجازة فجوزه اصحاب
الشافعي واحمد ابن حنبل واكثر المحدثين واتفقوا على تسليط الراوي على قوله اجازني فلان كذا
او حدثني اجازة واخبرني اجازة وهل له ان يقول حدثني واخبرني مطلقا فالذي عليه الاكثر عدم
الجواز لان ذلك مشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب وقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يجوز الرواية
بالاجازة مطلقا وقال ابو بكر الرازي من الحنفية ان كان المجيز والمجاز له قد علما ما في الكتاب الذي اجاز
له روايته فقوله اجازني وحدثني وكذا لو كتب انسان صكا والشهود يشاهدونه لو قال اشهدوا علي بجميع ما في
هذا الصك جاز لهم اقامة الشهادة عليه بما في ذلك الكتاب والا فلا احتج الاولون بان المجيز عدل ثقة والظاهر
انه لم يجز الا ما علم انه يرويه والا كان باجازته روايته ما لم يروه فاسقا وهو بعيد عن العدل واذا
علمت الرواية او ظننت باجازته جازت الرواية عنه كما لو كان هو القارئ اعترض بان المحدث لم يوجد
فعل الحديث ولا ما يجري مجرى فعله فلم يجز ان يقول الراوي عنه اخبرني ولا حدثني لانه يكون كذبا
ولانه قال وعلى ان يحدث به فحيث ما حدث به دل على انه عنه صحيح عنه واجيب بانتقاض ذلك بما
اذا كان الراوي عن الشيخ هو القارئ فانه لم يوجد من الشيخ فعل الحديث ولا ما يجري مجراه وهو
قادر على القراءة بنفسه فانه يجوز للراوي ان يقول اخبرني وحدثني حيث كانت قراءته عليه مع السكوت
دليل صحة الحديث وكذا الخلاف فيما اذا ناوله كتابا فيه حديث هو سماعه وقال قد اجزت لك ان تروي
عني ما فيه وله ان يقول ناولني فلان كذا واخبرني او حدثني مناولة وكذا الحكم لو كتب اليه الحديث وقال قد
اجزت لك روايته عني فانه يدل على صحته وتسليط الراوي على ان يقول كاتبني بكذا او حدثني او
اخبرني بكذا مكاتبة ولو اقتصر على المناولة او الكتابة دون لفظ الاجازة لم يجز له الرواية اذ ليس في
الكتابة والمناولة ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه تذنيبات الاول نقل
السيد المرتضى عن بعض الناس انه منع الراوي من لفظ الجمع اذا كان قاطعا على انه ما حدث غيره فلا يقول
حدثنا واخبرنا وضعفه السيد لجواز ان ياتي بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كما يقول الملك فعلنا ومنعنا
لو قرأ الحديث على الشيخ فقرره عليه واقر به على ما قرأه عليه جوز المرتضى العمل به تفريقا على العمل بخبر
الواحد ويعلم انه حدثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني كما لا يجوز
سمعت لانه معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا وخبرا عن ذلك وهذا كذب محض قال وكيف يمنع سمعت
دون حدثني واخبرني ومن خبر وحدث لا بد ان يكون سامعا واجاب عن جواز الشهادة بالاقرار
بالبيع اذا قرأ عليه واشهد على نفسه بما فيه بعد تسليمه بان اقراره وقراءته عليه لا يقتضيان ان يكذب
فيقول حدثني ولم يحدثه او اخبرني ولم يخبره كما لا يقتضيان ان يقول سمعت وانما يقتضي ذلك الثقة
بانه حديثه وسماعه وروايته والشاهد لا يحكي منه ان يقول حدثني او سمعت لفظه بل يشهد على
اقراره واعترافه وللراوي ان يقول كالشاهد اعترف لي انه سمعه ورواه على ما قرأته وليس له ان

يقول حدثني واخبرني قال وقول بعضهم يجب ان يقول قراءة عليه حتى يزول الايهام ونعلم ان لفظة
حدثني ليست على ظاهرها مناقضة لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه وقوله قرأت
انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به قال السيد الاجازة لا حكم لها لانها للمتحمل ان يروي به لذلك اجاز
اولم يجز وما ليس له ان يرويه محرم عليه مع الاجازة وفقدها وليس لاحد ان يجري الاجازة مجرى
الشهادة على الشهادة في انها تقتضي اما تحملها شاهد الاصل لشاهد الفرع لان الرواية بالاجماع لا يحتاج
فيها الى ذلك وان الراوي يروي مما سمعه وان لم يحمله والرواية يجري مجرى شهود الاصل فانهم يشهدون
وان لم يحملوا قال ومن يعمل في الاجازة بين حدثني واخبرني فغير مصيب لان كل لفظ من ذلك كذب لانه
المجيز ما اخبر لا انه ما حدث في انفراد الراوي بالزيادة اذا روى اثنان او جماعة خبرا و
انفرد احدهم بزيادة ولم يروها الآخر ولا يخالف الزيادة المزيد عليه كالو روى جماعة ان النبي دخل
البيت وزاد بعضهم وصلى وهما ممن تقبل روايتهما فان تغاير المجلس قبلت الزيادة فانه لا يمتنع ان يكون الرسول
صم في وقت دخل ولم يصل ودخل في وقت آخر وصلى او انه دخل وصلى لكن البعض اهمل نقل الصلوة ونقلها
الآخر وكذا لا يمتنع ان يكون النبي صم قال في مجلس سئل فيه عن ماء البحر هو الطهور ماؤه ثم قال في مجلس آخر سئل فيه
عنه ذلك بعينه ثم زاد الحل ميتته واذا كان كذلك فعدالة الراوي يقتضي قبول قوله ولم يوجد ما يقدح فيه فوجب
قبوله وان اتحد المجلس لم يروا الزيادة ان كانوا عددا لا يجوز ان يذهلوا عما يضبطه الواحد لم يقبل الزيادة وحملت
رواية راويها على سهو وانه قد سمعها من غير النبي صم فظن انه سمعها منه هذا ان نفوا الزيادة وان لم فالوجه القبول
لوجود المقتضي للقبول وهو رواية العدل السالم عن معارضة التكذيب وان كانوا عددا يجوز ان يذهبوا عن ضبط
ما رواه الواحد فان لم يكن الزيادة مغيرة للاعراب الباقي قبلت الا ان يكون الممسك عنها اضبط من الراوي لها
وبه قال جماعة الفقهاء والمتكلمين وقال بعض المحدثين واحمد في رواية لا يقبل لنا ان عدالة الراوي تقتضي قبول
جزمه وامساك الراوي الثاني عن روايتها لا يقدح فيه لاحتمال عروض سهوله حال ذكر الرسول عم تلك الزيادة او
عروض شغل قلب بفكر او غم او عطاس او دخول انسان او التفات الى محدث له الى غير ذلك من الشواغل واذا وجد
المقتضي السالم عن المعارض وجب القبول لا يقال كما يجوز السهو على الممسك يجوز على الراوي لانا نقول لا
نزاع في الجواب لكن راوي الزيادة ابعد عن السهو فان ذهول الانسان عما سمعه اكثر من توهمه فيما سمع انه سمعه
لم لو صرح الممسك بنفي الزيادة وقال انه عم وقف على قوله هو الطهور ماؤه وانتظر به فلم يأت بعده بكلام
حصل التعارض فرجع الى الترجيح لا يقال لعل راوي الزيادة ذكرها على سبيل التاويل والتفسير فظن السامع
انها زيادة في الحديث المروي كما روى ابن عباس عن النبي عم انه نهى عن بيع الطعام قبل ان يستوفى قال ابن عباس
ولا احسب غير الطعام الا كالطعام فادرج بعض الرواة في الحديث وكذا لك ما روي عن النبي صم انه قال فاذا
زادت الابل على مائة وعشرين استونفت الفريضة وظن الراوي ان الاستيناف اعادة الفرض في المائة الاولى فقال
في كل خمس شاة فادرج ذلك في كلام النبي ومع تعارض الاحتمالين فليس العمل بالزيادة اولى من تركها بل الترجيح
للترك بوجهين احتمال تطرق السهو والغلط على الواحد اكثر من تطرقه الى الجماعة الثاني ان الترك على وفق النفي الاصلي والاثبات
على خلافه فكان اولى والجواب بعد حمل الرواية على التاويل لان الظاهر من حال العدل انه لا يدرج في كلام النبي عم ما ليس منه لانه
تدليس ولو جوزنا ذلك لانجاز في كل حديث والترجيح الاول للترك لا يطرد على تقدير تساويهما والثاني ينتقض بما لو
كانت

كانت الزيادة مقتضية لنفي حكم لولاها لثبت وان كانت الزيادة مغيرة لاعراب الباقي كالو روى
احدهما ادرعن كل قسمة صاعا وروى الآخر نصف صاع من بر لم يقبل خلافا لابي عبد الله البصري لحصول التعارض
اذ الصاع معربا بالنصب والصاع معربا بالجر ومعارض له وضده فيرجع الى الترجيح تذنيب لو اتحد راوي
الزيادة ومسقطها فروى الحديث مع الزيادة واخرى بدونها فان اسندهما الى مجلسين قبلت سواء
تضاد الاعراب او لا وان اتحد المجلس فان اعتبرت الاعراب تعارضت روايتاه كما يتعارض روايتا الروايتين
وان لم تغير فان كانت عدد رواية الزيادة اقل من عدد امساكه لم يقبل لان حمل الاقل على السهو اولى من
حمل الاكثر الا ان يقول سهوت في تلك المرات وتذكرت هذه المرة فصادف ترجيح الاول على الاكثر لاجل التصريح
وفيه نظر لان السهو عما سمع اقرب من السهو فيما لم يسمعه فيتعارض الترجيحات من الطرفين ويرجع الى غيرهما
وان كان عدد الزيادة اكثر قبل لان حمل الاقل على السهو اولى فان حمل السهو على نسيان ما سمعه اولى من
حمل السهو على توهم انه سمع ما لم يسمع وان تساويا قبلت الزيادة لان هذا السهو اولى من ذاك
تنبيه اذا سمع الراوي حديثا واراد نقل بعضه وحذف البعض فان كان المحذوف لا يتعلق به شيء من الباقي جاز
ذلك اجماعا لانه بمنزلة اخبار متعددة ومن سمع اخبارا متعددة فله رواية البعض فان كان الاولى نقل تمامه
لقوله عم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها وان كان للباقي به تعلق كان يشتمل على ذكر غاية
مثل نهيه عن بيع الثمار حتى تزهي او على شرط كقوله من بدل دينه فاقتلوه او استثناء كقوله لا تبيعوا البر
بالبر الا سواء بسواء لم يجز حذف البعض الذي هو الشرط والغاية والاستثناء لتغير الحكم ح ويلزم منه تبديل
الشرع في القياس وفيه خمسة فصول الاول في ماهيته واركانه وفيه مباحث الاول
في الماهية القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرته بذلك وهو
من الامور النسبية فتستدعي امرين يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة واما في الاصطلاح الجاري بين الفقهاء
فيقال لمعنيين الاول قياس العكس وهو عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما
يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا له عند نذر ان يعتكف صائما كالصلوة فانها لم تكن شرطا
في الاعتكاف لم يكن شرطا له اذا نذر ان يعتكف مصليا والاصل الصلوة والفرع الصوم وحكم الصلوة
انها ليست شرطا في الاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو انه شرط وقد افترقا في العلة فان العلة التي
لاجلها لم يكن الصلوة شرطا في الاعتكاف انها لم تكن شرطا فيه حالة النذر وهذه العلة غير موجودة في الصوم لانه
شرط في الاعتكاف حالة النذر اجماعا الثاني قياس الطرد وقد اختلف في حده فقال بعضهم انه اصابة الحق بالكتاب
والسنة والاجماع ولان اصابة الحق نتيجة القياس لا نفسه وقال آخرون انه بذل الجهد في استخراج الحق ويبطل
بما تقدم وقيل انه عبارة عن التشبيه ويلزم منه ان يكون تشبيه احد الشيئين بالآخر في المقدار وفي بعض صفات
الكيفيات كاللون والطعم قياسا شرعيا وقيل انه الدليل الموصل الى الحق ويبطل بالادلة كلها وقال ابو هاشم
انه عبارة عن حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه وليس بجامع لخروج القياس الذي فرعه معدوم ممتنع لذاته فانه
ليس بشيء ولان حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه قد يكون من غير جامع فلا يكون قياسا وقال القاضي عبد
الجبار انه حمل الشيء على الشيء في بعض احكامه بضرب من التشبيه وهو باطل بما تقدم وقال ابو الحسين البصري
انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وقصد بذلك حد مطلق القياس ثم اعترض نفسه

بان الفقهاء يسمون قياس العكس قياسا وليس هو تحصيل الحكم في الفرع لاشتباههما في علة الحكم بل هو
تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم واجاب بان تسمية قياس العكس قياسا من باب المجاز
لفوات خاصية القياس فيه وهو الحاق الفرع بالاصل في حكمه لما بينهما من المشابهة واورد على حده ان الحاصل
في الفرع ليس نفس الاصل بل مثله ولان تحصيل حكم الاصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس ونتيجة
الشيء لا يكون هي نفسه وفيه نظر فان حكم الاصل لما كان مساويا للحكم الفرع في النوع صح اطلاق الحملة عليهما
وقد يعرف الشيء بغايته كما يقال الكوز آلة يشرب بها الماء والكرسي ما يجلس عليه وقال القاضي ابو بكر والمختار
جمهور الاشاعرة انه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما
عند ذكر المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم والقياس يجري فيهما ولم يذكر الشيء لاختصاصه بالموجود ولو ذكر
الفرع توهم اختصاصه بالموجود وايضا فلا بد من معلوم بان يكون اصلا لان القياس اصلا لان القياس
التسوية وانما يتحقق بين امرين ولانه لولا الاصل لكان اثبات الحكم في الفرع بمجرد نفيا وقد يكون اثباتا
والحد منطبق على الجميع واعترض عليه بوجوه الاول اذا اردت بحمل احدهما على الآخر اثبات مثل حكم احدهما
للآخر كان قوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكرارا من غير فائدة وان اردت غيره فبينه والتكرار والمحذور
محذور عنهما في الحد وبتقدير ان يكون المراد منه شيئا آخر لا يجوز ذكره في تعريف القياس لتمام ماهية
القياس من دونه فيكون زائدا لا يجوز ذكره في الحد الثاني قوله في اثبات حكم لهما يشعر باستفادة الحكم في الاصل
الفرع الى القياس وهو باطل فان القياس فرع ثبوت الحكم في الاصل فلو كان ثبوته في الاصل فرعا عليه دار الثالث
الثابت بالقياس اعم من ان يكون حكما او صفة كقولنا الله تعالى عالم فله علم قياسا على الشاهد فالصفة ان اندرجت
في الحكم لزم التكرار في قوله من حكم او صفة لان الصفة احد اقسام الحكم وان لم يندرج كان التعريف ناقصا لانه
ذكر ثبوت الحكم وعدمه ولم يذكر ثبوت الصفة وعدمها فلا يخلو عن الزيادة او النقصان الرابع المعتبر في
ماهية القياس اثبات حكم معلوم لمعلوم آخر بجامع مطلقا ولا تعرض في الحد لجزئيات الجامع من كونه حكما
او صفة او معا للحكم او للصفة لوجود ماهية القياس منفكة عن كل واحد من تلك الجزئيات وان كانت لا بد
له من قسم ما وما ينفك عنه الماهية يعتبر في تحقق الماهية ولان الجزئيات لو وجب ذكرها في الحد لوجب
ذكر جميع الجزئيات والجامع كما ينقسم الى الحكم والصفة ونفيهما فكذا ينقسم الى الوجوب والحظر وغيرهما
والوجوب شيء ينقسم الى الموسع والمضيق والمخير والمعين وغير ذلك الخامس كلمة او للابهام وماهية كل شيء
معينة والابهام للحد وماهية كل شيء معينة والابهام ينافي التعيين ولا يجوز ذكره في الحد لا يقال كونه بحيث
يلزم احد هذه الامور حكم معين لانا نقول فالمعتبر في الماهية ملزوم هذه الامور وهو كونه جامعا من حيث
انه جامع فيكون ذكر الزوائد لغوا السادس القياس الفاسد نوع من القياس مطلق لانه قابل للتقسيم اليهما ولانه قياس
مع كيفية فيكون قياسا وهو خارج عن التعريف لان قوله بامر جامع مختص بالقياس الصحيح فيجب ان يقال بامر
جامع في ظن المجتهد فان القياس الفاسد حصل فيه الجامع في ظن المجتهد وان لم يحصل في نفس الامر واجيب عن
الاول ان المراد من الحمل التشريك بينهما في حكم احدهما مطلقا وقولنا في اثبات حكم او نفيه اشارة الى ذكر
تفاصيل ذلك الحكم واقسامه وذكرها ثانيا لا يكون تكرارا وفيه نظر فان التشريك والحمل واحد وعن
الثاني ان القياس مركب من اصل وفرع وجامع وحكم الاصل لا يستند في ثبوته ونفيه الى مجموع هذه الامور لعدم

توقفه

لتوقفه على نفسه ولا على الفرع بل يتوقف على الوصف الجامع وهو العلة حيث ان الشرع يثبت
الحكم في الاصل لا بناء عليه ولهذا قيل في الحد في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع والوصف الجامع
ركن في القياس وليس هو نفس القياس فلا يكون ثبوت الحكم في الاصل ولا نفيه بالقياس بل بالعلة وليست
هي نفس القياس والثابت والمنفي بالقياس انما هو حكم الفرع لا غيره وفيه نظر لانا منعنا من استناد حكم
الاصل الى القياس فلهذا اعترضنا على الحد بانه يشعر بنقيض ذلك وعن الثالث ان الحد انما هو القياس
الشرعي وليست الصفة حكما شرعيا وعن الرابع ان ذكر اقسام الجامع وان لم يكن شيئا منها داخلا في ماهية
القياس لكنه ليس لتوقف مفهوم القياس عليه بل للمبالغة في الكشف والايضاح بذكر الاقسام وفيه نظر لان
الجزئيات اخفى من الكلي ولان ما ليس جزءا لا يجوز ذكره في الحد ولان الاخفى لا ظهر من كل شيء وعن الخامس
ان التحديد والتعريف قد تم بقولنا حمل معلوم على معلوم بامر جامع بينهما وما وقع فيه الترديد بحرف او ذكر
لزيادة البيان وعن السادس ان المراد تحديد الصحيح ثم اعترض على الحد بان الحكم في الفرع نفيا واثباتا فرع على
القياس اجماعا وليس ركنا في القياس لان صحة الدليل لا يكون ركنا فيه والا لزم الدور فيلزم من اخذ
اثبات الحكم في الفرع ونفيه عنه في حد القياس ان يكون ركنا فيه وهو ممتنع وقد اخذه حيث قال في اثبات
حكم لهما او نفيه عنهما وهو اشارة الى الفرع والاصل ثم جعل الحد ان القياس استواء بين الفرع والاصل في العلة
المستنبطة وحكم الاصل ويبطل بما ذكر فان الاستواء في حكم الاصل عبارة عن ثبوت الحكم في الفرع فان ورد
عليه الدور ورد على حده ثم يخرج منه القياس المنصوص على علته وقيل انه عبارة عن اثبات مثل حكم
معلوم لمعلوم آخر لاجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت فالاثبات يراد به القدر المشترك بين العلم
والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلثة بثبوت الحكم او بعدمه وقد يطلق الاثبات ويراد به الخبر
باللسان لدلالته على الحكم الذهني واما تصور المثل فبديهي بعلم كل واحد بما تله لحار الحار ومخالفته للبارد
ولو لم يحصل تصور ماهية التماثل والاختلاف الا بالاكتساب لكان انفكاكه عن ذلك الاكتساب خاليا عن ذلك
التصور فيكون خاليا عن هذا التصديق ولما علمنا ان حصل كل اكتساب يعلم بالضرورة هذا التصديق المتوقف على ذلك
التصور علمنا ان حصول ذلك التصور غني عن الاكتساب والحكم قد مر تعريفه ولا نعني بالمعلوم وتعلق العلم
فقط بل والاعتقاد والظن لاطلاق الفقهاء العلم على هذه الامور وسيأتي تعريف العلة وقلنا عند المثبت ليشمل
الصحيح والفاسد لا يقال ينتقض بقياس العكس وقياس التلازم كقولنا ان كان هذا انسان فهو حيوان ثم يستثني
العين للعين او النقيض للنقيض وبالمقدمتين والنتيجة مثل كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فان منعتم اسم
القياس في التلازم والمقدمتين لانه عبارة عن التسوية ولا يحصل الا عند تشبيه صورة باخرى وهو منتف
عن التلازم والمقدمتين والنتيجة قلنا التسوية حاصلة لان الحكم في كل من المقدمتين معلوم وفي النتيجة
مجهول فاستلزام المطلوب من المقدمتين يوجب صيرورة الحكم المطلوب مساويا للحكم في المقدمتين في صفة المعلومية
لانا نقول قياس العكس في الحقيقة تمسك بنظم التلازم واثبات لاحدى مقدمتي التلازم بالقياس فانا
نقول لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف لم يصر شرطا له بالنذر لكنه يصير شرطا له بالنذر فهو شرط له مطلقا
فهو تمسك بنظم التلازم واستثناء النقيض للازم لا يبلغ نقيض الملزوم ثم تثبت الشرطية بالقياس ان
ما لا يكون شرطا للشيء في نفسه لم يصر شرطا له بالنذر كما في الصلوة وهو قياس طردي ويمنع في التلازم

وفي النتيجة القياسية ولو كفى هذا الوجه في اطلاق اسم القياس لوجب ان يسمى كل دليل بدفان
المتمسك بالنص يجعل مطلوبه مساويا للنص في المعلومية ولو صح ذلك لا متنع ان يقال ثبت الحكم في محل النص
بالنص بل بالقياس قيل انه قول مؤلف من اقوال ان سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر   فاذ كانه
قد عرفت ان القياس هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما فلا يتحقق ماهيته الا بهذه الامور
الاربعة لانه نسبة بين شيئين هي التساوي لا من كل وجه بل في الحكم الشرعي لا مجانا بل بجامع صالح للتعليل
والامور الاربعة ضرورية الاول الاصل الثاني الفرع الثالث العلة الرابع الحكم فاذا قسنا النبيذ على الخمر في
التحريم فاصل القياس اما ان يكون هو الحكم الثابت او علة ذلك الحكم اعني الباعث عليه وهو الاسكار المناسب
له او النص الدال على ثبوت ذلك الحكم فالفقهاء جعلوا الاصل اسما لمحل الحكم المنصوص عليه وهو الخمر والمتكلمون
جعلوه اسما للنص الدال على ذلك الحكم ولضعف قول الفقهاء بان اصل الشيء ما يتفرع عليه غيره والحكم المطلوب
اثباته في النبيذ ليس متفرعا على الخمر لان الخمر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم وهو التحريم لا يمكن تفريع التحريم في
النبيذ عليه ولو وجد ذلك الحكم في صورة اخرى او لم يوجد في الخمر امكن تحريم النبيذ عليه فالحكم المطلوب اثباته
غير متفرع على الخمر بل على الحكم الحاصل فيه ويضعف قول المتكلمين من هذا الوجه لانا لو قدرنا علمنا تحريم الخمر
بالضرورة او بالعقل امكننا تحريم حكم النبيذ عليه ولو قدرنا ان النص لم يدل على الحرمة في صورة خاصة لم يمكن
ان يفرع عليه حكم النبيذ تفريعا قياسيا وان امكن تفريعا نصيا واذا كان كذلك لم يكن النص اصلا للقياس بل
لحكم محل الوفاق فبقي ان يكون الاصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق او علة ذلك الحكم اذا عرفت هذا فنقول الحكم
اصل في محل الوفاق لا يطلب عليه وقد يعلم ذلك الحكم ولا يطلب عليه اصلا فلما توقف اثبات علة الحكم في
الوفاق على اثبات ذلك الحكم ولم يتوقف اثبات الحكم على اثبات علته كانت العلة فرعا على الحكم بين المقيس
والمقيس عليه مقطوع بنفي تاثيره فالاول كالحاق تحريم ضرب الابوين بتحريم التافيف بعلة كف الاذى عنهما
والثاني كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما سوى الذكورة في الاصل والانوثة
في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى هذا الفارق في احكام المعتق وان التفت اليه في غيره واما الخفي فهو ما كان
العلة فيه مستنبطة من حكم الاصل كالقياس المثقل على القتل بالمحدد الرابع القياس اما مؤثر او ملائم فالمؤثر يطلق باعتبار
الاول ما كانت العلة الجامعة فيه منصوصة بالصريح او بالايماء او مجمعا عليها الثاني ما اثر عين الوصف الجامع في عين الحكم خاصة
والملائم بالى الاقسام الخامس القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى القياس في معنى الاصل لان الوصف الجامع بين الفرع
والاصل ان كان قد صرح به فان كان هو العلة الباعثة على الحكم في الاصل فهو قياس العلة كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب بجامع
الشدة المطربة ويسمى قياس العلة للتصريح فيه بالعلة وان كان دليل العلة لا نفسها فهو قياس الدلالة كالجمع بين النبيذ والخمر
بجامع الرائحة الفائحة اللازمة للشدة المطربة والجمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل لتلازمهما
على الموجب الاخر كالجمع بين قطع ايدي الجماعة بيد الواحد وقتل الجماعة بالواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك
في وجوب الدية عليهم بتقدير ايجابها وان لم يصرح بالوصف الجامع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب
الشريك بواسطة نفي الفارق سمي القياس في معنى الاصل السادس القياس ان كان طريق اثبات العلة المستنبطة
فيه المناسبة سمي قياس الاحالة وان كان الشبه سمي قياس الشبه وان كان السبر والتقسيم سمي قياس السبر
وان كان الطرد والعكس سمي قياس الطرد   في انه هل يتعبد بالقياس ام لا وفيه مباحث الاول

في جوازه

في جوازه عقلا اختلف الناس في ذلك فجوزه اكثر الصحابة والتابعين وبعض الامامية كالسيد المرتضى و
غيره والشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد واكثر الفقهاء والمتكلمين وقال بعض الشيعة والنظام وجماعة من معتزلة
بغداد كيحيى الاسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب يستحيل التعبد بالقياس وان اختلفوا في الماخذ وهؤلاء
اختلفوا فقال بعضهم المنع مختص بشرعنا وبعضهم منع من التعبد به في كل الشرائع وقال القفال من الشافعية
وابو الحسين البصري ان العقل موجب لورود التعبد بالقياس والحق الجواز عقلا وان امتنع سمعا لنا وجوه الاول
لا استبعاد عند العقلاء كافة في ان يقول الله تعالى لا يقضي القاضي وهو غضبان لان الغضب موجب لاضطراب
الفهم وقيسوا عليه ما كان في معناه كالجوع والعطش وغيرهما وكذا حرمت شرب الخمر ومتى غلب على ظنكم ان علة
التحريم الاسكار المفضي الى وقوع الفتن والعداوة فقيسوا عليه كل ما شاركه في ذلك فانه يكون حسنا غير قبيح
ولو كان ممتنعا عقلا لما حسن ذلك الثاني القياس يفيد الظن وكما جاز التعبد بالظن في الفتوى والشهادة
وخبر الواحد عند القائلين به والرجوع في التقويم الى قول من لا يوجب قوله العلم فليجز التعبد به في القياس لعدم
الفرق بين الامرين الثالث التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل بدونه وهي ثواب المجتهد على اجتهاده واعمال فكره
وبحثه في استخراج علة الحكم المنصوص عليه لتعديه الى محل آخر لقوله عم ثوابك على قدر نصيبك احتج المانعون بوجوه
الاول قال النظام سبرنا احكام الشرع فوجدناها مبنية على استواء المختلفات واختلاف المتماثلات فيمتنع القياس اما
المقدمة الاولى فظاهرة فان بعض الازمنة والامكنة اشرف من بعض مع استواء الجميع في الحقيقة قال تع ليلة القدر
خير من الف شهر وشرف الكعبة على جميع البقاع وجعل التراب طهورا مع انه ليس صالحا للغسل بل يزيد في تسوية الخلقة
وفرض الغسل من المني والرجيع انتن منه واولى بالتطهير عنه ونهى عن ارسال السبع على مثله واباح ارساله على البهيمة
الضعيفة ونقص الرباعية دون الثلاثية والثنائية واسقط الصلوة والصوم عن الحائض واوجب قضاء الصوم
دون الصلوة والصلوة اعظم قدرا منها وجعل الحرة القبيحة الشوهاء تحصن والمائة من الجواري الحسان لا تحصن وحرم النظر
الى شعر العجوز الشوهاء مع انها لا تعين الشاب واباح النظر الى محاسن الامة الحسناء مع انها محل الشهوة وقطع
سارق القليل وعفا عن غاصب الكثير وجلد بالقذف بالزنا ولم يجلد بالقذف بالكفر وقبل في القتل والكفر شاهدين
واوجب في الزنا اربعة وهو دونهما وجلد قاذف الحر الفاجر وعفا عن قاذف العبد العفيف واوجب على الصبية
المتوفى عنها زوجها العدة وفرق في العدة بين الموت والطلاق مع ان حال الرحم لا يختلف فيهما وجعل استبراء
الامة بحيضة والحرة المطلقة بثلث حيض واوجب غسل اعضاء الطهارة بالخارج من احد السبيلين مع ان غسل ذلك
المكان انسب واذا ثبت ذلك ومدار القياس على الصورتين اذا تماثلا في الحكمة والمصلحة وجب استواؤهما في الحكم
امتنع القول به والا لا متنع التفريق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات في تلك الصور فلما يمتنع ذلك علمنا
فساد الالحاق وهذه حجة النظام على امتناع العمل بالقياس في شرعنا الثاني البراءة الاصلية قطعية والقياس ظني
فالحكم الثابت بالقياس ان وافقها انتفت فائدته لم يجز العمل به لما عرف من ان الظني لا يعارض القطعي الثالث
انما يتم القياس اذا سلم ان الاصل هو بقاء كل شيء على ما كان عليه اولا اذ لولاه لم يعلم بقاء التكليف فالقياس لو
كلف به ولما عرف بقاء حكم الاصل فالحكم الثابت بالقياس ان كان نفيا فلا حاجة فيه الى القياس لانا علمنا ان هذا
الحكم كان معدوما في الاول والاصل بقاؤه فيحصل ظن ذلك العدم فيكون اثبات ذلك الظن بالقياس من باب
تحصيل الحاصل لا يقال ثبوته بالدليل لا يمنع ثبوته باخر لانا نقول مسلم لكن يشترط ان لا يفتقر الدليل الثاني الى الاول اما

اذا افتقر فالا لانه يكون تطويلاً من غير فائدة وان كان اثباتاً وقد سبق ان الاصل البقاء واستلزامه ظن
عدم الحكم لسبق العدم فلو اقتضى القياس ثبوته مع ان القياس متفرع على اصالة البقاء لزم التعارض بين اصالة
البقاء الذي هو الاصل والقياس الذي هو الفرع ومثل هذا التعارض يقتضي ترجيح الاصل على الفرع فيبطل القياس
الرابع القياس انما يفيد ظن الحكم لو ظننا كونه في الاصل معللاً بالوصف والتالي باطل بما يأتي من استحالة تعليل
الاحكام الشرعية وهذه الوجوه الثلثة حجج من انكر افادة القياس الظن ومنع من القياس في جميع الشرائع
الخامس القياس يفيد الظن والظن لا يجوز اتباعه لانه قد يخطئ وقد يصيب فالامر به امر بما لا يجوز ان يكون
خطأ وهو باطل وهذه حجة من منع من اتباع الظن السادس العمل بالقياس عمل بادون البيانين لان تنصيص صاحب
الشرع على الحكم اظهر في البيان من التفويض الى القياس بالضرورة ونحن قادرون على اعلاهما لامكان التنصيص
على احكام بالقواعد الكلية بخلاف الشهادة والفتوى وقيم المتلفات واروش الجنايات والتمسك بالامارات
في معرفة القبلة والامراض والارباح والامور الدنيوية لاختلافها باختلاف الاشخاص والازمان والامكنة
والاعتبارات والوجوه فيتعذر التنصيص عليها لانه تنصيص على ما لا يتناهى فلهذا اكتفى فيها بالظن لكن الاقتصار
على الادون مع القدرة باطل لانه اذا لم يقع البيان على ابلغ الوجوه حسن من المكلف حمل عدم التبيين على صعوبة
البيان لا على تقصير بالاتيان بالبيان الكامل ازاحة لعذر المكلف وكان كاللطف وترك المفسدة في الوجوب السابع
التعبد بالقياس يفضي الى الاختلاف بان يظن كل واحد من المجتهدين خلاف ظن الآخر اما في العلة او غيرها والاختلاف
ليس من الدين لقوله تعـ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً وقوله تعـ ولا تفرقوا ولا تنازعوا ان الذين
فرقوا دينهم وكانوا شيعاً ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا ذكر ذلك كله في معرض الذم فلو كان من الدين لم يكن
عليه ذم الثامن اذا اختلفت الاقيسة في نظر المجتهدين فان قيل كل مجتهد مصيب لزم كون الشيء ونقيضه حقاً وهو محال وان
قيل المصيب واحد فليس تصويب احدهما اولى من الآخر التاسع قال ع اوتيت جوامع الكلم واختصرت لي الحكمة اختصاراً
فلو كان التنصيص منه على الاشياء الستة في الربا بقصد القياس ما عداها عليها مع انه كان قادراً على ما هو اصرح وللخلاف
والجهل ادفع بان يقول حرمت الربا في كل مطعوم لكان قد عدل عن المفهوم والظاهر عند كل احد المعمول به بين الناس
الى امر خفي مختلف فيه بين العقلاء وهو مناف للحكمة والفصاحة العاشر حكم الاصل ان ثبت بالنص امتنع اثباته
في الفرع التابع له لعدم وجود النص فيه ويمتنع اثباته فيه بغير طريق حكم الاصل معللاً بعلة مظنونة وهو
محال ولان العلة في الاصل مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه والمتفرع على الشيء لا يكون مثبتاً لذلك الشيء
الحادي عشر النص على العلة لا يستلزم التعدية لقصور اللفظ عنه فانه لو قال اعتقت كل اسود عتق جميع
السودان بخلاف ما لو قال اعتقت غانماً لسواده فالمستنبط اولى الثاني عشر لو جاز التعبد بالقياس عقلاً في
الفروع لظن المصلحة لجاز مثله في اصول الاقيسة والثاني محال والا لزم التسلسل الثالث عشر الشرعيات
مصالح فلو جاز اثباتها بالقياس لجاز ان يتعبد بالاخبار عن كون زيد في الدار عند غلبة الظن بكونه فيها بالامارات
وهو محال الرابع عشر القياس رجم بالظن فلا يجوز تكليف الخلق به لانه ربما يخطئون فيحكمون بما يكون مخالفاً للحق
الخامس عشر حكم الله تعالى حتم وذلك لا يعرف الا بالتوقيف لا بالقياس الذي هو من قولنا لا من توقف
السادس عشر الجلي من الاحكام الشرعية لا يعرف الا بالنص فالخفي اولى كالمدركات فان الجلي والخفي متساويان
في امتناع الادراك الا بالحس السابع عشر لو كان الشرعيات عللاً لاستحال انفكاكها كما في العلل العقلية

فانه

فانه يستحيل انفكاك الحركة القائمة بالجسم عن كونه متحركاً لما كانت الحركة علة لكونه متحركاً وذلك يقتضي
ثبوت الاحكام الشرعية قبل ورود الشرع لتقدم العلل عليه وهو محال الثامن عشر لو كان القياس صحيحاً
لكان حجة مع النص والتالي باطل بالاجماع التاسع عشر القياس لا بد له من متعلق ولا منظور فيه سوى
النص والحكم وهو الواجب والحرام وغيرهما وليس المنظور فيه النص لاختصاصه بالاصل والحكم من فعل المكلف
فيلزم اذا لم يوجد القياس ويلزم من فساد الامرين فساد القياس الشرعي العشرون لو جاز التعبد بالتحريم او
التحليل او الوجوب عند ظن المشابهة لاصل آخر بناء على امارة لجاز ان يتعبد بذلك عند ظن المشابهة من غير
امارة وهو محال الحادي والعشرون لو جاز التعبد بالقياس لكان على عليته دلالة والدلالة عليها اما النص
وهو منتف في المستنبطة التي فيها الخلاف او العادات وليست مبينة للاحكام الشرعية فلا يكون مبينة لاماراتها
الثاني والعشرون لو كانت المعاني المتفرعة من الاصول ادلة على ثبوت الاحكام في الفروع لم يقف كونها
ادلة على شيء سواها كما في النصوص والاتفاق واقع على احتياج المستنبطة الى دليل والمحتاج الى الدليل لا يكون
دليلاً كما في الاحكام الثالث والعشرون لو غلب على الظن تحريم ربا الفضل في البر لكونه مطعوم جنس او مكيل جنس
او قوتاً او مالاً وجب رعاية المصلحة في تحريم بيع ما هذه صفته الرابع والعشرون لو صح معرفة الحكم الشرعي مع
كونه غيبياً بالقياس لصح معرفة الامور الغيبية بالقياس والتالي باطل الخامس والعشرون القياس من فعلنا فلا
يجوز ان يتوصل به الى معرفة المصالح السادس والعشرون لا بد في القياس من علة مستنبطة من حكم الاصل والحكم
في الاصل جاز ان لا يكون معللاً وبتقدير التعليل جاز ان يكون العلة غير ما استنبط وبتقدير ثبوته بما استنبط
احتمل ان لا يكون محققاً في الفرع اذا كان وجوده فيه ظنياً وما هذا حكمه لا يصلح دليلاً السابع والعشرون التعبد
بالقياس يستلزم تقابل الادلة وتعاندها وان يكون الله تعـ موجباً للشيء ومحرماً له والتالي باطل فكذا المقدم
بيان الشرطية ان الفرع اذا تردد بين اصلين حكم احدهما الحل والآخر الحرمة فاذا ظهر في ظن المجتهد شبه الفرع
بكل منهما لزم الحكم بالحل والحرمة في شيء واحد وهو محال الثامن والعشرون لا بد في القياس من علة جامعة والعلل
الشرعية لا بد ان يكون على حذو العلل العقلية لكن العلل الشرعية عند القائلين بالقياس يجوز ان تكون ذات
اوصاف والعلل العقلية ليست كذلك فانها تستقل بحكمها كاستقلال الحركة بكون المحل الذي قامت به متحركاً
واستقلال السواد بكون محله اسود وغيره والاعتراض على الاول بان غالب احكام الشرع رعاية المصالح المعلومة
والصور التي ذكرتموها لبيان خلاف ذلك محصورة قليلة نادرة بالنسبة الى عادة الشرع فلا يقدح في الغالب كما
ان الغيم الرطب يظن وقوع المطر عنه وان كان في بعض الاحيان يتخلف عنه ولا يقدح ذلك في الظن كذا هنا
اذا ظن جامع بين الاصل والفرع وظهرت صلاحيته للتعليل والعقل لا يمنع من ورود التعبد فيه بالالحاق و
حيث فرق الشارع في الصور المذكورة لم يكن ذلك لاستحالة ورود التعبد بالقياس بل انما كان لعدم صلاحية
ما وقع جامعاً او لمعارض في الاصل او الفرع وحيث جمع بين مختلفات الصفات انما كان لاشتراكها في معنى جامع
صالح للتعليل او لاختصاص كل صورة بعلة صالحة للتعليل فانه لا مانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع
الحكم ان تعلل بمختلفات وان الحكم يثبت في الكل بالقياس وعلى هذا نقول ما لم يظهر تعليله وصحة القياس عليه اما
لعدم صلاحية الجامع او لتحقق الفارق او لظهور دليل التعبد فلا قياس فيه اصلاً وانما القياس فيما ظهر كون الحكم
في الاصل معللاً فيه وظهر الاشتراك في العلة وانتفى الفارق وفيه نظر فان الاشاعرة لا يتاتى منهم الاعتذار

بان الشارع يعتبر المصالح لانه مناف لمذهبهم سلمنا لكنه حجة عليكم لان المصالح الشرعية خفية غالبا فجاز ان لا يكون المشترك منشأ المصلحة في شرعية الحكم وعلى الثاني بالنقض بالعمل بالفتوى والشهادة و
تقويم المقومين وبالعمل بالظن في الامور الدنيوية وبالاقرار وفيه نظر لان صور النقض ان وضح الاجماع
عليها حصل الفرق لعدم الاجماع على العمل بالقياس والا منعنا الحكم في الاصل وعلى الثالث بانتقاضه بالامور المذكورة
وقد سلف وجه النظر فيه وعلى السادس بالتزام جواز ارتكاب ادون البيانين مع امكان اعلاهما وعلى السابع
بان الاختلاف بين المجتهدين غير محذور مطلقا فان جميع الشرائع والملل من عند الله وهي مختلفة ولو كان الاختلاف
مذموما على الاطلاق لكانت الصحابة مع اشتهار اختلافهم مخطئة وفيه نظر فان اختلاف الملل حصل بالنسخ والحكمان
المختلفان غير مجتمعين بخلاف اختلاف المجتهدين المستلزم لارتكاب المخطئين بعضهم وقد ذم اختلاف الحكام
في الاحكام في قوله ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برايه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره
فيحكم فيها بخلاف قوله ثم تجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوب اراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم
واحد وكتابهم واحد وامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله سبحانه دينا ناقصا فاستعان بهم
لاتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولون عليه ان يرضى ام انزل اليه دينا تاما فقصر الرسول عم عن تبليغه واداءه والله
يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء وذكر ان الكتاب يصدق بعضه بعضا وانه لا اختلاف فيه فقال سبحانه ولو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وان القران ظاهره انيق وباطنه عميق لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه
ولا تكشف الظلمات الا به وهذا نص في ذم الاختلاف وعلى الثامن بان كل مجتهد مصيب لان حكم الله في حق كل واحد
ما ادى اليه اجتهاده وهو لا يمنع من كون كل من المتناقضين حقا بالنسبة الى شخصين كالصلوة وتركها في حق الطاهر والحائض
والطاهر وكالجهات المختلفة في القبلة وفيه نظر لما ياتي من امتناع تصويب المجتهدين واحكام الله تعالى تابعة للمصالح
لا لاختيار العباد والا لبطل التكليف والصلوة وتركها ليس من هذا الباب لانهما فرضان مختلفان بالنسبة الى
شخصين غير تابعين لاختيارهما وعلى التاسع ان العدول من اوضح الطريقين الى اخفاهما لا يخل بالبلاغة لورود
الكتاب بالفاظ مجملة لارادة المعنى وبالفاظ عامة لارادة الخاص وبالفاظ عامة لارادة الخاص وبالفاظ مطلقة
لارادة المقيد ولان الفائدة الارشاد الى القياس ليزداد الثواب بالاجتهاد وعلى العاشر ان حكم الاصل وان ثبت
بالنص او الاجماع لا بعلة فان ذلك غير متحقق في الفرع ونمنع وجوب ثبوت الحكم في الفرع بمثل طريق حكم الاصل فانه
يجوز اثبات حكم الاصل بدليل قطعي وفي الفرع بظني ولا يلزم من تبعية الفرع لحكم الاصل اثبات الطريق المثبت للحكم فيهما
والا انتفت التبعية وعلى الحادي عشر بان بعضهم قال ان علم قطعا قصده للسواد عتق كل اسود وقال اخرون لا
يكفي القصد بل لا بد من ان ينوي بهذا اللفظ عتق جميع السودان فانه كاف في كل عبد له اسود وغايته اطلاق الخاص
وارادة العام وهو سائغ لغة كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم حمل على النهي عن الاتلاف العام وكذا لو قال والله
لا شربت لك ماء وقال اخرون لا يكفي مجرد النية والارادة في العتق بل لو قال مع ذلك قيسوا عليه كل اسود عتق
كل عبد اسود وهو اختيار الصيرفي من الشافعية والحق ان يقول لا يكفي القصد ولا الايماء الى القياس لان حق الادمي
مضيق فانما يعتق من نص على عتقه بالخصوصية بخلاف التعبد بالامور الشرعية لان العتق من باب التصرف في
املاك العبيد بالزوال ولا كذلك في الاحكام الشرعية وعلى الثاني عشر انه لو لم يرد لم يرد النص بالحكم في اصل الا قيسه
والا كان التعبد باثبات احكامها بالقياس على اصل اخر جائزا وان امتنع ذلك لما فيه من التسلسل فلا يرد به التعبد

لاستحالته

لاستحالته في نفسه وعلى الثالث عشر المنع من استحالة ورود التعبد باخبارنا عن كون زيد في الدار
عن ظن اذا ظهرت امارة كونه في الدار لجواز ان ينصب الله تعالى على كونه في الدار امارة فاذا ظننا فيها جاز
ان يتعبدنا بان ينتقل عن ظن كونه فيها الى العلم بكونه فيها ويتعبدنا بالخبر عن كونه فيها وهكذا حكى قاضي
القضاة عن ابي عبد الله ثم اعترضه بانه لم يسوها لان الامارة الدالة على الكون في الدار نقلها من الظن الى
العلم وهنا لم ينقل ظن حكم الفرع الى العلة وحكى القاضي عن ابي هاشم المنع من جواز الاخبار وقرر ابو الحسين
ما بان المسائل ان اراد تجويز التعبد بالاخبار عن ظن الكون التزمناه والا كان قبيحا لان شرط حسن الخبر
صدقه اما العبادات الشرعية فانها تتبع المصالح وقد يكون الفعل مصلحة اذا فعلناه ونحن على صفة ما ومتى
ولم يكن علينا مصلحة والظن يشبه الفرع للاصل صفة وعلى الرابع عشر بعد تسليم وجوب المصالح بجواز كون التعبد
بالقياس مصلحة وقد اثبت الله تعالى بالعلم بها وما ذكروه ينتقض بورود التعبد بالنصوص الظنية وقبول الشهادة
والاجتهاد في القبلة والتقويم واروش الجنايات وتقدير النفقات وعلى الخامس عشر انه ان لم يقم دليل على وجوب
التعبد بالقياس من نص او اجماع فانا لا نثبت به الحكم ولا بنفيه وان كان يجوز ورود التعبد به عقلا فاذا قال
الشارع قد تعبدتكم بالقياس فمهما رايتم الحكم قد اثبت في صورة وغلب على ظنكم انه ثبت لعلة وانها متحققة
في صورة اخرى فقيسوها كان ذلك اخبارا عن اثبات الحكم في الفرع وان لم يرد مثل هذا النص بانعقاد الاجماع
عليه يكون كافيا به وعلى السادس عشر انه قياس تمثيلي من غير جامع وعلى السابع عشر بالفرق فان العلل العقلية
مقتضية للحكم لذاتها لا بوضع بخلاف الشرعية فانها معرفات ولا امتناع في كون الوصف علامة على الحكم
في زمان دون اخر ويمكن ان يكون الوصف باعتبار ما يختص به من المصلحة في بعض الازمان دون بعض كما اوجب
الصوم في وقت وحرمه في اخر ويكون مناط معرفة ذلك باعتبار الشارع للوصف في وقت والغائه في اخر
وعلى الثامن عشر بان القياس جاز ان يكون حجة مع النص الموافق لا المخالف الراجح كخبر الواحد فانه حجة لا مع
النص المخالف الراجح وعلى التاسع عشر ان نظر القايس في الفرع وان لم يكن في دلالة النص فهو ناظر في المعنى الجامع
والدلالة على كونه علة واثبات الحكم في الفرع وليس الحكم فعل المكلف بل الوجوب او التحريم المتعلق بفعله وعلى
العشرين ان الظن ان حصل بمشابهة شيء لاخر بحيث من غير امارة جوز العقل ورود التعبد بتحريمه وان لم يرد
الشرع به وفرق بين الظن عند سبب وامارة وبينه مجردا عن الامارة وعلى الحادي والعشرين بمنع الحصر فجاز
تعريف كون الوصف علة بالايماء او غيره من طرق التخريج وعلى الثاني والعشرين انا ان كون الاوصاف المستنبطة
ادلة على الاحكام في الفروع ليست ادلة لذواتها وصفاتها الذاتية كما في العلل العقلية بل بالوضع والتوقيف
وجعل الشرع لها ادلة فلذلك افتقرت في جعلها ادلة على غيرها وعلى الثالث والعشرين ان بحث الاصولي في
هذه المسئلة غير مختص بتصحيح الاقيسة الخاصة في احاد المسائل بل في جواز التعبد بالقياس في الجملة والوجه
في ظهور المصلحة في التعليل بمطعوم جنس او مكيل جنس او غير ذلك مما قد كلف بيانه في مسائل الفروع فالمناظر
في احاد المسائل اذا لم يظهر له وجه المصلحة ولا دفع المفسدة من الاوصاف المستنبطة بدليله فالقياس باطل وعلى
الرابع والعشرين ان ذلك حكم شرعي فكل امر مغيب عنا اذا جعل الله تعالى عليه امارة دالة عليه كما في الاحكام
الشرعية كان لنا الحكم في معرفته كما في الاحكام وحيث لم يجعل له امارة تدل عليه لم يكن معلوما وعلى الخامس والعشرين
بمنع استناد التوصل الى معرفة المصالح الى فعل القياس وانما فعل القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع تبعا لمعرفة

المصلحة المأخوذة من حكم الاصل وعلى السادس والعشرين انه مبني على ظن القياس كون الحكم معللا وظهرت
في نظيره مجردة عن المعارض وتحقق وجودها في الفرع كان له القياس وانه فلا وعلى السابع والعشرين ان العلل
الشرعية غير موجبة لذاتها فاذا تقابل في نظر القايس قياسان على التحليل والتحريم مثلا وكل واحدة من العلتين
غير موجبة لحكمها لذاتها فلا يلزم من اجتماع الحكمين فان ترجحت احداهما عمل بها والا توقف او تخير وعلى الثامن والعشرين
المنع من موازنة الشرعية للعقلية لان كل منها امارة ولا يمنع ان يكون الظن الحاصل منهما مرجحا او فاصلا فينقل البعض بها الظن وقوع المطر عند هبوب
الرياح وتكاثف الغيم ورطوبته احتج القائلون بوجوب التعبد به عقلا بوجوه الاول ان الصور التي هي محل الاحكام
غير متناهية والنصوص متناهية فلولا وجوب التعبد بالقياس لتعذرت معرفة ما كلفنا به من الاحكام الثاني
اذا غلب على الظن ان المصلحة في اثبات الحكم بالقياس وانه مزيل للضرر وجب اتباعه عقلا تحصيلا للمصلحة ودفعا
للمفسدة كما يجب القيام من تحت حايط ظن سقوطه لفرط ميله وان جاز ان يكون السلامة في القعود والتلف في
النهوض الثالث العلل الشرعية ومناسبتها للاحكام مدركة بالعقل فكان العقل موجبا لورود التعبد بها كما يوجب احكام
احكام العلل العقلية والجواب عن الاول بمنع عدم تناهي الصور على الجزئيات وان كانت غير متناهية لكنها مندرجة
تحت اجناسها المتناهية فاذا ورد النص على تلك الاجناس دخلت الجزئيات تحته وكانت منصوصا عليها وان كانت
غير متناهية لا يقال يفتقر في ادراج كل جزئي تحت كليته الى الاجتهاد ليتم اثبات الحكم فيه بالنص لانا نقول ذلك
من باب تحقيق متعلق الحكم لا انه قياس سلمنا لكن نمنع كون النبي عم مكلفا بالتفهيم لامكان ان يقال انما كلف بما يقال يقدر
على تبليغه بطريق المخاطبة وعن الثاني العقل موجب عند ظهور المصلحة في نظر العاقل اذا كان علمه تعالى متعلقا
بباطنة العبد على وفقه اما على خلافه فلا لجواز ان يعلم الله تعالى انتفاء المصلحة في القياس وانه مضر في حقهم فلا يكون العقل
موجبا للقياس سلمنا لجلب ذلك لكن اذا لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بطريق غير القياس وعن الثالث انها مبنية
على انها لا طريق الى معرفة الحكم في الفرع سوى القياس وعلى علمه تعالى بان المصلحة في القياس كباطنة العبد وذلك ممنوع
وكون العلة الجامعة قد لا يكون طريق اثباتها المناسبة سلمنا انحصار الطريق في المناسبة وانه لا طريق الى
معرفتها الا بالعقل فلا نسلم انه يلزم من ذلك وجوب التعبد بها عقلا وما ذكروه من العلل العقلية فان العقل
انما يقضي بلازمه معلول العلة العقلية لها لكونها مقتضية لمعلولها بذاتها ولا كذلك العلل الشرعية فانها انما
كانت عللا بجعل الامارات فلا يصح القياس

في المنع من التعبد بالقياس

اختلف القائلون بجواز
٦ التعبد بالقياس عقلا فقال بعضهم وقع التعبد به وقال آخرون لم يقع واتفق الاولون على ان السمع قد دل عليه
واختلفوا في ثلاثة مواضع الاول هل في العقل ما يدل عليه قال ابو الحسين البصري والقفال من الاشاعرة به ولنكر
الباقون من الاشاعرة والمعتزلة ذلك الثاني قال ابو الحسين دلالة السمع عليه ظنية وقال الباقون قطعية الثالث
ذهب النهرواني والقاساني الى ان العمل بالقياس في صورتين خاصة الاول اذا كانت العلة منصوصا عليها
بصريح اللفظ وايمائه الثاني قياس تحريم التافيف وقال الباقون بسائر الاقيسة اما القائلون بان التعبد بالقياس
لم يقع فمنهم من قال لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به ومنهم من لم يقتنع
بهذا بل تمسك في نفيه بالادلة السمعية وهو الحق لنا وجوه الاول قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا
بين يدي الله ورسوله والقول بالقياس تقدم بين يدي الله فيكون منهيا عنه الثاني قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم والقول بالقياس اقتفاء ما ليس به علم الرابع قوله تعالى ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا

ان نظن

ان نظن الا ظنا والقياس ظني خرج عنه ما اجمعنا عليه فيبقى الباقي على النهي الخامس قوله تعالى وان احكم بما
انزل الله واثبات الحكم في الفرع لاجل القياس حكم بغير ما انزل الله السادس قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء
وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فيه بيان كل شيء دل على اشتمال الكتاب على الاحكام بأسرها
فكل ما ليس في الكتاب وجب ان لا يكون حقا فما دل عليه القياس ان دل الكتاب عليه فهو ثابت بالكتاب لا
بالقياس وان لم يدل عليه كان باطلا السابع قوله عم هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس
فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا الثامن قوله عم ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون
الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام لا يقال هذه اخبار احاد فلا تعارض الادلة العقلية لانا نقول
الذي يستدلون به هو ان القياس يفيد الضرر المظنون فيجب الاحتراز وخبر الواحد يفيد الظن فاذا ورد في المنع
من العمل بالقياس افاد ظن ان التمسك به سبب للضرر وذلك يوجب الاحتراز عنه وليس احد الظنين اقوى
من الاخر ولا اولى بالعمل بل ما قلناه اولى لان المسئلة علمية والبلوى بها عامة وهي اصل من اصول الدين
فلا يقبل فيها الظن ويقبل في نفيها التاسع اجماع الصحابة على التصريح بذم القياس قال ابو بكر اي سماء تظلني
واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وعنه اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وكتب الى شريح
وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فاذا جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله صلعم فان جاءك ما ليس
فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل العلم وان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وقال علي عم لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال عم من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه وقال ابن عباس يذهب قراؤكم
وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا لا يقيسون الامور برايهم وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا
مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وقال ان الله تعالى قال لنبيه احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت وقال
لو جعل الله لاحدكم ان يحكم برايه لجعل ذلك لنبيه لكن قيل له وان احكم بينهم بما انزل الله وقال اياكم والمقاييس
وانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وعن ابن عمر السنة ما سنه رسول الله صلعم لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وعن
مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس فيقول اول من قاس
ابليس وقال الشعبي لعلك من القايسين وقال اذا اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال وقالت عايشة
اخبروا زيد ابن ارقم انه احبط جهاده مع رسول الله صلعم بفتواه بالراي في مسئلة العينة وقال الشعبي ما اخبروك
عن اصحاب محمد فاقبله وما اخبروك عن رايهم فالقه في الحش وهذا الانكار من الصحابة بدون التابعين يدل على
الاجماع لا يقال يعارض ذلك بالاحكام التي اختلفوا فيها مع انه لا طريق لهم الى تلك المذاهب الا القياس
لانا نقول ما ذكرناه اولى لان التصريح راجح على ما ليس بتصريح العاشر اجماع العترة فانا نعلم بالضرورة ان مذهب
الصادق والباقر والكاظم عم وآبائهم عم واولادهم انكار القياس وذمه والمنع من العمل به كما انا نعلم المذاهب
المنقولة عن الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وقد تقدم اجماع العترة حجة الحادي عشر لو جاز العمل بالقياس لما كان
الاختلاف منهيا عنه والتالي باطل لقوله تعالى ولا تنازعوا فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان العمل بالقياس
يقتضي اتباع الامارات وقد يقتضي وقوع الاختلاف قطعا لا تنازع الاتفاق فيها كما يمتنع اتفاق الخلق الكثير
على اكل طعام معين الثاني عشر لو قال الرجل اعتق غانما لسواده فقيسوا عليه لم يعتق سائر عبيده السود

فصل عما اذا لم يامر بالقياس فاذا قال الله تعالى حرمت الخمر للاسكار كيف يجوز القياس عليه الثالث عشر لو كان
الله تعالى ورسوله قد تعبدنا بالقياس لكان القايسين مطيعين للنبي عم وفي ذلك كونه عالما بهم وبما يؤديهم
اجتهادهم اليه الرابع عشر لو جاز التعبد بالقياس لم يجز التعبد بتماثيلكم فانه ما من فرع الا ويشبه اصلين
متضادين الحكمة وذلك يقتضي ثبوتهما فيه وهو محال فعلمنا ان الله تعالى لم يتعبدنا بذلك الخامس عشر سلمنا جواز
التعبد بالقياس لكن ثبوت التعبد به موقوف على ثبوت الحاجة اليه وتناول النصوص الخاصة والعامة والادلة
العقلية للحوادث كلها يرفع الحاجة اليه فاذن لسنا متعبدين به اعترض على الادلة من القرآن بان الدلالة لما
دلت على وجوب العمل بالظن المستند الى القياس صار كان الله تعالى قال مهما ظننت ان هذه الصورة تشبه تلك
الصورة في علة الحكم فاعلم قطعا انك مكلف بذلك الحكم وحينئذ يكون الحكم معلوما لا مظنونا البتة على ان
قوله لا تقدموا ستوقف على كون العمل بالقياس مقدما بين يدي الله ورسوله على كون الحكم به مقدما
بين يدي الله ورسوله فلا يكون حجة والنهي عن العمل بالظن حجة عليكم لان ترك القياس ليس قطعيا بل ظنيا
ومن حكم بما هو مستنبط من المنزل فقد حكم بالمنزل على ان ذلك مختص بالرسول عم لامكان استفادته الاحكام
من الوحي بجلاله وغيره وكون الكتاب لم يفرط فيه شي المراد ان فيه بيان كل شي اما بدلالة الفاظه بغير واسطة او
بواسطة والاستنباط منه وعلى الاحاديث بانها معارضة بالاحاديث الدالة على القياس والتوفيق بصرف النهي
الى البعض والعمل الى البعض وكذا على الاجماع فان الذين رويتم عنهم الانكار روينا عنهم العمل به والتوفيق
ما تقدم من صرف النهي الى بعض انواعه ونحن نقول به لان العمل بالقياس لا يجوز الا عند شرايط مخصوصة
وعلى اجماع العترة بمنعه وروايات الامامية معارضة بروايات الزيدية فانهم ينقلون عن الايمة جواز
العمل بالقياس وعلى استلزامه ~~بالقياس~~ الاختلاف بوروده على الادلة العقلية والنصوص فجوابكم هنا
هو جوابنا وعتق جميع السودان لا يثبت لو صح وقال قيسوا سائر عبيدي ولو نص الله تعالى على الحكم ثم قال قيسوا
عليه جاز القياس اجماعا فظهر الفرق والاصل فيه ان حقوق العباد مبنية على الشح لكثرة حاجتهم وشرعة رجوعهم
عن دواعيهم وصوارفهم وعلى الثالث عشر قال قاضي القضاة لا يمتنع ان يكون الله قد اعلم نبيه عم بالقياسين
معضلة واراد القياس فكانوا مطيعين له ولا يمتنع ان يكون قد اراد في الجملة من المجتهدين ان يجتهدوا
الاجتهاد الصحيح ويفعلوا بحسبه وكل من فعل ذلك يكون مطيعا للنبي عم فان قلت متى اراد الله تعالى حكم الفرع
من المكلف قلت ذكر القاضي عبد الجبار في موضع ان من يجعل المصيب واحدا وعليه دليل يقول انه اراد
حكم الفرع بنصب الادلة على ذلك ومن تصور كل مجتهد مصيب اختلفوا فقال بعضهم اراد احكام الفروع عند
نصب الامارات وقال اخرون عند نصب الادلة على العمل بالقياس واختاره القاضي في بعض كتبه ومنهم من
قال اراد ذلك عند النص الدال على حكم النص الاصل واختاره في مواضع اخر وقال ابو الحسن انه تعالى انما
اراد الحكم عند نصب الادلة على صحة القياس مع نصب الامارة الدالة على علة الحكم ووجودها في الفرع
لتوقف الحكم العلم بحكم الفرع على جميع ذلك وليس البعض منه مترتبا على الباقي وعلى الرابع عشر منع كون كل
فرع يشبه اصلين سلمنا لكن من يمنع التخيير يقول انه تعالى جعل طريقا في معرفة تشبهه باحد الاصلين فاذا رجح
المجتهد ظفر به ومن يجوزه يحكم بالتخيير وعلى الخامس عشر بمنع تناول النصوص جميع الحوادث وفيه نظر لمنع
دلالة الادلة على العمل بالقياس وبمنع قطعية الحكم والمتابعة لقوله متى ظننت الحكم فقد وجبت قطعا والا
لكانت

لكانت الاحكام تابعة للظنون لا للمصالح وهو باطل بل كما ان الحكم مظنون كذا وجوب العمل بهذا الظن
ومعنى التقديم بين يدي الله ورسوله اعتقاد ثبوت حكم شرعي فيما لم ينص الشارع عليه وترك القياس
للاصل وهو معلوم الى ان يظهر المزيل عنه ويمنع وصف المستنبط من المنزل بانه منزل وهو ظاهر
واذا نهي النبي عم عن الاجتهاد مع قوة نظره وكمال فطنته وعدم اتصافه بما يضاد المعرفة فنهي لما دالامة
عنه اولى وكون الوحي طريقا لا ينافي تعبده بهذا الطريق لو كان حقا ونمنع كون الاستنباط من الكتاب
والصحابة لم يمنعوا من نوع خاص لانهم اطلقوا النهي عن القياس وذموا العامل به ومنعوا من العمل به من غير
تفصيل وحصرهم في الاحكام التي زعمتم ان استنادهم فيها الى القياس ليس اليه بل الى احاديث وغيرها
سلمنا لكن النوع الذي امروا به غير متميز عن المنهي عنه فلا يجوز التمسك بشي منه ونمنع اجماع العترة مكابرة
فان من عرف الاخبار ويطلع على المقالات علم ان الايمة عم انكروا القياس انكارا تاما وحرموا الرجوع
اليه وهو معلوم بالضرورة من دين الامامية وقول الزيدية ليس بصحيح لانهم يرجعون الى ابي حنيفة في
مذاهبهم والادلة العقلية والنصوص لا اختلاف فيها لان مقتضى العقل ومدلول النص والمراد منه كذلك
وانما يحصل الاختلاف للناظر فيها لقصوره في النظر وعدم استيفاء البحث والاجتهاد وعتق جميع السودان
ان كان مباشرة بان يقول اعتقت غانما السواده فقيسوا عليه لم يقع لعدم العبارة التي جعلها الشارع مثالا للعتق
وان كان توكيلا بان قال لوكيله اعتق غانما لسواده وقس عليه سائر العبيد على للوكيل عتق الجميع والطاعة والامر
يثبتان بالاحتمال ونحن لا ندعي ان كل فرع يشبه اصلين بل اكثر الفروع يشبه اصولا متعددة ولا اولوية للبعض
والنصوص والادلة العقلية من اصالة البراءة والعدم والاستصحاب وغيرها وافية لجميع الاحكام
في شبه القائلين بالقياس والرد عليها اعلم ان الناس طولوا في هذا الباب واستدلوا بالكتاب والسنة والاجماع و
المعقول ونحن نبين قصورادلتهم ان شاء الله الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امرنا بالاعتبار وهو ماخوذ
من العبور وهو المرور يقال عبرت النهر والمعبر السفينة التي هي اداة العبور والموضع الذي يعبر عليه والعبرة
الدمعة التي عبرت من الجفن وعبرت الرويا وعبرتها اي جاوزتها الى ما يلازمها فثبت بهذه الاستعمالات
ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة ولا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس داخل تحته لانه عبور
من حكم الاصل الى الفرع ومجاوزته اليه والاعتراض من وجوه الاول نمنع كون الاعتبار المجاوزة بل الاتعاظ
فانه لا يقال المستعمل القياس العقلي انه معتبر وانه يقال للبالغ في رتبة القياس ومعرفة شرائطه واثبات
الاحكام به اذا لم يتفكر في امر معاده انه معتبر الى ويقال للبالغ في رتبة القياس ومعرفة شرائطه واثبات الاحكام
به اذا لم يتفكر في امر معاده انه غير معتبر او قليل الاعتبار ولقوله تعالى ان في ذلك لعبرة وان لكم في الانعام
لعبرة والمراد الاتعاظ وقال عم السعيد من وعظ بغيره اي اعتبر والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في غير
الاتعاظ دفعا للاشتراك وليست ادلتكم اولى من ادلتنا هذه الادلة بل الترجيح معنا لسبقه الى الفهم الثاني
سلمنا ان ما ذكرتم حقيقة لكن شرط الحمل عليها عدم المانع وهو هنا موجود فان تركيب الكلام لا يناسبه
فلو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر كان تركيبا خارجا عن قانون اللغة والعرف
وعد ركيكا فلا يقع من الشارع الثالث سلمنا عدم المانع من حمله على المجاوزة لكن ليس الامر بها امرا بالقياس
الشرعي فان كل من استدل بدليل فقد عبر منه الى المدلول فهي الاعتبار مشترك بين الاستدلال بالدليل العقلي

القاطع والنص والبراءة الاصلية والقياس الشرعي كل منها مخالف الاخر بخصوصه وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال على الخصوصيات باحدى الدلالات
الثلث فلا يدل على النوع الذي ليس هو الا مجموع ما به الاشتراك والامتياز فلا يدل الاعتبار على القياس الشرعي
لا بلفظه ولا بمعناه لا يقال القدر المشترك بين الانواع انما يوجد عند وجود احدها والامر بالشيء امر بما هو
من ضروراته فالامر بادخال الاعتبار في الوجود امر بادخال احد انواعه فيه وليس بعض احدها اولى من الباقي
لتساوي نسبة القدر المشترك اليها فاما الجميع او ان لا يجب ثبوت شيء منها وهو باطل لاستلزام الاخلال بالجميع
الاخلال بالماهية فلا يكون المسمى مامورا به او تحت الجميع وهو المراد فيدخل القياس فيه لانا نقول نمنع اولوية بعض
الانواع لان الاعتبار المامور به في الاية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي فقط والا لصار معنى الاية يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين • فقيسوا الذرة على البر وهو معلوم البطلان فوجب نقله الى نوع اخر غيره وهو
الاتعاظ الا انا نقول انه يفيد الاتعاظ فقط وانتم تقولون انه يفيده مع افادته للقياس الشرعي فاذن
الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ ومتى الاعتبار حاصل في الاتعاظ ففي ايجاب الاتعاظ يحصل ايجاب
مسمى الاعتبار من غير حاجة الى ايجاب سائر انواعه الرابع سلمنا ايجاب نوع اخر غير الاتعاظ فهنا انواع من القياس
تحت نوع منها كالمنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف والاقيسة العقلية والاقيسة في امور الدنيا
وتشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص والاتعاظ والانزجار بالقصص والامثال فظهر انا اثبتنا
الاعتبار في صور متعددة فلا يبقى له دلالة على ايجاب القياس الشرعي لان الآتي بفرد من افراد ماهية كونها
اعتبارا لا يكون خارجا عن عهدة الامر الخامس سلمنا اقتضاء اللفظ العموم لكنه محال هنا لان حمله عليه يقتضي التناقض
فان التسوية بين الاصل والفرع في الحكم نوع من الاعتبار والتسوية بينهما في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص
كما انه في الاصل كذلك نوع اخر من الاعتبار والامر باحد هذين الاعتبارين ينافي الامر بالاخر فلو حمل على العموم
اقتضى الامر بالمتنافيين معا وهو محال ثم ليس اخراج احد القسمين من تحت ظاهر العموم لابقاء الاخر اولى من
العكس وعليكم الترجيح وهو معنى لان تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من النص عمل بالاحتياط و
احتراز عن الظن الذي لا يغني من الحق شيئا السادس سلمنا انتفاء التناقض لكن ليس حجة لانه عام مخصوص فان الرجل
لا يكون مامورا بالاعتبار عند تعادل الامارات وفيما لم ينصب الله عليه دليلا كمقادير الثواب والعقاب واجزاء
السموات والارضين وفيما عرف حكمه بالاعتبار فان المكلف لا يكون مامورا بعده باعتبار اخر وفيما لو قال لوكيله
اعتق غانما لسواده فليس لوكيله ان يعتق غيره وفيما اذا عدم النص فانه لا يكون مامورا بالقياس وفيما اذا تعارضت
الاقيسة السابع سلمنا انه حجة لكن ظنية لا قطعية لانكم بينتم ان الاعتبار اسم للمجاوزة بالاشتقاق والتوسل به
الى تعيين المسمى ظني ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه الثامن سلمنا انه يفيد اليقين لكن الامر لا
يفيد التكرار ولا يتناول كل الاوقات التاسع سلمنا انه يتناول الجميع لكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين
في عصر الرسول عم اجيب عن الاول بان جعله حقيقة في المجاوزة اولى لقولهم اعتبر فلان فاتعظ فيجعلون الاتعاظ
معلولا للاعتبار ويتغايران ولان معنى المجاوزة حاصل في الاتعاظ فان معنى من لم يستدل بغيره على حاله لا
يتعظ فاذا جعل حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الاتعاظ وغيره على سبيل التواطي ولو كان حقيقة في الاتعاظ
بخصوصيته كان مجازا في غيره او مشتركا وهما خلاف الاصل ونمنع عدم صدق المعتبر على القايس لصحة فلان يعتبر الاشياء

العقلية بغيرها نعم لا يصدق معتبر على الاطلاق لمن قاس مرة كما لا يقال انه قايس على الاطلاق لقصر لفظ
المعتبر والقايس على المستكثر منهما وانما يصدق نفي المعتبر على القايس غير المتعظ فان العدم اسامة
بالمقصود الاصلي وهو الحمل للامر كما يقال لغير المستدل بالايات انه اعمى او اصم ومعنى المجاوزة
حاصل في قوله ان لكم في الانعام لعبرة لافادة النظر في خلقها العلم بصانعها وفيه نظر لمنع اعتبر فاتعظ
نعم لو كان احدهما بالاخرى فيقال اعتبر واتعظ ولا يستلزم ذلك التغاير المعنوي فقد يؤكد بنفس اللفظ
فالمرادف اولى سلمنا لكن المفهوم منه في الاية ليس مطلق المجاوزة بل علة الاتعاظ وذلك لا يصدق
في القياس الشرعي قطعا وعن الثاني بتسليم الركة لو نص على صفة ما قلتم لعدم المناسبة لكن لم قلتم انه لو
امر بمطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته يكون ركيكا كالجواب عن مسئلة بما لا
يتناولها ولغيرها كان حسنا وفيه نظر فان المامور به ان كان هو القياس الشرعي انتفت المناسبة بين
الكلامين والا فالمطلوب وعن الثالث انه للعموم لان ترتب الحكم على المسمى يقتضي تعليل الحكم بالمسمى وهو
يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتبارا فيكون كل اعتبار مامورا به ولصحة استثناء اي
اعتبار كان والاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر لمنع تعلق الامر بمطلق الاعتبار بل بالمناسب
للكلام السابق وهو الاتعاظ سلمنا لكن نمنع العلية على ما ياتي وقيل ايضا انه اثبات القياس بالقياس و
الاستثناء اخراج الصلاحية لا الدخول وعن الخامس بانه لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع
بالاصل وعدم استفادة حكمه الا من النص لان الاعتبار المذكور هنا لا بد من مناسبته لما قبل الاية و
بعدها والاجابة الركة واللايق به هو النسبة في الحكم لا المنع منه والا لصار المعنى يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين فلا يجوز ان يحكم بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير وهو معلوم
البطلان فيجب حمله على التشبيه في الحكم عملا بعموم اللفظ ولان المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه في
الحكم لا المنع منه كما لو ضرب عبده على ذنب ثم امر بالاعتبار به فهم منه الامر بالتسوية في الحكم لا الامر بالمنع
وفيه نظر لان الاعتبار المناسب ليس الا الاتعاظ فان اعتبرت المناسبة وجب القصر عليه والا ورد
الاشكال وكما يحصل الركة ولو قال لا تحكموا الا بنص وارد في حق ذلك الغير يحصل لو اراد الشرعي
وعن السادس بان العام المخصوص حجة وفيه نظر لانه حجة عند الجميع وايضا فان دلالته تضعف ويمكن
القياس على محل التخصيص وعن السابع بعموم السؤال في كل السمعيات فلا يختص بهذه المسئلة وفيه نظر لان
التعميم لا يقتضي بطلانه سلمنا لكن نمنع التعميم فان من السمعيات ما هو معلوم على ما تقدم وعن الثامن
بانه لما كان امرا بجميع الاقيسة كان متناولا لجميع الاوقات وفيه نظر للمنع من تعميمه على ما تقدم
فان اعتبر وامثل اقتلوا ولما لم يكن الثاني مقتضيا لكل قتل ولا لقتل كل انسان كذا الاول سلمنا لكن تعميم
الازمنه وعن التاسع بالاجماع على عدم الفرق بيننا وبين من شافههم في ذلك الثاني قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى
الرسول فظاهر الرد يفيد القياس لانه لو اراد بالرد الى الله الاستدلال بظاهر كتاب الله لزم التكرير
لانه لو اراد بالرد الى الله الاستدلال بظاهر كتاب الله لزم التكرير لانه مستفاد من قوله اطيعوا الله
فانه امر بامتثال خطاب الله كله والاعتراض من وجوه الاول لا نسلم ان المراد من الرد القياس والرد

ما استنبط من الامر والنهي بل يمكن ان يكون المراد البحث عن كون المتنازع فيه مامورا او منهيا حتى
يدخل تحت قوله اطيعوا الله فالامر الاول بالطاعة للامر والنهي والثاني بالبحث عن المتنازع فيه هل هو
مامور ومنهي اولا ولا تكرار والغرض من الامر امرنا بطاعة الله فيما يعلم انه امرنا به فما اختلفنا
فيه ان يرده الى كتاب الله وسنة نبيه بان يبحث عنه فيهما حتى اذا علمنا انه مما امرنا الله تعالى به دخل فيما
قد اوجب علينا في اول الامر من طاعته وطاعة رسوله فلا تكرار الثاني هو خطاب مواجهة وظاهره قصره
على الحاضرين بالطاعة لله ولرسوله فان تنازعوا في شيء لم يظهر من الكتاب ولا السنة ردوه الى الرسول
بالسؤال عنه لا يقال القصر على الحاضرين تخصيص من غير دليل وهو باطل لانا نقول ظاهر المواجهة
يقتضي القصر على الحاضرين فالتعميم خلاف الاصل وايضا لو سلمنا ظهور العموم لكن تركنا الظاهر من هذا
الوجه تمسكا بالظاهر من وجه آخر حيث جعلناه عاما في اصل الاجتهاد وغيرهم وانتم تخصونه باهل
الاجتهاد فكل منا ومنكم تارك لظاهر وانتم المستدلون فعليكم الترجيح وهو معنا بالاول لا يقال الامر بالطاعة
عام في الجميع في كل زمان فكذا الامر بالرد لان الضمير في للمخاطب بالرد عائد الى المخاطب بالطاعة فاذا
كان الباقي عاما به بالنسبة الى كل زمان فكذا الاول لانا نقول ان الطاعة واجبة بالنسبة الى كل زمان
لكن لا من هذه الاية لانه خطاب مشافهة الثالث نمنع ان يكون الرد بالقياس بل بعلوا مع الى الله ولا حكم
فيه بشيء ولا يكون من باب التكليف الثالث قوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين
يستنبطونه منهم والاستنباط هو القياس وكذا الرد والاعتراض من وجهين الاول انه عائد الى الامن والخوف
السابقين في قوله تعالى واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه فلما كان الضمير في الاذاعة
متعلقا بهما فكذا في ردوه وفي لعلمه ويستنبطونه وليس ذلك من القياس في شيء الثاني لو سلمنا عود الضمير الى
الاحكام لكن جاز ان يكون المراد استخراج الحكم من دليله اما باستخراجه من عمومات النص او من اصالة البراءة
او غيرهما من الادلة وذلك اعم من القياس الرابع قوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا اورده في معرض صدهم عما كان يعبد
اباءهم لما بينهم من المشابهة في البشرية ولم ينكر عليهم وذلك هو القياس والاعتراض من وجهين الاول نمنع عدم
الانكار لان الاية انما خرجت مخرج الانكار لقولهم لقوله ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء
من عباده الثاني سلمنا انه قياس في الامور العقلية فلا يلزم مثله في الاحكام الشرعية الا بطريق القياس ايضا
وهو محال الخامس لما بعث معاذا قاضيا الى اليمن قال بما تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول
الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي والنبي ع اقره على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه
الله ورسوله واجتهاد الرأي لا بد ان يكون مردودا الى اصله والا كان مرسلا والرأي المرسل غير معتبر وذلك
هو القياس ولما بعث معاذا وابا موسى الى اليمن قال بم تقضيان فقالا ان لم نجد الحكم في الكتاب ولا في السنة
قسنا الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به صرحا بالعمل بالقياس والنبي ع اقرهما عليه فكان حجة والاعتراض
من وجوه الاول انه مشتمل على الخطأ فلا يكون صحيحا لان قوله فان لم تجد في كتاب الله ينافي قوله ما فرطنا
في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولاشتماله على تصويبه في الاجتهاد وهو خطأ لان
الاجتهاد في زمان الانبياء لا يجوز ولانه ع سال عما به يقضي والقضاء الالزام فيقع السؤال عن الذي
يجب به الحكم والسنة لا تصلح جوابا عنه لانها بدلت في مقابلة الفرض حيث يقال سنة وليس بواجب ولان

الحديث

الحديث يقتضي سؤاله عما به يقضي بعد نصبه للقضاء وهو لا يجوز لان نصبه للقضاء مشروط بمعرفة صلاحيته
له وانما تثبت الصلاحية لو كان عالما بالشيء الذي يجب به ان يقضي والذي لا يجب والا قتضاء الحديث عدم
جواز الاجتهاد الا عند عدم وجدان الكتاب والسنة وهو باطل لجواز تخصيصهما به الثاني روي
ان معاذا لما قال اجتهد رأيي قال له رسول الله صلعم اكتب الي اكتب اليك ولا يمكن تصحيحهما لان الروايتين
نقلتا في واقعة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما الثالث الاختلاف بين اهل الحديث في انه مرسل رواه جماعة
من اهل حمص غير مذكورين عن معاذ فلا يكون حجة الرابع خبر واحد ورد في اثبات اصل عظيم في
الشرع وهو القياس والاجتهاد والدواعي متوفرة على نقله فيجب بلوغه حد التواتر ولما لم يبلغ علم انه
ليس بحجة والحاصل انه مرسل فلا يقبل عند الشافعي وجماعة اخرى وانه فيما يعم به البلوى فلا يقبل
عند ابي حنيفة وجماعة اخرى الخامس خبر واحد فلا يقبل في المسائل القطعية لا يقال مثبتو القياس
كانوا يتمسكون به في اثبات القياس وتعاقبه يتناولونه وهو اتفاق على نقله لانا نقول بعد صحته
قد تقدم ضعف مثل هذا السادس لا يدل على كون القياس حجة اما قوله اجتهد رأيي فان الاجتهاد
استفراغ الجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية لا يقال انما صار اليه بعد فقده من
الكتاب والسنة ومدلول الخفي من النص موجود فيهما لانا نقول نمنع ان قوله فان لم تجد للعموم لصحة
استفهام هل يعني فان لم تجد صريحه فقط او فيه وفي جميع وجوه دلالته على انه هنا لا يمكن حمله على
العموم لان العمل بالقياس عندكم مفهوم من الكتاب والسنة السابع قوله اجتهد ويكفي في العمل به
نوع واحد من انواع الاجتهاد فيحمل البراءة الاصلية او على التمسك بما ثبت بالعقل من الاصل الاباحة
او التحريم الثامن لا نسلم انه اذا لم يحمل على النص الخفي ولا دليل العقل يحمل على القياس الشرعي ولا دليل
على الحصر فان هنا طرقا اخرى كالاحتياط في تنزيل اللفظ على اكثر مفهوماته او اقلها والمصالح المرسلة
وقول الشرع احكم فانك لا تحكم الا بالصواب التاسع سلمنا ارادة الشرعي لكن يكفي فيه اثبات نوع واحد
ونحن نقول كالنظام بالقياس المنصوص على علته سواء ورد العمل بالقياس ام لا او بقياس تحريم الضرب
على تحريم التأفيف العاشر سلمنا دلالته على العمل بالقياس الشرعي لكن في حيوة الرسول ع وبعده ممنوع
والاصل فيه انه شرط في العمل بالقياس عدم الوجدان في الكتاب والسنة وهو غير ممكن في زمانه ع
لعدم استقرار الشرع اما بعده فلنزول اليوم اكملت لكم دينكم فلان الدين انما يكون كاملا لو بين جميع
احكامه وهو انما يكون بالتنصيص على كليات الاحكام واذا كان العمل بالقياس مشروطا بعدم الوجدان
فيهما وهما قد اشتملا على الجميع لم يجز العمل بالقياس بعد زمان الرسول ع اجيب عن الاول بان قوله تعالى
ما فرطنا يدل على اشتمال الكتاب على كل الامور بواسطة وهو مسلم فان الكتاب لما دل على وجوب
قبول قول الرسول ع وقول الرسول دل على ان القياس حجة والقياس دل على هذه الاحكام كان الكتاب
دالا عليها ولا يمكن دلالته ابتداء لخلوه عن دقائق الهندسة والحساب وتفاريع الحيض والوصايا
ولا محذور في العمل بالاجتهاد في زمانه ع في واقعة لا يمكن تأخير الحكم فيها الى ان يصل الخبر من
اليمن الى المدينة ثم منها الى اليمن لتعذر النص ح والتشبه عبارة عن الطريق كيف كانت
لبعث انما يكون بعد المعرفة بشرائط القضاء والمراد لما عزم على البعث وجماعة منعوا من تخصيصهما به

وفيه نظر لان العزم على البعث كالبعث في اشتراط العلم بحال المبعوث وانه هل يصلح للانفاذ
ام لا و ذالك لا يمكن الا بعد الاطلاع على معرفته بمدارك الاحكام ولا يجوز تخريج النقض على المذهب
الباطل وعن الثاني بان روايتنا مشهورة وهذه غريبة لم يذكرها احد من المحدثين فلا يكون معارضا
وكيف يجوز ان نقول الكتب لي وقد تعرض من الحكم ما لا يجوز تاخيره وانما يمكن الجمع بينهما وان وردا
في واقعة واحدة بان يقال الحادثة ان احتملت التاخير وجبت عرضها وان لم يحتمل وجب الاجتهاد وفيه
نظر لانه يجوز التاخير الى تحصيل معرفة الحكم بالفكر وقد يتطاول فكذا يجوز الى وقت الانفاذ والشهود
قد بينا انهم انها في خبر مرسل فاشبه القرابة والتفصيل ليس في احد الخبرين فلا يمكن وجه الجمع بينهما به
لان الثاني انكار لقوله اجتهد مطلقا وامره بالكتابة مطلقا وعن الثالث بانه مرسل تلقته الامة بالقبول
فيعمل به وفيه نظر للمنع من تلقي الامة له بالقبول فان منكري القياس لم يتقلوه على الوجه الذي قلناه وعن
الرابع ان عموم البلوى لا توجب تواتره كالمعجزات المنقولة عن النبي ع وفيه نظر لانه وان لم يوجب تواتره لكن
العادة تقتضي اشتهاره وهو منفي عنه لانه مرسل وعن الخامس ان خبر الواحد ثبت به ظن ان القياس
حجة ولم يثبت به القطع عليه وفيه نظر لان ظن كونه حجة لا يقتضي كونه كذالك للمعارضة بما يدل على ذم
اتباع الظن وعن السادس قوله فان لم تجد يقتضي نفي النص جليا كان او خفيا و يدل على كون فان لم تجد
للعموم صحة الاستثناء ودلالة الكتاب والسنة على العمل بالقياس لكنهما لا يشتملان على الحكم الحاصل
بالقياس وهو كاف في ان يقال انه غير موجود في الكتاب والسنة اذا لم اجد في الكتاب خطأ وعن السابع بان
البراءة الاصلية معلومة لكل احد ولا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد فلا يجوز حمل اجتهد عليه وفيه نظر
لان دلالة البراءة انما تعلم بعد فقد الادلة العقلية والسمعية وذالك من المشكلات التي يحتاج فيها
الى الاجتهاد وعن الثامن باجماع الامة على الخبر موجب القطع وفيه نظر فان الاجماع دل على نفيه كالاحتياط
وايضا اختلفوا في الطرق الباقية كالمصالح المرسلة وغيرها وعن التاسع بان الشرع سكت عنه قوله اجتهد
لعلمه بان الاجتهاد واف بجميع الاحكام ولو حمل المنصوص على علته او على تحريم التافيف لم يف بذالك ولا
بعشر عشر الاحكام وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم ايفائه بجميع الطرق جعل القياس طريقا السادس سال
عمر النبي ص عن قبلة الصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه شبه قبلة الصائم من غير
ايلاج بالمضمضة من غير ازدراد واجرى حكم احدهما على الاخر وهذا قياس لانه اورد هذا الكلام ليدل على
ان الجامع ما يفهمه كل عاقل عند سماعه من انه لم يحصل عند المقدمتين الثمرة المطلوبة منهما موجب ان لا
يكون حكم المقدمة حكم المعلل واذا كان قياسا وجب كون القياس حجة لوجوب التاسي ولان قوله ارايت
خرج تخريج التقرير فلولا ان التعبد بالقياس قد تمهد عند الحكم لما قرر عليه ولهذا جاز فيمن يعتقد الحكم بالكتاب
ان يقول لمثله اليس قد قال الله تعالى كذا ولا يجوز لو كان هو والمخاطب لا يعتقدان كونه حجة اعترض بانه
خبر واحد فلا يتمسك به في العلميات و بان مثل هذا القياس حجة للتنبيه على العلة ولان الحديث وان دل
على اجراء القبلة مجرى المضمضة لكن ليس فيه ان النص اوجب ذالك او القياس ومع الاحتمال فلا قطع على
احدهما اجيب بانه ع لم ينص على العلة بل ذكر اصل القياس والعلة سابقة الى الذهن وليس التنصيص على
الاصل تنصيصا على العلة قوله ليس فيه دلالة على اجراء القبلة مجرى المضمضة لنص او قياس قلنا بينا ان

مفهوم

مفهوم ارايت ان كل واحد منهما لم يحصل منه الثمرة المطلوبة بذالك الفعل والعامي يفهم لو استفتى
عن القبلة فقال المفتي ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته ان القبلة لا تفسد الصوم ويعلم اجراء احدهما
مجرى الاخر من الوجه الذي ذكرناه فبطل ان يقال ان هذا الكلام لا يدل على الوجه الجامع بينهما وانه
لا يمتنع ان يكون بعض الظواهر اقتضى الجمع وفيه نظر للمنع من ذكر ذالك القياس عليه بل لازالة الاستبعاد سلمنا
لكن قوله انه ليس نصا على العلة بل على الاصل ينافي قوله فبطل ان يقال هذا الكلام لا يدل على الوجه الجامع
السابع قوله ع للجارية الخثعمية لما سالته يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان
يحج ان حججت عنه اينفعه ذالك فقال لها ارايت ان كان على ابيك دين فقضيتيه اكان ينفعه ذالك قالت
نعم قال فدين الله احق بالقضاء الحق دين الله بدين الادمي في وجوب القضاء وهو عين القياس وفيه
نظر للمنع من استفادة ذالك من القياس اما اولا فلما ياتي من ان الرسول ع لا يجوز له الاجتهاد واما ثانيا
فلاستفادة ذالك من قوله تع ولله على الناس حج البيت فيكون كالدين الادمي في عدم سقوطه الا بفعله و
لم يذكره ع الدين ليقاس عليه بل للتشبيه والتقريب ولانه ع قال انه احق بالقضاء والحكم في الفرع لا يكون
اولى منه في الاصل الا في مثل تحريم الضرب بتحريم التافيف ونحن نقول به الثامن روي عنه ع انه قال
لام سلمة وقد سالته عن قبلة الصائم هلا اخبرته اني اقبل وانا صائم وانما ذكر ذالك تنبيها على قياس غيره
عليه وفيه نظر لانا نمنع قصد القياس بل فعله واجب علينا لوجوب التاسي ولما عرف ع منهم الانقياد الى
متابعته ولهذا قل ان يفعلوا بخلاف فعله بل كانوا يتابعونه كما روي انه خلع نعله فخلعوا التاسع امر سعد
بن معاذ بان يحكم في بني قريظة برايه بالنزول على حكمه فحكم بقتلهم وسبي نسائهم فقال ع لقد وافق
حكمه حكم الله تعالى وفيه نظر لعدم استلزام الحكم بالراي في امور الحرب الحكم بالاصلح للمسلمين وذالك راجع
الى امور الدنيا العاشر قال ع لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها حكم بتحريم
الثمن باعتبار تحريم اكلها واعترض بان تحريم البيع ليس بالقياس على تحريم الاكل بل تحريم الشحوم مضاف الى
الاعيان فينصرف الى المعاني المعهودة منها والبيع من جملة عوارضها فدخلت تحت التحريم الاكل مصرحا
به لكان المراد منه تحريم التصرف كقوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم وقوله والذين ياكلون اموال اليتامى ولا
تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل والمراد التصرف بغير حق الحادي عشر ما روي عنه ع انه علل كثيرا من الاحكام
وهو يقتضي وجوب اتباع العلة اين كانت وذالك عين القياس لقوله ع كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي
لاجل الرافة فادخروها وكنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانها تذكركم الاخرة وقوله ع
لما سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا يبس فقالوا نعم فقال فلا اذن وقوله ع في حق محرم وقصت
به ناقته لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا وقوله ع في حق شهداء احد زملوهم
بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك
وقوله ع عن الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم او الطوافات وقوله ع اذا استيقظ
احدكم من نوم الليل فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري اين باتت يده
وقوله في الصيد فان وقع في الماء فلا تاكل منه لعل الماء اعان على قتله وقوله ع انا اقضي بينكم بالراي
فيما لم ينزل فيه وحي والراي تشبيه الشيء باخر وهو عين القياس والاعتراض بان النص على العلة

لا يستلزم الالحاق فانه المتنازع والاخبار ما دلت على الالحاق بل على العلل والفائدة فيه تعريف الباعث
على الحكم ليكون اقرب الى الانقياد ولهذا نص الشارع على ... ولا قياس هناك سلمنا دلالتها على
الالحاق لكن لا باس بالعمل بمثل النوع من القياس عند اكثر الناس وما روي من قوله عم اني احكم بالراي
فيما لم ينزل فيه وحي لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى سلمنا لكن لا نسلم ان الراي هو
القياس سلمنا لكن لا يلزم من جوازه للنبي عم المعصوم عن الخطا جوازه للامة الجائز عليهم الغلط وايضا
فيه نظر لاحتمال عود قوله فيما لم ينزل فيه وحي الى الاحكام الدنيوية التي ليس من شانها نزول وحي
فيها الثاني عشر وهو الذي عول عليه اكثر القائلين بالقياس ان الصحابة اجمعوا على العمل به فيكون حجة وبيان
الاجماع ان بعض الصحابة عمل به او قال ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا اما عمل بعض الصحابة فلوجوه الاول
كتب عمر الى ابي موسى اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برايك وهو صريح في المقصود الثاني انهم صرحوا
بالتشبيه فان ابن عباس انكر على زيد قوله الجد لا يحجب الاخوة وقال الا لا يتقي زيد ابن ثابت يجعل ابن
الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وظاهر ان غرضه ليس تسمية الجد بالعدم خفاء مثله عن ابن عباس وكان
متقدما في علم اللغة فكيف يطلق على الجد اسم الاب حقيقة مع صحة نفيه فيقال ليس ابا بل هو جد فبقي ان يريد
انه بمنزلة الابن في حجب الاخوة كما ان ابن الابن بمنزلة الابن فيه وعن علي عم وزيد انهما تشبها بغصن
شجرة وجدولي نهر وعرفنا بذلك قربهما من الميت ثم شركنا بينهما في الميراث الثالث اختلفوا في مسائل كثيرة
وقالوا فيها لا مختلفة فيها ولا يمكن الا عن القياس واكثر الاصوليين منها واظهرها اربعة الاول مسئلة
الحرام قالوا فيها بخمسة اقوال فنقل عن علي عم وزيد وابن عمر انه حكم في حكم التطليقات الثلث وعن ابن
مسعود انه في حكم الطلقة الواحدة اما بائنة او رجعية على خلاف بينهم وعن ابي بكر وعمر وعايشة انه
يمين يلزم فيه الكفارة وعن ابن عباس انه في حكم الظهار وعن مسروق انه ليس بشيء لانه تحريم لما احله الله
تعالى فصار كقوله هذا الطعام علي حرام والمرتضى وباقي الامامية رووا هذا القول عن علي عم الثاني اختلفوا في
الجد مع الاخوة فورثه بعضهم معهم ومنعه اخرون واختلف الاولون فقال بعضهم انه يقاسم الاخوة ما
دامت المقاسمة خيرا له من الثلث واجراه مجرى الام ولم ينقص حقه عنها لانه جمع بين الولادة والتعصيب
ومنهم من قال يقاسم الاخوة ما دامت المقاسمة خيرا له من السدس فاجراه مجرى الجدة في عدم النقصان
من السدس الثالث اختلفوا في الاكدرية وهي زوج وام واخوة لام واخوة لاب وام حكم عمر فيها بالنصف
للزوج وبالسدس للام وبالثلث للاخوة من الام ومنع الاخوة من الابوين فقالوا له هب ان ابانا
كان حمارا السنا من ام واحدة فشرك بينهم وبين الاخوة من الام في الثلث الرابع اختلفوا في
الخلع هل يهدم من عدد الطلقات شيئا او يبقى عدد الطلاق كما كان فقال ابن عباس انه ليس بطلاق
وهو رواية عن عثمان والاخرى انه طلاق فهذه المسائل ان لم يصر احد منهم على طريق كانوا متفقين
على الخطا وهو باطل وان كان عن طريق فذلك ليس العقل لان حكمه واحد وهو البراءة الاصلية ولكن
هذه الاقاويل تخالف حكم الاصل فهو السمع فان كان نصا قوليا او فعليا جليا او خفيا وجب اظهاره لان عادتهم
تعظيم نصوص الرسول عم والانكار على مخالفها حتى نقلوا منها ما لا يتعلق به حكم كقوله عم نعم الادام الخل ومن
عادتهم التفحص عن النصوص والحث على نقلها اليهم ليتمسكوا بها ان كانت موافقة لمذاهبهم وليرجعوا عنها

ان

ان كانت مخالفة ومن هذه عادته لا يجوز ان يحكم لنص ثم يسكت عن ذكره فثبت انه لو كان
هناك نص لاظهروه ولو اظهروه لاشتهر ولو اشتهر لنقل ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون
ولكنه لم ينقل لانا بعد البحث الشديد والطلب التام والمخالطة بالفقهاء والمتكلمين ما وجدناه
واذا انتفى النص بقي القياس الرابع نقل عن الصحابة القول بالراي وهو القياس قال ابو بكر اقول في
الكلالة برايي وقال عمر اقضي في الجد برايي وفي المتن لما سمع الحديث لولا هذا لقضينا فيه برايينا وقال عثمان
لعمر ان اتبعت رايك فرايك رشيد وان تتبع راي من قبلك فنعم ذا الراي وعن علي عم اجتمع رايي وراي
عمر في ام الولد ان لا تباع وقد رايت الان بيعهن فانما قلنا ان الراي القياس لانه يقال في مقابلته
فيقال اقلت هذا برايك او بالنص فلا يتناول الاستدلال بالقران كان خفيا فثبت بهذه الوجوه الاربعة
قول البعض واما عدم الانكار فلانه لو وجد لنقل لان القياس اصل عظيم في الشرع ونقله اولى من نقل
اختلافهم في مسائل جزئية ولو نقل لاشتهر ولوصل الينا لتوفر الدواعي وانما قلنا انه اجماع لان السكوت
ليس للخوف لشدة انقيادهم الى الحق ولان بعضهم خالف فلو كان هناك خوف يمنع من اظهار ما في قلوبهم
لم يخالفوا فهو عن الرضا والاعتراض من وجوه الاول لا نسلم ان احدا من الصحابة ذهب الى القياس
والروايات التي ذكرتموها لا تزيد رواتها على المائتين وهو لا يفيد القطع بالصحة لاحتمال تواطؤ هذا
القدر على الكذب والاحاديث المستدل بها على اعيان المسائل مشهورة لكن لما انتهت الى الواحد والاثنين
لم يقطع بها فكذا هنا لا يقال الامة بين معترف بها ومتاول فيلزم اتفاقهم على النقل لانا نقول سبق
عدم افادة مثل هذا الجزم بالصحة الثاني نمنع دلالة الاحاديث على العمل بالقياس فقول عمر اعرف
الاشباه والنظائر وقس الامور برايك ليس فيه اعرف الاشباه حجة لانه تعالى قد نص على حكم كل جنس ونوع
فيجب على المستدل لمعرفة الاشباه والنظائر ليدرج الشيء تحت جنسه ولا يخرجه عنه وقد يحصل الاشتباه
فيفتقر الى التامل الكثير ولا في قوله وقس لان القياس في اللغة التسوية فمعنى قس الامور برايك اعرض
الاشياء على فكرتك والفكر اسم لترتيب علوم او ظنون ليتوصل به الى تحصيل علم او ظن فالمتفكر يريد التسوية
بين النتيجة المجهولة معلوما وهو متعين لان الراي هو الروية فقوله قس الامور برايك معناه سوي
الاشياء بروييتك والتسوية بالروية عبارة عما قلناه فيرجع الامر الى انه امر بان لا يحكم بالتشهي والتمني
بل بالاستدلال وليس ذلك عبارة عن القياس الشرعي سلمنا ارادة تشبيه الفرع بالاصل لكن كما يحتمل
ان يكون المراد التشبيه في ثبوت الحكم كذا يحتمل ارادة التسوية في عدم اثبات الحكم في الفرع الا بالنص واما تشبيه
ابن عباس فيمنع انه جمع بين الامرين بعلة قياسية فجاز ان يكون الانكار لجعل انه لا يسمي النافلة بالابن
فجاز او كون هذا الاسم المجازي في اندراج النافلة تحت قوله يوصيكم الله في اولادكم كذا الجد يسمى ابا مجازا فجاز
الاكتفاء بهذا الاسم المجازي في الاندراج تحت وورثه ابواه ويؤيده نسبة ابن عباس زيدا الى مفارقة التقوى
وتارك القياس لا يكون كذلك بل تارك النص ووجه تركه زيد النص ما قلناه وما ذهب كل منهم اليه ما
صار اليه فجاز ان يستند الى ما ظنه نصا سواء اصاب في ظن دلالته او اخطاء ونمنع وجوب النقل والاشتهار
والوصول الينا ولا يلزم من تعظيمهم للنص اقتضاء ظهور النص الذي لاجله ذهبوا الى ذلك القول لان
التعظيم انما يقتضي الاظهار عند الحاجة الى اظهاره وهي منتفية لان الحاجة ليست مع المناظرة هنا

لعدم اجتماعهم في محفل للمناظرة ولم تجر عادتهم بذلك ولا مع المستفتي لانتفاء الفائدة بذكره معه
سلمنا ان شدة التعظيم يقتضي اظهار النص لكن يشترط ان يتمكن السامع من الانتفاع به ولا يوجد
هناك لانه اذا روي ذالك النص كان خبر واحد وليس بحجة فلا فائدة في اظهاره الثالث سلمنا
انه يجب الاظهار ولكن اذا كان جليا لان الداعي انما يحصل في اظهار دليل المذهب لو كان ظاهرا قويا
اما اذا خفيا فلا الرابع دلالة ما ذكرتموه على المطلوب لكنه معارض بانه لو كان ذهابهم الى مذاهبهم لاجل
القياس لوجب عليهم اظهاره كالنص ولم ينقل عن احد من الصحابة القياس الذي لاجله ذهب الى ما
ذهب اليه لا يقال الفرق ان القياس لا يجب اتباع العالم فيه بخلاف النص لانا نقول القياس الجلي يجب
الاتباع فيه والا لما حسنت المناظرة بين القايسين الخامس لا نسلم انهم لم يظهروا النصوص ولا يجب الاشتهار
لانه ليس من الوقائع العظام التي يجب توفر الدواعي على نقلها لا يقال لو توفرت الدواعي على نقل مذاهبهم
مع انتفاء القياس الفائدة فيها فنقل الادلة مع ما فيها من الفوايد اولى لانا نقول لم يمنع من نقل الامور التي
لا تكون عظيمة بل لم يوجبه وبينهما فرق السادس سلمنا انه من الامور العظيمة لكن لا يجب نقلها كالمعجزات
وامر الاقامة في التنبيه والاقران مع ظهوره مع انه لم ينقله الا الواحد والاثنان فجاز ان لا ينقله الا ذالك
الواحد ايضا السابع انها لو اشتهرت لنقلت لكن نمنع عدم النقل ولا يجب ان يعرفه كل احد فانه لا يمكن ادعاء
معرفة كل واحد بما نقل عن الرسول عم والصحابة فجاز ان يكون البعض يعرفه الثامن سلمنا انه لو نقل لعرفه
كل احد لكنا لا نسلم اننا لا نعرفه فان من قال في مسئلة الحرام انه يمين ذهب الى قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم
الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وانه عم حرم على نفسه مارية القبطية فانزل الله تعالى هذه الاية وسماه
يمينا ومن قال لا اعتبار به تمسك بقوله تعالى لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم والنهي يدل على الفساد او بالبراءة
الاصلية ومن قال انه كالطلاق الثلث زعم انه قد يجعل كناية عن الطلاق فوجب تنزيله على اعظم احواله وهو
الطلاق ثلثا ومن قال انه ظهار جعله كناية عنه والكنايات في اللغة ليست قياسا شرعيا التاسع سلمنا ان قولهم
ليس للنص فلم قلت انه للقياس بل جاز ان يصير والى تنزيل اللفظ على اقل المفهومات او على الاكثر او الاستصحاب
او الى المصالح المرسلة الخالية عن شهادة الاصول او الى الاستقراء وفرق بينه وبين القياس لانه استدلال
بالجزئيات على الكلي والقياس استدلال بجزئي على جزئي اخر وانه كان من مذهبه ان مجرد قوله حجة ويستند
ذالك الوهم ان مجرد قول بعض الانبياء حجة فيكون قول هذا العالم حجة والاول كقوله تعالى الا ما حرم اسرائيل
على نفسه اضاف التحريم اليه والثاني كقوله عم علماء امتي كانبياء بني اسرائيل فهذه الشبهة تقتضي ان مجرد قول
العالم حجة او استند والى الاجماع لا يقال يستحيل حصول الاجماع في محل الخلاف لانا نقول المقصود من الاجماع
ثبوت الواسطة بين النص والقياس في الجملة العاشر لا نسلم ان الرأي هو القياس لانه مرادف للروية
فلا يكون حقيقة في القياس دفعا للاشتراك واذا لم يكن في اللغة للقياس فكذا في عرف الشرع لان النقل
على خلاف الاصل ولان الرأي لو كان اسما للقياس لكان اللفظ المشتق منه دليلا على القياس فيكون معنى
فلان يرى كذا اي يعتقده وهو معلوم البطلان وقال ابو بكر اقول في الكلالة برأيي ليس بالقياس لان
اللغة لا تقيس بالقياس الحادي عشر سلمنا التقابل بين النص والرأي لكن نمنع وجوب كون الرأي قياسا
فان النص هو اللفظ الدال على الحكم دلالة جلية فما لا يكون كذالك لا يكون نصا فان يكون استدلاله

لفظيا

لفظيا خفيا وبالجملة الحصر بين النص والقياس ممنوع سلمنا عمل البعض لكن نمنع عدم الانكار
فانه قد نقل انكار الراي والقياس وذم من اثبت الحكم بغير الكتاب والسنة وهو مشهور عندهم
على ما تقدم في الاصل السابق لا يقال الذين يقلم عنهم منع القياس نقلنا عنهم العمل به فلا بد
من التوفيق وليس الا المنع من العمل به الا مع شرائط خاصة لانا نقول نحن نقلنا تصريح المنع
والرد على الاطلاق من غير تفصيل بنصوص خاصة وانتم لم تنقلوا التصريح بالعمل بل رويتم احكاما ثم
استدللتم بوجوه غامضة على ان تلك الاحكام دالة على قولهم بالقياس ومعلوم ان تصريح الرد
اقوى مما ذكرتمو سلمنا لكن يمكن التوفيق بوجه اخر وهو ان بعضهم كان قايلا بالقياس حتى
كان البعض للاخر منكرا ثم انقلب العامل به منكرا وبالعكس فيكون كل منهم مادحا للقياس وذاما
له من غير تناقض ولا يحصل به اجماع على العمل به قول البعض وسكوت الباقين لا يدل على الاجماع
لامكان السكوت للخوف والتقية قال النظام هنالم يجمع الصحابة على القياس بل العامل قوم معدودون
قليلون كعمر وعثمان وابن مسعود وابي وزيد ابن ثابت ومعاذ ابن جبل وابي الدردا وابي موسى
وغيرهم من اصاغر الصحابة وكان فيهم عمر وعثمان من السلاطين ومعهم الرغبة والرهبة امتناع ذالك
في الاخرين والتقارب لهم العامة والباقون لم يعملوا به وجاز لهم التقية لعلمهم ان انكارهم غير معمول
ويدل عليه انه قال في القصاعد ابن عباس والعباس اكبر منه في القضايا شيئا من غير عجز ولا
غنى ولا عسر عن شيء فتبهد ابنه وقال من القصاعد عبد الله بن الزبير والزبير اعظم منه ولم يقل فيه
شيئا وكان ابو عبيدة بالشام فقال معاذ ولم يقل ابو عبيدة مع ان اتاعيك اعظم منه فكيف يقال
الخوف قد كان زايلا وقد حال ابن عباس هيبة وكان مهيبا ولان العظم اذا اختار مذهبا شق عليه
ابطاله وصار ذالك سببا للعداوة وقوله لو كان للخوف فما تعاموا المخالفة لما اختلفوا في مثلة الحل والحرام
وغيرهما قلنا القياس اصل عظيم في الشرع نفيا واثباتا وكان النزاع فيه اصعب من النزاع في الفروع
ولهذا حكم من لم يعتقد القياس من اهل زماننا ببطلان العامل به بخلاف القايل بخلاف فروع
الفقه بل سلمنا عدم ظهور اسباب الخوف لكن اجمع المسلمون على عدم عصمتهم فجاز ان تكاهم
لما لا نسبي وحسن الظن بهم لا يكفي في الامور القطعية لعلهم سكتوا لعدم ظهور بطلان القياس
وحقيته فعرضهم حينئذ السكوت او اعتقد واخطاه لكنه من الصغاير فلا يجب الانكار او اعتقد كل
منهم ان غيره اولى بالانكار وسلمنا انهم باشرهم رضوا لكن نمنع حصوله دفعة فان ذالك لا يعلمه
الا الله تعالى ولم يبلغ محفل واحد فقطعوا بصحته دفعة واحدة فجاز ان يكون حين رضي احدهم
توقف الاخر او انكر عليه لا يقال هذا الاحتمال يمنع من انعقاد الاجماع لانا نقول اهل
الاجماع كانوا قليلين في زمن الصحابة فامكن اجتماعهم في محفل واحد وقطعهم بالحكم فيخلو
هذا الاجماع عن الاحتمال وهذا سؤال الظاهرية ولهذا قالوا لا حجة الا في اجماع الصحابة
سلمنا انعقاد الاجماع على نوع من الاقيسة لكن لم ينقل خصوصية ذالك النوع ولا العمل بكل
انواعه ولا يلزم من الاجماع على العمل بنوع الاجماع على العمل بالجميع فلا نوع الا ويحتمل ان
يكون هو المجمع عليه وان يكون غيره فكل نوع مشكوك فيه فلا يجوز العمل بشيء منه لا يقال بعض الامم

نفى العمل بالقياس وبعضهم اثبته وكل من اثبته اثبت نوعا معينا منه فلو اثبتنا غيره كان
خرقا للاجماع لانا نقول نمنع ان كل من اثبت القياس اثبت نوعا معينا لانقسامه الى نوعين المناسب
وغيره ووقوع الاختلاف في كل نوعيه فمن دفع المناسب لا شاة على تعليل الاحكام بالمصالح او
الاعراض وهو باطل عند الاشاعرة ورد الاكثر غيره فلا قياس مجمع عليه سلمنا الاجماع على نوع منه
لكن جاز ان يكون هو قياس نحو لم الضرب على تحريم التافيف او المنصوص عليه بعله سلمنا اجماع الصحابة
في زمانهم على العمل به فلا يلزم التعدية الى زماننا فان الصحابة لمشاهدتهم الرسول والوحي وتمام فهم القرائن الحالية
ان عرض الحكم الخاص رعاية الحكمة العامة فجاز لهم التعدية اما غيرهم فلا لانتفاء مشاهدتهم القرائن لا يقال كل من جوز للصحابة جوز
لغيرهم لانا نقول لا يمكن القطع بان احدا من الفرق مع كثرتهم وتفرقهم منع الفرق وعدم العلم بالشيء لا يقتضي العلم بعدمه اجيب
عليه عن آ بان اختلاف الصحابة في الحلي والحرام والشركة والايلاء والخلع وتقدير حد الشرب وقولهم بالتشبيه
والرأي وما نقل من الاحاديث في القياس كخبر معاذ وابن مسعود والخثعمية والصلاة وامر عمر ابا موسى بالقياس فقد بلغ مجموع هذه
الروايات فيها حد التواتر فمن طالع الاخبار قطع بشيء منها واي واحد صح كان دالا على المطلوب سلمنا انه ظني لكن نمنع كون
المسألة قطعية لانها عملية فيقوم الظن مقام العلم في الامر وجوب العمل فلا فرق بين ان يتواتر النقل عن الشرع بالعمل
بالامر بالقياس وبين ان يخبرنا من نظن صدقه في وجوب العمل وفيه نظر لان الظن انما يحصل مع عدم
المعارض وقد بينا النقل عمن نعلم عندنا المنع من العمل بالقياس على سبيل التصريح فان لم يكن راجحا
فلا اقل من المساواة فيمتنع حصول الظن والعلم وعن ب ان مقدمة كلام عمر وموجبه بنظيره بحمل قوله
اعرف الاشباه على معرفة الجنس ليندرج فيه انواعه ويخرج عنه غيرها وهو قوله الفهم الفهم عندما يختلج
في صدرك مما لم يبلغك في كتاب ولا سنة اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور عند ذلك ثم اعمد الى احبها
الى الله واشبهها بالحق فيما ترى وهو صريح في الامر بالقياس الشرعي وهو جواب عن نحو بالاذلك لشبه
الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه من غير النص وعن د انه المجاز في تسمية الجد ابا باطل فانه لا يجوز
ان يكون انكار ابن عباس على زيد لاجل امتناعه من المجاز في احد الموضعين دون الثاني لان حسن المجاز
في احد الموضعين لا يوجب القطع به في الباقي واذا لم يكن الانكار على التفرقة في اطلاق الاسم المجازي
توجه الى التفرقة في الحكم الشرعي فيكون تصريحا بالقياس الشرعي وجاز ان يكون هذا القياس جليا
عند ابن عباس واعتقد ان المخطئ فيه يخرج عن التقوى فلهذا حكم عليه بمفارقة التقوى فيه او انه
محمول على المبالغة واستقراء العرف يشهد بان في اظهار النص يعظم حال الرسول فان من حكم بشيء
عن جمع نواقضه على عظم شخص بعينه ووجد ذلك الحاكم يجد من قول العظيم فانه يذكر
لهم ذلك القول ويصرح به والجاحد الى ذكر حاصله مطلقا لا من بعضه اما من ذهب بالنفي
فانه يعلم ان مخالفه لا طريق او طريقا مرجوحا مخالفا للنص والمساوي يستلزم التوقيف فيكون
الحكم باحدهما حراما والراجح يكون مخالفا للنص فاذن من اثبت مذهبه بالنص يعتقد من خالفه او
في نفسه كونه مخالفا للنص لكن شدة انكارهم على مخالف النص يقتضي شدة احترازهم عنها ولا
طريق الى الاحتراز الا بذكر ذلك النص فشدة التعظيم له عليه السلام تقتضي اظهار نصوصه
مطلقا وبهذا يظهر الجواب عن ح لان دليل التعظيم يستلزم ذكر النص جميعا كان او جليا وفيه نظر

لان

لان كلام عمر اولا واخرا لا ينافي الحمل على معرفة الاجناس لان الجزئي المندرج تحت الجنس
ليس منصوصا عليه بخصوصيته فاذا دخل تحت المنصوص ولما كان الجزئي قد يندرج تحت كليات
متضادة في الاحكام وجب معرفة الذاتي منها دون العرضي ليندرج ذلك الجزئي تحت ذاتيه
لا عرضيه لتكون اشبههما بالحق وليس ذلك من القياس في شيء وانكار ابن عباس في التسمية لا في
التفرقة في الحكم الشرعي بل من حيث ان احدى الاضافتين اذا صدقت وجب صدق الاخرى
فالابوة لابن اذا صدقت عليه اضافة البنوة الى الجد وجب صدق اضافة الابوة على الجد فالمخالف
محال فلهذا انكر ابن عباس على زيد وقد خفيت كثير من النصوص الى وقت الحاجة اليها عن كثير
من الصحابة كحكم المجوس وعدد فصول الاقامة والاذان مع اظهار امرهما واكثار الاشعار بهما
وغير ذلك ولا مانع ذلك تعظيمهم للرسول عم ولا يلزم انحصار الطرق في ظاهر النصوص والقياس
فجاز المصير الى النص الخفي والاستصحاب والبراءة الاصلية فلا يجب ذكر المستند وان وجب وانما هو
عند التنازع والجدال لدعوى د بالفرق من وجوه آ انكارهم على مخالف النص فوق انكارهم على مخالف
القياس ولا يلزم من ترك اقل الانكارين ترك اعظمهما ب الخواطر مستقلة بمعرفة العلل القياسية
فلا يجب التنبيه عليها وعن مستقلة بمعرفة النصوص وهو يقتضي وجوب التنبيه عليها لا يقال لو
لم يجب التنبيه على العلل القياسية بحسب المناظرات لانا نقول ليس كل ما لا يجب لا يحسن النصوص
ج النصوص واتباعها فيجب نقلها بخلاف الاقيسة لان كل مجتهد مصيب فلا يجب اتباعها ولا نقلها
د النصوص يمكن الاخبار عنها على كل حال وقد يتعذر التعبير عن الامارات كالامارة في قيم المتلفات
واروش الجنايات ويعجز المقوم عن ذكر امارة ملخصة في تقدير القيمة بالقدر المعين لا يقال فقهاؤنا
يعبرون عن الامارات لانا نقول المتاخر يلخص في كل علم ما لا يلخصه المتقدم سلمنا وجوب الذكر
لكن الاسم كاف فلا يجب التصريح وقد نبهوا على الطلب بالاشارة الى الاصول التي ذكروها لانهم
اجمعوا على ان حكم انت علي حرام على حكم الطلاق او الظهار او اليمين وعليه ظاهرهم لانه موضوع للتحريم
فيؤتى فيه اذا توجه الى الزوجة كهذه المسائل ثم كل منهم رجح اصلا اختاره فمن رجح الاحتياط جعلها
كالطلاق ثلاثا ومن رجح اليقين جعله طلقة واحدة ومن جعله ظهارا رجح مشابهته اياه في اقتضاء
التحريم ومساعه لصريح الطلاق وكناياته ثم جعل كفارته كفارة الظهار اخذا بالاحتياط لانها اغلظ
من كفارة القتل ومن رجح كفارة اليمين اوجبها اخذا بالاقل فذكر هذه الاصول منبه على كيفية قياسهم
وعن ه ان هذه المسائل مما يكثر وقوعها فاشتدت الحاجة الى معرفة حكم الله تعالى فيها بالدليل فتتوفر
الدواعي على حفظ النصوص الواردة فيها وهذا وان لم يفد القطع فانه يفيد الظن وفيه نظر لان
ذلك لو اوجب النقل فاوجب التواتر والتالي باطل اجماعا وعن و انا لا ندعي ان يعرفه كل احد
بل ان يكون مشهورا في الكتب بحيث يجده كل من حاول تحصيله وفيه نظر لانه اذا لم يجب عموم نقله
لم يختص الناقل بالمصنف للكتب فجاز ان ينقله غيره ولم يضعه في كتاب فلم يوجد في الكتب المشهورة
وعن ح ان قوله لم تحرم ما احل الله لك لا يدل على ان حكمه ما هو اذا حرم ثم ان دل فانما يدل
على مذهب مسروق فاما قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فليس في الاية انه عليه السلام قال البعض

لنسائه انت علي حرام بل انه ع حرم ما احل الله له فيجوز ان يكون قد حرمه بلفظ اليمين
بان كان قد حلف انه لا يقرب مارية القبطية بل هذا اولى لان اليمين هو القسم بالله وليس في
قوله انت علي حرام قسما بالله فلا دلالة لهذه الاية على حكم المسئلة ولانه لو نزلت بسبب قوله لما
رديه انت علي حرام لكان نصا في الباب فلم يجز لاحد العدول عنه لشدة انكارهم على مخالف النص
واما من جعله كالطلقات الثلاث فليس من صرايح الفاظه ولانهما اجمعوا على انه من كناياته فلا بد
وان يقول هو مثل حكم الصريح او الكنايه وهذا التشبيه نفس القياس نعم بعد ثبوت هذه المشابهة
يدخل تحت قوله اذا طلقتم النساء ومن حمله على الواحدة اخذ بالتيقن فانما يكون بعد تشبيهه بالصريح
او الكنايه فلا بد من القياس ومن جعله كالظهار اجرى مجراه في الحكم فهو القياس ومسروق لم
لم يعتمد على البراءة الاصلية بل قاسه على قصعة من ثريد حيث قال لا فرق عندي بينه وبين
تحريم قصعة من ثريد ولان مسروقا تابعي فان عاصر الصحابة وقت اختلافهم فقد تركت الصحابة
البراءة الاصلية بسبب القياس لما بينا من انهم ما ذهبوا الى مذاهبهم لاجل النفي فيقتضي عمل بعض
الصحابة بالقياس وهو مطلوبنا وان لم يعاصرهم ذلك الوقت كان اجماعهم حجة وفيه نظر فان
دلالته على مذهب مسروق تبطل احتجاجهم به وجاز ان يكون السبب خفيا عنه عند بعض الصحابة
تخالف والتشبيه بالقصعة هو عين البراءة الاصلية كالقصعة المحللة بالاصل ومن طان كل من قال
بان الصحابة لم يرجعوا في تلك الاقاويل الى البراءة الاصلية او الخفية قال انهم عملوا فيها بالقياس
وفيه نظر للمنع من الحكم الكلي ثم من جواز رجوعهم الى احد الثلاثة وعن ي ان الراي وان لم يختص
لغة بالقياس لكن يختص به شرعا القيام دليله وهو هادوية من ذم الراي وانهم واقعوا على ان المراد به
القياس فعرفنا ان عرف الشرع يقتضي التخصيص وفيه نظر لجواز كون الذم قرينة على التخصيص وعلى من
بان روايات الانكار وان كانت صريحة وروايات الاعتراف غير صريحة لفظا لكنها صريحة
بحسب الدلالة فلم قلتم انه منفي ما ذكرتم من الترجيح ولو انقلب المنكر معترفا وبالعكس لاشتهر
لانه من الامور العجيبة ولما لم يشتهر لم نقع وفيه نظر لانا بينا عدم دلالة ما ذكرتم على الاعتراف و
لو دل لكانت دلالته اضعف من دلالة التصريح قطعا وهو كاف في الترجيح واي عجب في رجوع المعنى
عن قوله لظهور ما لم يكن ظاهرا عنده وعلى ع ان شدة انقياد الصحابة الى الحق منع الخوف وفيه نظر
لمنافات قول ابن عباس وتضرعه في هيبته وكان منهيا وعلى بدلها ان التوقيف ان كان معنى اقل
الامر اما بعد انقضا الاعصار فالظاهر ظهور الحقيقة او البطلان قوله لعل كل واحد اعتقد ان غيره
اولى بالانكار قلنا لا بد وان يكون واحد منهم اولى بذلك او يكون الكل في درجة واحدة وكيف
كان فاجماعهم على ترك الانكار اجماع على الخطا وفيه نظر لجواز ظهور البطلان وقد وجد
ما يدل عليه وهو ذم القايل به وليس اذا كان واحد اولى بالانكار يلزم اجماعهم على الخطا
لو تركوا الانكار اقصى ما في الباب انه يكون ذلك الواحد تركا للخطا وعلى ش ان الاصل
في كل ثابت بقاؤه على ما كان وعلى س بانعقاد الاجماع على ان القياس المناسب حجة وفيه نظر
لمنع الاجماع فان المنازع على بطلم ان احدا لم يفرق بين الصحابة وغيرهم فيكون الاجماع حاصلا
ظاهرا

ظاهرا وفيه نظر لان احدا لم ينص على عدم الفرق اقصى ما في الباب عدم العلم بالفارق
وذلك لا يستلزم العلم بعدمه واعلم ان بعض الاصوليين قرر الاجماع على وجه اخر وهو
ان الصحابة اختلفوا في فروع كثيرة بالضرورة وذهبوا فيها الى اراء مختلفة فان لم يكن عن طريق فان
اجماعا على الباطل وهو محال وان كان عن طريق فليس العقل لانه يقتضي البراءة الاصلية لا غير
ويمتنع ان يكون قول كل من المختلفين قولا بالبراءة الاصلية فيكون سمعيا وان كان قياسا فالمطلوب
وان كان نصا استحق مخالفة العقاب العظيم لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها
ولم يكن كل واحد من المختلفين يعتقد كون صاحبه يستحق العقاب العظيم بسبب المخالفة وما
ليس بنص ولا قياس باطل لان كل من قال انهم لم يتمسكوا في مذاهبهم بالنصوص الجلية ولا الخفية
ولا البراءة الاصلية قال انهم تمسكوا بالقياس فلو اثبتنا غيره لزم خرق الاجماع وفيه نظر لانك
ان ادعيت الاجماع على الافتاء بالعمل بالقياس او باسنادهم اليه كان مكابرة ولو سلم فلا نسلم ان
اجماع الكل عليه لانكار كثير منهم بل الذي يمكن ادعاؤه اجماع طايفة منهم وهو ليس بحجة لما عرفت
من ان الاشهر ان حال الصحابة كحال غيرهم في وجوب البحث عنهم بل قد طعن جماهير المعتزلة في
عايشة وطلحة والزبير وجميع اهل العراق والشام بقتالهم عليا ع وقال قوم من سلف القدرية
يجب رد شهادة عايشة وطلحة والزبير مجتمعين ومفترقين لان منهم فاسقا لا نعرفه بعينه و
قال قوم تقبل شهادة كل واحد اذا انفرد لانه لم يتعين فسقه وترد اذا كان مع مخالفه للعلم بان
احدهما فاسق وشك بعضهم في فسق عثمان وقتلته سلمنا لكن نمنع عدم مصيرهم الى نصوص خفية
او الى ادلة العقل على ما تقدم الثالث عشر القياس يفيد ظن الضرر فوجب جواز العمل به اما الاولى
فلانه من ظن ان علة حكم الاصل كذا وانها موجودة في الفرع فانه يظن ان حكم الفرع كالاصل و
معلوم ان مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب فيتولد من ذلك الظن وهذا العلم ظن ان ترك العمل به
سبب للعقاب واما الثانية فللعلم بعدم امكان الخروج عن التفصيل والجمع بينهما ووجوب العمل بما ترجح
في الظن خلوص عن المضرة والترك للمرجوح وهذا هو معنى جواز العمل بالقياس والاعتراض من وجوه
آ دليلكم مبني على امكان ما يدل على ان الحكم في الاصل معلل بعلة ثم على وجود ذلك الدليل ثم على امكان
ما يدل على حصول ذلك الوصف في الفرع ثم على وجود ما يدل عليه ثم على انه يلزم من حصول ذلك
الوصف في الفرع حصول ذلك الحكم فيه وسياتي الكلام على هذه المقدمات الخمس ب سلمنا
حصول الظن وما ذكرتم من ترجيح الخالي عن الضرر على المشتمل عليه منقوض بعدم وجود قبول الشاهد
الواحد مع ظن صدقه وعدم قبول الشاهدين والثلثة في الزنا وربما اذا ظهرت مصلحة لا يشهد
باعتبارها حكم شرعي وربما اذا ادعى المظنون صدقه النبوة وربما اذا غلب على ظن الدهري والكافر
الذي قبح هذه الشرايع فانه لا يجوز العمل بالظن في شيء من ذلك وان كانت راجحة لا يقال المظنة
انما تفيد الظن لو انتفى الدليل القاطع على فسادها وفي هذه الصور وجد القاطع على فساده ولانا
نقول فالقياس انما يفيد ظن الضرر اذا انتفى دليل فساده فيصير نفي دليل الفساد جزءا من
مقتضي ظن الضرر فعليكم بيان النفي حتى يمكن ادعاء ثبوت ظن الضرر ج مع يجب الاحتراز

عن الضرر اذا امكن تحصيل العلم به او لدفع م فان الشيء اذا امكن تحصيل العلم به فتح الاكتفاء فيه
بالظن لانه اقدام على ما لا يؤمن فيه الخطأ والقبح مع امكان الاحتراز عنه وهو قبيح اجماعا اما اذا
لم يمكن تحصيل العلم فانه يكفي الظن وانما يجوز الاكتفاء بالظن في مسائل الشرع اذا بينتم عدم طريق العلم
فيها وانما يصح لو ثبت اسنا ما يدل عليها في الكتاب والسنة ولا وجد امام معصوم يعرفنا تلك
الاحكام اذ على تقدير ثبوت احدها يحصل تعيين الحكم سلمنا عدم طريق العلم لكن لم قلت انه لم
يوجد طريق ظن اقوى من ظن القياس اذ بتقدير يكون القول بالقياس قول باضعف الظنين مع
التمكن من الاعلى وهو غير جائز احسب عن ب بان الدليل الشرعي لما قام على عدم الالتفات
الى تلك المظان لم يبق الظن ولا يجوز ان يكون عدم الدليل المبطل جزءا من المقتضي وليس كل
ما يمنع وجوده من عمل المقتضي كان عدمه جزءا منه فان مانع العمل مانع من السرور لا يصير عدمه جزءا
من علة السرور لاستحالة كون العدم جزءا من علة الوجود وفيه نظر فان الظن قائم بالوجدان والذي
قام الدليل الشرعي عليه عدم الالتفات اليه اما على عدم الظن فلا ولا يلزم من الدليل على المنع
من العمل بهذا الظن عدم الظن في نفسه والعدم جزء من العلم لتوقف وجود المعلول عليه وعن
ج بالمنع من اشتراط الرجوع الى الظن في الشرعيات بعدم التمكن من العلم فانه اذا حصل الظن
الغالب بسبب القياس باشتمال احد الطرفين على المفسدة والاخر على المصلحة فهناك استقضا طلب
العلم لا بد وان يرجح احد الطرفين على الاخر لامتناع ترك النقيضين وصريح العقل يشهد بانه
لا يجوز ترجيح المرجوح فتعين ترجيح الراجح وهو الجواب ايضا عن الامام المعصوم وفيه نظر
للاجماع على ان تسويغ العمل بالظن مشروط بعدم العلم فلا يتوجه المنع عليه ومع استقضاء
الطلب هي مهلة النظر وهو غير مكلف بالعمل حينئذ وينتقض بما اذا شهد احد الشاهدين وانتظر
الاخر فان الظن حاصل ولا يجوز الحكم الرابع عشر علمت الامة من قوله تع ولا تقل لهما اف المنع
من ضربهما ولم يعقل ذلك للقياس والاعتراض يمنع ان قولهم ذلك للقياس بل عقلت الامة المنع
من الضرب لفظ كان قول القائل ما لفلان عندي حبة فنفيه في عرف اللغة نفي القليل والكثير
او يقول انه قياس معلوم لان منع التافيف معلل بالاذى وكون الاذى علة معلوم غير مظنون
وهذه العلة موجودة في الضرب بالضرورة الخامس عشر اجمعت الامة على قياس على غير ماعز عليه في
الرجم والاعتراض يمنع استنادهم الى القياس بل اجمعوا على ان حكم الزناة حكم ماعز من قصد النبي ص
ضرورة او لقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او انه قياس معلوم فان كون الزنا بشرط الاحصان
علة في الرجم معلوم لا مظنون السادس عشر قد تعبد الله تعا بالاستدلال بالامارات وبالعمل
بحسبها والاعتراض من الناس من منع من الاجتهاد في القبلة واوجب الصلوة الى اربع جهات
ومنهم من شرعه وفرق بان امارات القبلة عقلية لا سمعية ولا مانع من التعبد بالامارات في
القبلة دون الامارات المظنونة الشرعية ولا يلزم من التعبد بالامارة في موضع التعبد بها
في كل موضع الا لجامع الا ان يقال اذا جاز التعبد بالامارة في موضع جاز في كل موضع لان المسوغ
واحد وكذا المانع ولان التعبد في القبلة انما كان لانه لما لم يحصل العلم بها بالمعاينة لم يبق

الا

الا التعبد بالامارة وكذلك مع فقد النص على الحوادث لا يبقى الا التعبد بالامارة لانا نقول
الاول يدل على جواز التعبد بالامارة في الحوادث الشرعية وليس ذلك مسئلتنا وجاز في
الثاني التعبد بوجه اخر كحكم العقل فيبقى في الحوادث على مقتضى العقل ولا يلزم عند اشتباه
القبلة الصلوة الى جهة من الجهات ويمكن التعبد الى جميع الجهات او الى اي جهة اخترنا
السابع عشر كل حادثة لا بد فيها من حكم ولا بد ان يكون اليه طريق وكثير من الحوادث لا نص فيها
ولا اجماع وليس بعدهما الا القياس ولو لم يكن حجة خلت اكثر الحوادث من ان يكون الى حكمها
طريق والاعتراض لا نسلم الخلو على تقدير عدم القول بالقياس لاشتمال النصوص على جميع الحوادث
اما شمولا ظاهرا او خفيا ولا يبعد ذلك وان كثرت الحوادث اذا كانت النصوص عامة كقوله ع فيما
سقت السماء العشر فانه شامل لجميع ما سقت السماء وان كثرت عدده وايضا ان اراد المستدل انه لا بد
في كل حادثة من حكم اي من قضيه اما نفيا او اثباتا فصحيح لكن لا يلزم ان يكون طريق ذلك الشرع
بل قد يجوز ان يكون الطريق شرعيا وعقليا وان اراد بالحكم حكما شرعيا منعناه لجواز خلو
كثير من الحوادث منه الثامن عشر روى ابو هريرة ان رجلا من فزارة قال للنبي ع ان امرأتي ولدت
غلاما اسود معرضا بنفيه فلم يجعله رسول الله ص قاذفا ولكن قال ع له الك ابل قال نعم قال فما الوانها
قال حمر قال فهل فيها اسود قال نعم قال فاني ذلك قال لعل عرقا نزعه قال ع وهذا لعله عرقا نزعه والاعتراض
ليس في ذلك قياس بل هو تنبيه على امارة عقلية في حكم عقلي البحث الرابع في القياس المنصوص على علته
اختلف الناس في النص على علة الحكم هل هو تعبد بالقياس ام لا بد من تعبد زائد فقال ابو الحسين قال
الجعفران وبعض اهل الظاهر ليس النص على العلة تعبدا بالقياس بها وقال ابو الحسن النظام والفقهاء وبعض
الظاهرية ان النص عليها يكفي في التعبد بالقياس بها وقال ابو هاشم يجب القياس بها ولم يذكر ورود
التعبد بالقياس وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة المنصوصة علة في التحريم كان النص عليها تعبدا
بالقياس بها وان كانت علة في ايجاب الفعل او كونه ندبا لم يكن النص عليها تعبدا بالقياس بها والوجه عندي
قول النظام لنا وجوه ا الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة
عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم واين وجدت العلة وجب وجود المعلول ب قوله حرمت
الخمر لكونه مسكرا انزل منزلة حرمت كل مسكر اذ لم يكن للخصوصية مدخل في العلية ج قوله حرمت الخمر
لكونه مسكرا يقتضي اضافة الحرمة الى الاسكار وهو يدل على ان العلة هي الاسكار فوجب ان
يترتب الحكم عليه اينما وجد د اذا قال حرمت الخمر لكونه مسكرا فاما ان يكون العلة هي مطلق الاسكار
او الاسكار المختص بالخمر فان كان الاول لزم وجود التحريم اين وجد اذ يلزم من وجود العلة
التامة وجود معلولها وان كان الثاني لم يكن العلة هي نفس كونه مسكرا لانه قدر مشترك بين
الخمر وغيره فتغاير الخصوصيات التي بها يمتاز بعض الانواع عن بعض والحكم انما اضيف الى كونه
مسكرا وهو القدر المشترك فلا يكون للخصوصية اثر في العلية احتج المانعون مطلقا بانه بقوله
حرمت الخمر لكونها مسكرا يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان تكون هي اسكار الخمر حتى يكون
قيد كونه مضافا الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس الا عند امر مستانف

كتابخانه آستان قدس
ويژه

والجواب لا نسلم ان قيد كون الاسكار في ذالك المحل يحتمل ان يكون جزا من العلة فان يحتج بين
ذالك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص
وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كونه معتبرا في الجملة لكن العرف
يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان الادمي لو قال لا بنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي
منعه عن اكل كل حشيشة يكون سما فيكون في الشرع كذالك لقوله ع ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن سلمنا انه غير ساقط عرفا الا ان الظن قاض بسقوطه لان علة الحكم وجب ان يكون منشا الحكمة
ولا مفسدة في كون الاسكار قائما بهذا المحل او بذاك بل منشا المفسدة كونه مسكرا فقط فاذا علق على
ظننا ذالك وجب الحكم به احترازا عن الضرر المظنون سلمنا ان الغا هذا القيد غير ظاهر لكن دليلكم
انما يتمشى مما اذا قال الشرع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذالك
الاحتمال اعترض بان الحركة ان عني بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمنع فرضه بدون المتحركية
فان عنيت شيئا اخر بحيث يبقى فيه ذالك الاحتمال فهنالك نسلم انه لا بد في ابطال ذالك الاحتمال
من دليل منفصل وقوله العرف يقتضي الغا هذا القيد قلنا ذاك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة
من تناول المضر فلم قلت انه في العلة المنصوصة كذالك وقوله الغالب على الظن الغا هذا القيد قلنا هو ان
الامر كذالك ولكن انما يلحق الفرع بالاصل لا لانه لما غلب على ظننا كونه في معناه لم يدل الدليل على وجوب
الاحتراز عن الضرر المظنون فحينئذ يجب الحكم في الفرع بمثل حكم الاصل لكن هذا هو الدليل الذي على كون
القياس حجة فالتنصيص على علة الحكم لا يقتضي اثبات مثله في الفرع الا مع الدليل الدال على وجوب العمل
بالقياس ضله لو صرح بان العلة هي الاسكار لا تنتفي فيه هذا الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار
الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة فوجب
علم بثبوت هذا الحكم في كل الحالة ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل
البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا بل يكون قياسا لو قال حرمت الخمر لكونه
مسكرا فحينئذ يكون العلم بثبوت هذا الحكم في الخمر اصلا للعلم به في النبيذ ومتى قال على هذا الوجه
اتجه الاحتمال المذكور واعلم ان التحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع انما
منع من التعبد به لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل ان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص
بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل المطلق الاسكار فيعم والمثبت نسلم ان التعليل بالاسكار
المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم وظاهر انهم متفقون على ذالك نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت
الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار اولا وهذا غير البحث الذي وقع نزاعهم فيه فنحن
نقول ان كان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا مختصا باسكار الخمر لم يكن مطلق الاسكار علة بل العلة
التي نص الشارع عليها اسكار الخمر ويكون قاصرا فلا يثبت الحكم في غير المنصوص وان كان قوله حرمت
الخمر لكونه مسكرا في قوة علة التحريم الاسكار وجب التعميم فيجب ان يجعل البحث هل قوله حرمت الخمر لاسكاره
بمنزلة علة التحريم الاسكار اولا لا ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها فان ذالك
متفق عليه احتج البصري بان من ترك اكل رمانة لحموضتها وجب ان يترك اكل كل رمانة حامضة اما

من اكل رمانة لحموضتها لا يجب عليه ان ياكل رمانة حامضة واعترض بمنع وجوب ترك الكل
لاحتمال ان يكون الداعي الى الترك حموضة هذه الرمانة لا مطلق حموضة الرمان وحموضة
هذه الرمانة غير حاصلة في ساير الرمان سلمناه لكن لا فرق في ذالك بين الفعل والترك قوله من اكل
رمانة لحموضتها لا يجب ان ياكل كل رمانة حامضة قلنا الموجب لذالك انه لم ياكل لمجرد الحموضة بل
مع قيام الشهوة وخلو المعدة عن الرمان وعلمه بعدم تضرره بها وهذه القيود لم توجد في اكل الرمانة
الثانية وفي انظر لما قلنا من ان التنصيص ان كان على الحموضة المقيدة بهذا المحل صارت العلة قاصرة
وامتنع التعميم اجماعا البحث الخامس في تعديه التحريم من التافيف الى باقي انواع الاذى اختلف
القايلون في الحاق تحريم الضرب بتحريم التافيف فقيل انه قياسي وكونه جليا وقيل انه ليس بقياسي بل العرف
نقله عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بانه لو دل تحريم التافيف على
تحريم انواع الاذى فاما بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة لان التافيف غير الضرب فالمنع من التافيف
لا يكون منعا من الضرب واما بحسب العرف وهو باطل لانه على خلاف الاصل ولانه لو ثبت هذا النقل
في العرف لما حسن من الملك اذا استولى على عدوه ان يمنع الجلاد عن الاستخفاف به وان كان يامر
بقتله واذا بطلت دلالة اللفظ عليه علمنا ان تحريم الضرب مستفاد من القياس وفيه نظر لان هذا النقل
وان كان على خلاف الاصل الا انه مشهور متعارف حتى صار اصلا يقاس عليه ولان القياس ايضا على
خلاف الاصل فلم كان احدهما اولى من الاخر وحسن نهي الجلاد عن الاستخفاف لما فيه من الرد الى الواضح
الاخروي بوجوه آ لو كان ذالك بالقياس لما قال به المانع منه ب لو منع الله تعالى من التعبد
بالقياس الشرعي لم يعلم العاقل حرمة الضرب عند تحريم التافيف ج اجمعنا على ان قولنا فلان لا يملك
حبة يفيد انه لا يملك شيئا البتة وان كان اقل من حبة وكذا اذا قلنا فلان موتمن على قنطار رمانة يفيد في
العرف انه موتمن مطلقا والفهم يسارع الى هذه المعاني العرفية عند اطلاق هذه الالفاظ فكانت منقولة
بالعرف فيكون تحريم التافيف موضوعا بحسب العرف للمنع من الايذا المسارعة الفهم اليه اعترض على آ ان
من القياس يقيني كمن علم علة الحكم في الاصل ووجود مثلها في الفرع فانه لا بد ان يعلم ثبوت الحكم في
الفرع ومنه ظني وهو الذي يكون احدى مقدمتيه او كلتاهما ظنية والقياس في هذه المسئلة من النوع
الاول فلم يقدح الخلاف في القياس الظني فيه وهو الجواب عن ب وعن ج ان قوله ليس له عندي
حبة يفيد نفي الاكثر من الحبة لوجود الحبة فيه الا ما نقص لعدم تعرض كلامه له وقولهم لا يملك نقيرا
ولا قطميرا يفيد انه ليس له شي البتة وان كان النقير في اللغة عبارة عن النقرة التي على ظهر النواة و
القطمير ما في شقها وانما حكمنا فيه بالنقل العرفي للضرورة ولا ضرورة في مسئلتنا وقولنا فلان موتمن
على قنطار يفيد كونه موتمنا على ما دونه لدخوله فيه اما ما فوقه فلا يدخل فيه وفيه نظر فان من يخرج
هذا النوع عن القياسية ويجعله دالا على تحريم انواع الاذى بالعرف الطارئ لا يجعل علة الحكم هنا
معلومة لانه لا علة هنا ولا قياس فكيف يكون يقينيا ولا يصح ما ذكرتم جوابا عن ب لان العلم الضروري
حاصل بتحريم الضرب من تحريم التافيف وان منع من القياس الشرعي وحرمه فكيف يكون القياس قطعيا
حينئذ الا ان يمنع تجويز المنع من التعبد بالقياس الشرعي وذا الاحتمال لم يقل به احد وقوله انه ليس

له عندي حبة يفيد نفي الاكثر منها لوجود الحبة فيه ليس بجيد لان ذلك يفيد نفي الازيد وان
لم يكن الحبة موجوده فيه اذا تغاير الجنس البحث السادس في التناسب بين حكم الاصل والفرع
ثبوت الحكم في الاصل ان كان نقطعيا استحال ان يكون الحكم في الفرع اقوى منه لانه ليس فوق اليقين درجه
وان لم يكن فثبوت الحكم في الفرع قد يكون اقوى من ثبوته في الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف
فان تحريم الضرب وهو الفرع اقوى ثبوتا من تحريم التافيف الذي هو الاصل وفيه نظر فان تحريم التافيف
يقيني فهو من قبيل الاول نعم ان الحكم في الفرع اولى وهو مغاير للاقوى فلا يعد الثاني قسما ثالثا وقد
قد يكون مساويا للقول لا يبولن احدكم في الماء الراكد فانه يقاس عليه البول في الكوز وصبه في الراكد ولا تفاوت
بين الحكم في الاصل والفرع وهذا يسمى بالقياس في معنى الاصل وقد يكون دونه وذلك جميع الاقيسه التي تمسك
بها الفقهاء في مناظراتهم وبحسب مراتب الظنون يحصل مراتب التفاوت وهي غير محصوره لعدم انضباط مراتب الظن تذنيب لما ظهر
بطلان العمل بالقياس الا ما كان منصوصا على علته وجب النظر في القياس والاركان لادراجه وبيان شرايطها ومعرفة العلل المنصوص
عليها وابطال ما عداها من المستنبطات بالطرق التي بينها الخصم وفسخ تلك الطرق وما يلحق بذلك ونحن
نذكر جميعه بعون الله تعالى الفصل الثالث في طرق التعليل وفيه مباحث الاول في امكانه اعلم ان حاصل القياس
يرجع الى اصلين كون الحكم في الاصل معللا بكذا وثبوت ذلك الوصف في الفرع والاول اعظمها وقد نازع في ذلك
نفاة القياس فقالوا اما ان يراد بالعلة المؤثر في الحكم او ما يكون داعيا للشرع الى اثباته او ما يكون معرفا له
ومعنى رابعا والاقسام الاول باطله وكذا الرابع لعدم افادة تصوره انما قلنا انه ليس المراد من العلة المؤثر في
الحكم والموجب له لان حكم الله تعالى عندالاشاعرة خطابه الذي هو كلامه القديم والقديم يمتنع تعليله فضلا عن ان يعلل
بعلة محدثة وعلى قول المعتزلة الاحكام امور عارضة للافعال معلله بوقوع تلك الافعال على جهات مخصوصه
مبتنى على الفتح والحسن العقليين وقد انكرهما الاشاعرة فلا يليق منهم تفسير العلة بالموجب وايضا الواجب ما يستحق العقاب
على تركه والستحقاق العقاب وصف ثبوتي لانه نقيض للاستحقاق وتركه هو ان لا يفعله وهو عدمي فلو كان
ذلك الاستحقاق معللا بهذا الترك لكان معللا بالعدم وهو محال لا يقال يجوز ان يتعالى القادر لا ينفك
عن فعل الشي وفعل ضده فاذا ترك الواجب فعل ضده فاستحقاق العقاب على فعل الضد وهو ثبوتي
لانا نقول هذا لا يستقيم على راي ابي هاشم وابي الحسين واتباعهما لجوازخلو القادر من الفعل والترك
عندهم ولان فعل الضد لو لم يستلزم الاخلال بالواجب لم يستلزم استحقاق الذم والعقاب ولو فرض الاخلال
بالواجب من غير فعل الضد لاستحق الذم والعقاب فان المستلزم بالذات لهذا الاستحقاق هو ان لا يفعل الواجب
لا فعل ضده وايضا لو كانت العلل الشرعيه موثره لم تجتمع العلل الكثيره على الحكم الواحد والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطيه ان المعلول يجب عند وجود علته التامه فيستغنى عن غيرها فلو تعددت
استغنى بكل منها عن الاخرى فيكون محتاجا الى كل واحد حال استغنائه عنه وهو محال وبيان بطلان التالي
انه لو زنا وارتد او قتل وتعوط كان كل منها علة مستقلة في الحكم وهو واحد لامتناع اجتماع المثلين وبتقدير
وقوعه يلزم المحال من جهة اخرى وهو امتناع ترجيح استناد احد الحكمين الى احدى العلتين من غير
مرجح وايضا كون القتل العمد العدوان قبيحا وموجبا لاستحقاق الذم والعقاب والقصاص لو كان
معللا لكونه قتلا عمدا عدوانا مع ان العدوان صفة عدميه لان معنا ها انها غير مستحقه كان العدم

جزا

جزا من علة الامر الوجودي وهو محال ولا نجوز ان يكون شرطا لصدورنا لامر من المؤثر لان العلم لم
يكن حاصلا قبل حصول هذا الشرط ثم حدث عند حصوله فوصف العليه امر حادث لا بد له من مؤثر و
هو الشرط فلو جعلنا الشرط عدما لزم تعليل العليه بالعدم وهو محال اعتذر بعض الفقهاء بان هذه
الاشكالات انما تتوجه على تقدير جعل الاوصاف مؤثرات لذواتها في الاحكام ونحن نقول كونها
علل امر ثبت لها بالشرع فهي لا توجب لذاتها الاحكام بل بجعل الشرع وعليه عول الغزالي وهو باطل
لانك اذا اردت بجعل الزنا موجبا للرجم ان الشرع قال مهما زنا انسان فاعلموا اني اوجبت الرجم فمسلم
لكن يرجع حاصله الى كون الزنا معرفا وهو غير ما نحن فيه وان اردت انه جعل الزنا موثرا في الحكم وهو
باطل اما اولا فلانه معترف بان الحكم خطابه القديم فلا يمكن تعليله بالصفة المحدثة سواكانت تلك
الموجبه بالذات او بالجعل او ثانيا فلان الشارع ان لم يصدر عنه امر البته عند جعله الزنا علة فلا
جعل وان صدر فاما الحكم فالمؤثر فيه الشارع لا الوصف وقد فرض ان الموثر الوصف هذا خلف او ما يؤثر
في الحكم فيكون ما بين الشارع في ايجاد ذلك المؤثر ثم بعد وجوده يؤثر في الحكم لذاته فيكون موجبة لذاته
لا بالشرع ولان الحكم ولا ما يوجبه ويؤثر فيه لم يحصل الحكم حينئذ فلم يجعل الشرع ذلك الوصف موجبا
له وقد فرض كذلك هذا خلف واما الداعي فلانه في الحقيقة موجب لان القادر لما صح منه فعل الشي
وضده لم يترجح عليه لاحدهما الا اذا علم انه مصلحه فيكون العلم هو الذي لاجله صار فاعلا لاحدهما بدلا
عن كونه فاعلا للاخر فالعلم هو الموجب لتلك الفاعليه والمؤثر فيها وهو معنى قول القايل اكملت بالشبع
واذا ثبت هذا فهو محال في حقه تعالى لان كل فاعل لغرض مستكمل به لان حصول ذلك الغرض ولا حصوله
بالنسبه اليه واعتقاده ان استويا استحال ان يكون غرضا وان كان احدهما اولى كان حصول تلك
الاولويه معلقا بفعل ذلك وكل معلق على غيره ليس واجبا لذاته فحصول ذلك الكمال غير واجب لذاته
فهو ممكن فلا يكون كماله تعالى صفة واجبه بل ممكنة الزوال وهو محال لا يقال حصول ذلك الغرض وعدمه
سوا بالنسبه اليه تعالى وليس سوا بالنسبه الى الغير فنفعه تعالى لغرض عايد الى الغير لا اليه لانا نقول كونه
فاعلا للفعل الذي هو اولى بالعبد وكونه غير فاعل له ان تساويا بالنسبه اليه تعالى من كل الوجوه استحال
ان يكون داعيا له الى الفعل ثم لا يصح من المعتزله لقولهم لو لم يفعل لا يستحق الذم ولما كان مستحقا
للمدح وان كان احدهما اولى به عاد الاشكال وايضا البديهه حاكمه بانحصار الغرض في طلب النفع
ودفع الضرر والمنفعه هي اللذه او ما يكون وسيلة اليها والمضره الالم او ما يكون وسيلة اليه والوسيله
الى اللذه مطلوبه بالعرض والمطلوب بالذات هو اللذه وكذا وسيلة الالم مهروب عنها بالعرض والمهروب
عنه بالذات الالم خاصه فيرجع حاصل الغرض الى تحصيل اللذه ودفع الالم والله تعالى قادر على تحصيل كل
لذه ودفع كل الم من غير واسطه فيستحيل ان يكون فاعليته لشي لاجل تحصيل اللذه ودفع الالم لان الشي انما
يعلل بغيره لو لزم من عدم ما فرض علة او ما يقوم مقامها عدمه والا انقلبت العليه ولهذا لم ينسب عليه ضيق
الباب وضيق الغراب للسما والارض واذا ثبت هذا فنقول لما لم يكن فاعليته تعالى لتحصيل اللذات
ودفع الالم متوقفة على هذه الوسايط ولم يكن فاعليته للوسايط متوقفه على فاعليته لتلك اللذات و
الالام استحال تعليل احدهما بالاخر واذا بطل التعليل بطل كونها داعيه لما بينا ان الداعي علة لعليه العلة

الفاعلية واما المعرف فانه باطل ايضا لانا اذا قلنا الحكم في الاصل معلل بكذا لم يرد المعرف والا
لصار معنى الكلام الحكم في الاصل انما عرف ثبوته بواسطة الوصف الفلاني وهو باطل لان علية الوصف
لذلك الحكم لا يعرف الا بعد معرفة ذلك الحكم فكيف يكون الوصف معرفا والجواب اما الاشاعرة
فانهم يفسرون العلة بالمعرف قوله الحكم معرف بالنص ولا يمكن كون الوصف معرفا له قلنا الحكم الثابت
في محل الوفاق فرد من افراد ذلك النوع من الحكم ثم بعد ذلك يجوز قيام الدلالة على كون ذلك الوصف
معرفا لفرد اخر من افراد النوع من الحكم وعلى هذا التقدير لا يكون ذلك تعريفا للمعرف ثم
اذا وجدنا ذلك الوصف في الفرع حكمنا بحصول ذلك الحكم لما ان الدليل لا ينفك عن المدلول واما
المعتزلة فانهم يفسرون العلة الشرعية تارة بالموجب واخرى بالداعي فيحتاجون الى الجواب عن هذه الكلمات
واعلم ان القياس والتعليل لا تمشي على قواعد الاشاعرة لان الاسكار ان كان علة في تحريم الخمر بمعنى
الباعث بطل قولهم انه لا يفعل لغرض وان كان بمعنى الامارة فاما في الخمر وهو باطل لثبوت الحكم
فيه بالنص وكون المعرف هو النص لا غير واما في غيره ولا دليل على كونه علة فيه اذ الموجب للتعليل هو
الاقتران ولم يعلم بعلة في حصول الاقتران وهو الاصل لا عليه واما المعتزلة فانهم يسندون الاحكام
الى الحكم والمصالح ويجعلون الشرع كاشفا عنها لا انه جعل الوصف علة وباعثا فان الوصف علة لذاته
لا بجعل جاعل فيبطل ما اوردوه من الشبه اما اولا فلما بينت من الحسن والقبح العقليين واما الثاني ففيه
نظر اذ لا يصح الاستدلال بكون الاستحقاق عدميا على ان الاستحقاق ثبوتي لان الظاهر عند العقل انما هو
الامور الثبوتية وبواسطتها تعرف العدميات ودخول حرف السلب لا يصلح دليلا لوجوده في العدميات
كما يوجد في الامور الثبوتية وترك الواجب من القادر مستند الى داع وداع فاستحق العقاب بهذه
العلة الوجودية على انما يمتنع كون الاستحقاق ثبوتيا بل هو وصف اعتباري والا لزم التسلسل وفي ج نظر لمنع
اتحاد الحكمين وتماثلهما فان استحقاقه القتل بالردة مغاير بالنوع لاستحقاقه بالزنا ولهذا لو تاب
عن احدهما دون الاخر قبل ولا يقبل بالعكس وفي د نظر فان العدوانية ليست عدما مطلقا بل هي وصف
اتصف بعدم الاستحقاق سلمنا لكن العدمي جاز ان يكون جزءا من العلة وشرطا والعلية ليست وصفا
ثبوتيا والا لزم التسلسل بل هي امر اعتباري فجاز استنادها الى دخله اليه وكون العلية لم يكن حاصلة قبل الشرط
وحصلت عنده لا تقتضي تعليلها به واما كون الغرض مقتضيا للنقصان فممنوع عبثه وان العبث عن
النقص والله كامل لذاته فلا يقع عليه العبث ومع الاستكمال بالغرض والله تعالى كامل لذاته والكامل
لذاته لا يفعل الا ما هو الاولى في نفسه ولا يستلزم ذلك تحصيل كماله قد كان فاقده سلمنا حصول
الاولوية لكنها من الاعتبارات الاضافية كالخالقية والرازقية والموجدية ويمنع انتفاء الداعي
ثبوتيا ونحن نفع الغير وعدمه بالنسبة اليه لان نفع الغير مطلوب في نفسه حسن عند العقل وبالجملة
قول الاشاعرة الفاعل لغرض مستكمل به حكم اختلف من الحكماء واستعملوه في غير موضعه لان الحكماء
لم ينفوا الا تعطيل العلة ولا سوق الاشياء الى كمالاتها والا لبطل علم منافع الاعضاء وفوائد
الافلاك العاليه مات وعلم الهيئة واكثر الطبيعيات وغيرها بل قالوا اتحاد الموجودات عنه تعالى على الاكمل
ما يمكن لا بان يخلق الشيء ناقصا ثم يكمله بقصد ثان لانه تعالى كامل لذاته قادر على تكميل كل ناقص

بجب

بحسب استعداده فيخلقه مشتاقا الى كماله من غير استئناف تدبير والغرض الذي نفوه استئناف
ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني ولمقتضى الكلام في هذا المقام ذكرناه في نهاية المرام
لانه الفن المتعلق به في النص على العلية قد يكون قطعيا وهو ما يكون صريحا في المؤثر به
مثل لعلة كذا ولسبب كذا او لمؤثر كذا والموجب كذا ومن اجل كذا اما من الكتاب او السنة وقد يكون
ظاهرا غير قطعي وهو ما ورد فيه حرف من حروف التعليل كاللام وكي ومن وان والباء واللام
كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله عليه السلام كنت قد نهيت عن ادخار لحوم
الاضاحي لاجل الدافة اي القوافل السيارة وهو يدل على التعليل بالوصف الذي دخلت عليه اللام
لتصريح اهل اللغة به لا يقال اللام ليست صريحة في العلية لدخولها على لفظ العلة كما يقال لعلة كذا ولو
كان للعلة كان تكريرا ولانه تعالى قال ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وبالاجماع لا يجوز ان
يكون ذلك غرضا ولقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب وليس اللام للغرض ولانه تعالى يقال اصلي لله تعالى
ولا يجوز ان يكون ذاته تعالى غرضا ولانه يقال لم فعلت كذا فيقول لاني قصدت ان افعله وكل هذه ليست
عللا لانها ليست مؤثرات ولا بواعث على التأثير لانا نقول صرح اهل اللغة بان اللام للتعليل وقوله
حجة وهذه الاشياء ان لم تكن عللا وجب القول بكونها مجازا فانها وايضا ا نظر لان التأكيد مشهور في
اللغة من غير تكرير فجاز ان تكون دخوله للتأكيد كما تدخل فاء التعقيب عليه وفي ب نظر لانا لم نجعل
اللام مطلقا للتعليل بل في حكم اقترن بوصف صالح للتعليل ولا محل له سواه مثل دخلت السوق
لشراء اللحم ودخلت الحمام للاغتسال واطعمت الفقير لدفع حاجته ولا نقول انها للتعليل فيما وردت
فيه للاستحقاق مثل الجل للفرس واما كي فكقوله تعالى كي لا تكون دولة بين الاغنياء اي كيلا يبقى الدولة
بين الاغنياء بل ينتقل الى غيرهم واما من فلقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل واما ان
فكقوله عليه السلام في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم
تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك ولقوله عليه السلام في حق محرم وقصت به ناقته لا تقربوه طيبا
فانه يبعث يوم القيمة ملبيا ولقوله انها من الطوافين انها دم عرق واما الباء فكقوله تعالى ذلك بانهم
شاقوا الله جزاء بما كانوا يعملون واعلم ان اصل الباء للالصاق وزاد العلة لما اقتضت دخول المعلول
حصل معنى الالصاق فحسن استعماله فيه مجازا واعلم انا قد بينا ان القياس المنصوص على علته صحيح واما
فلا وقد ذكرنا النص والاجماع كالنص في جواز دلالته على التعليل ووجوب التعدية كما لو دل اجماع
الامة في عصر ما على ان وصفا ما علة في حكم اما قطعا او ظنا كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت
الولاية لا يقال كيف سوغ الخلاف في مسائل الاجتهاد مع تحقق الاجماع على العلة قطعا
لانا نقول انما سوغ لو كان وجودها في الاصل والفرع ظنيا ونحن الان نذكر الطرق التي
يستعملها القايسون ويدعون انها تدل على العلة من غير النص ونبين فسادها بعون الله تعالى **البحث الثالث**
في الايماء والتنبيه اعلم ان اللفظ اذا لم يكن دالا بوضعه على التعليل لكن يكون التعليل لازما من مدلوله
كان دالا على العلة بالتنبيه والايماء وانواعه ستة الاول ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب
في كلامه تعالى او كلام رسوله او الراوي عنه كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واذا

فمتم الى الصلوة فاغسلوا او كقوله عم من احيا ارضا ميتة فهي له وقوله قوله ملكت نفسك فاختاري
وكقول الراوي زنا ماعز فرجم وهذا على وجهين آ ان تدخل الفا على العلة ويكون الحكم متقدما
كقوله ع في المحرم الذي وقصت به ناقته لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا ب ان تدخل الفا
على الحكم اما ان تدخل على كلام الشارع اما مثل ما قطعوا ايديهما او على كلام الراوي مثل فرجم
وقد ذهب القياسيون على ان ما رتب عليه الحكم بها يكون العلة للحكم لان الفا للتعقيب ويلزم
منه السببية اذ لا معنى لكون الوصف شيئا الا ما ثبت الحكم عقيبه ليس ذلك بجيد لان موضوع الفا
للتعقيب وقد يكون في الاسباب يكون في غيرها بل في ضدها كما نقل احسنت اليك فظلمتني وقد
ترد لمطلق الجمع لا للترتيب فالفا دخول الفا في كلام الشارع ابلغ في افادة العلية من قول الراوي اذ يتطرق
الى الراوي من الخلل ما لا يتطرق الى الشارع وما ورد في كلام الراوي يتفاوت في القوة والضعف
فالراوي العقيه اقوى وغيره يحصل به ظن ايضا لانه مدينه وعلمه يكون الفا للتعقيب يقتضيان
انه لولم يفهم سببية الزنا للرجم لما رتب الرجم عليه بالفا لما فيه من التلبيس بنقل ما يفهم منه
السببية ولا يكون سببا ولما كان تعليقه بالزنا اولى من تعليقه بالقيام والاكل وغيرهما واعلم
ان الذي يتقدم العلة فيه على الحكم اقوى في الاشعار بالعلية من الاخر لان اشعار العلة بالمعلول
اقوى من اشعار المعلول بالعلة لان الطرد واجب في العلل دون العكس النوع الثاني ان يرفع الى
النبي صلى الله عليه وسلم امر فيحكم عقيبه بحكم وجودا او انتفاء فانه يدل على التعليل حيث اورده في معرض الجواب
كما روي ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يلطم وجهه ناتف شعره ممزق ثوبه وهو يقول هلكت
واهلكت فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال له النبي ع اعتق رقبة
فانه يدل على كون الوقاع علة للعتق لانا نعلم ان الاعرابي انما سئل عن واقعته لبيان حكمها شرعا والنبي
انما ذكر ذلك الحكم في معرض الجواب لانه لو ذكره ابتدا لكان قد اخلى السؤال عن الجواب واخر البيان عن
وقت الحاجة وهو وان كان جائزا الا انه على خلاف الظاهر واذا كان جوابا عن سؤاله كان السؤال
كالمعاد في الجواب فيصير التقدير جامعت فاعتق وحينئذ ملحق بالنوع الاول لكنه دونه في الظهور
والدلالة والاعتراض نسلم صلاحية هذا الجواب لكن لا نسلم ان مثل هذا الكلام اذا ذكر عقيب السؤال
حصل ظن كونه جوابا عن ذلك السؤال فربما ذكر جوابا عن سؤال اخر سبق او لغرض اخر او زجرا له عن
هذا السؤال كما لو قال العبد لسيده دخل فلان دارك فيقول السيد اشتغل بامرك واترك الفضول ولا يبطل
هذا بانه لو لم يكن جوابا عن هذا السؤال لكان تاخرا للبيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز لاحتمال
معرفته ع بانتفا حاجة ذلك المكلف الى ذلك الجواب في ذلك الوقت فلا يكون اعراض الرسول
عن ذكر الجواب تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة وايضا فيه نظر وهو انه يمكن عدم وجه في تلك القضيه
المسؤل عنها وهو ع انما اخر الجواب انتظارا للوحي سلمنا ان قول الرسول ع مشعر بالتعليل لكن نمنع
ان قول الراوي كذلك لاحتمال اشتباه الامر عليه فنقل ما ليس بجواب جوابا احيب عن ان الاكثر
حمل الكلام الصالح لكونه جوابا عن السؤال المذكور عقيبه لكونه جوابا وان الصورة التي ذكرتموها نادر
وهو خارج عن باب العلم بكون الكلام المذكور بعد السؤال جوابا بعد امر ظاهر يعرف بالعرف عند

مشاهدة

مشاهدة المتكلم ولا يفتقر الى نظر دقيق وفيه نظر فان الاشاعرة لا يقبل منهم ذلك حيث لم يعللوا
الاحكام بالحكم والمصالح فلا حكم يصلح لكونه جوابا دون حكم بل كل شي صالح ان يكون جوابا عن كل شي
والضرورة منعته والا نشترط في كلام الراوي ان يعرف كونه جوابا بالضرورة عندهم بل الظن كاف فيه
النوع الثالث ان يذكر الشارع في الحكم وصفا لولم يكن موجبا للحكم لم يكن في ذكره فايده وهو يقع على اقسام
آ ان يدفع السؤال المذكور في صورة الاشكال فذكر الوصف كامتناعه من الدخول على قوم عندهم كلب
فيقال انك تدخل على فلان وعندهم هرة فقال ع انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات
فلو لم يكن للطواف اثر في التطهير لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة وفيه نظر اما اولا فلان حرف
التعليل هنا موجود وهو ان فيدخل تحت المنصوص عليه واما ثانيا فلاحتمال ان لا يكون ذلك علة بل
يكون مانعا اخر معارضا لنجاسة الكلب ب ان يذكر وصفا في محل الحكم لا حاجة الى ذكره ابتدا فيعلم انه
انما ذكره لكونه مؤثرا في الحكم كقوله ع تمرة طيبة وماء طهور حين توضأ بما كان قد نبذ فيه تمر فانه لولم
يقدر كون ما ذكره علة لجواز الوضوء والا كان ذكره حشوا وفيه نظر لجواز ان يذكر ذلك لنفي
المانعية لا لاثبات العلية ج ان يقرر النبي ع على وصف الشي المسؤل عنه كقوله ع اينقص الرطب
اذا جف لما سالوه عن بيع الرطب بالتمر فقالوا نعم فقال فلا اذن وفيه دلالة وتنبيه على العلية من
ثلاثة اوجه لولم يقدر النقصان علة كان السؤال عنه عبثا ب رتب الحكم عليه بفا التعقيب ج
قوله فلا اذن واذن للتعليل لغة وفيه نظر لانه داخل في قسم المنصوص د ان يقرر الرسول ع على حكم
ما يشبه المسؤل عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقوله ع لعمر
لما سأله عن قبلة الصايم هل يفطر ام لا فقال ارايت لو تمضمضت بماء كان ذلك الماء يفسد الصوم
فقال لا فنبه على عدم الفساد بالمضمضة والقبلة لعدم حصول الامر المطلوب وفيه نظر لان هذا
القسم ليس من هذا القبيل لان النبي ع انما ذكر ذلك بطريق النقض لما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة
للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد للصوم فنقض النبي ع ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب
المفسد للصوم وليست مفسدة له اما ان يكون ذلك منبها على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة
مقدمة للفساد فلا لان كون القبلة والمضمضة مقدمة لافساد الصوم ليس فيه ما يخيل ان يكون مانعا
من الافطار بل غايته ان لا يكون مفطرا فلا شبهة بما ذكره النبي ع ان يكون نقضا لا تعليلا ولان الاصل
ان يكون الجواب طبق السؤال لا زائدا عليه ولا ناقصا لعدم تعلق الغرض بالزيادة واخلال البعض
بالمقصود وعمر سأل عن كون القبلة مفسدة ام لا فالجواب انما يكون بما يدل على الافساد او عدمه
وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسؤل عنه فلا يكون اللفظ الدال عليه جوابا مطابقا للسؤال بخلاف
النقض فانه يتحقق به ان القبلة غير مفسدة فكان جوابا مطابقا للسؤال ه ان يعدل في الجواب
الى ذكر نظير محل السؤال كما روي عنه ع انه لما سألته الجارية الخثعمية وقالت يا رسول الله ان ابي
ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال ع ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته اكان ينفعه ذلك فقالت نعم فقال دين الله احق بالقضاء فالخثعمية انما سألت عن
الحج والنبي ع ذكر دين الادمي والحج من حيث هو دين نظير لدين الادمي فذكره لنظير المسؤل عنه مع

ترتيب الحكم عليه يدل على التعليل به والا كان ذكره عبثا ويلزم من كون نظير الواقعة علة للحكم المرتب
عليها ان يكون المسؤل عنه ايضا علة لمثل ذلك الحكم ضرورة التماثل ومثل هذا تسميه الاصوليون التنبيه
على اصل القياس فكانه عم نبه على الاصل وعلى علة حكمه وعلى صحة الحاق المسؤل عنه بواسطة العلة الموجبة
اليها النوع الرابع ان يعرف الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم تكن تلك الصفة
علة لم يكن لذكرها معنى وهو ضربان آ ان لا يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله عم القاتل
لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر
القتل الجاري كونه مع نوافي نفي الارث علمنا انه العلة فيكون علة والا لكان ذلك على خلاف ما اشعر به
اللفظ وهو تلبس منصب الشارع عنه وفيه نظر لانه بنا على مفهوم الخطاب ومن سوغ عدم دلالته
ب ان يكون الحكمان مذكورين في الخطاب وانواعه خمسة آ ان يفرق بما يجري مجرى الشرط مثل اذا اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد النهي عن بيع البر بالبر متفاضلا فيدل على ان اختلاف الجنس علة
في جواز البيع ب ان يفرق بالغاية مثل ولا تقربوهن حتى يطهرن ج ان يفرق بالاستثناء كقوله تعا الا ان
يعفون د ان يفرق بما يجري مجرى الاستدراك لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان فيدل على ان التعقيد مؤثر في المؤاخذة ه ان يستانف احد الشيئين بذكر بعض صفاته الجائز تاثيرها
بعد ذكر الآخر كقوله عم للراجل سهم وللفارس سهمان واعتمد في هذين النوعين على انه لا بد للتفرقة من سبب
ولا بد في ذكر ذلك الوصف من فائدة فاذا جعلنا الوصف سببا للتفرقة حصلت الفائدة النوع الخامس
النهي عن فعل يمنع ما تقدم وجوبه علينا فنعلم ان العلة في النهي منعه من الواجب كقوله تعا فاسعوا
الى ذكر الله وذروا البيع فانه لما اوجب علينا السعي ونهانا عن البيع علمنا انا لو جوزنا ذكر النهي في هذا
الموضع على تقدير عدم كون النهي عن البيع مانعا من السعي فذلك يدل على انه علة النهي المنع من الواجب
وتحريم التافيف فانه العلة فيه كونه مانعا من الاعظام الواجب فان الشارع في اثناء الجمعة اشتغل ما ببيان
امر مقصود وهو بيان احكام الجمعة وذكره اثنائه شيئا آخر لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم المطلوب لم
يكن له تعلق بالكلام كالنهي عن البيع لو لم يعتقد كون المنع علة للمنع عن السعي الواجب لم يكن مرتبطا باحكام
الجمعة وما سيق له الكلام ولا تعلق به النوع السادس ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا كقوله عم
لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يشعر بكون الغضب علة مانعة من القضاء لاشتماله على تشويش
الفكر وكذا اكرم العلماء واهن الجهال فانه يسبق الى الفهم كون العلم علة للاكرام والجهل علة للاهانة
لما عرف من اعتبار الشرع اعتبار المناسبات دون الغائها فاذا قرن بالحكم وصف مناسب غلب في الظن
اعتباره ولان عادة الشرع عدم اخلال الحكم عن المصالح والحكم فان الاحكام انما شرعت لمصالح العبيد و
هو لا يتاتي من الا شارع القايلين بنفي الاعلال فهذه انواع الايماءات وهنا مسائل الاولى الظاهر
في اقسام الايماء وان دل على العلة لكنه قد يترك الدليل الاقوى معارض نحو قوله عم لا يقضي القاضي وهو
غضبان فظاهره يدل على ان العلة هي الغضب لكن لما علم ان الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء
الفكر غير مانع من القضاء وان الجوع والالم المبرحين يمنعان من استيفاء الفكر فانهما يمنعان من
القضاء علمنا ان علة المنع ليست هي الغضب بل تشويش الفكر معول من قال العلة هي الغضب لكونه مشوشا
غلط

غلط لان الدوران وهو ملازمة المنع للتشويش وجودا وعدما دال على ان العلة التشويش خصوصا
وقد يتخلف عن الغضب وجودا وعدما وليس بين التشويش والغضب ملازمة لوجود كل منهما منفكا
عن صاحبه نعم يجوز اطلاق لفظ الغضب لارادة التشويش اطلاق اسم السبب على المسبب المسئلة الثانية
في انه هل يشترط في الوصف المومى اليه المناسبة ام لا اختلف الاصوليون في ذلك فقال قوم باشتراطه
ونفاه الغزالي وجماعة اخرى لوجهين آ لو قال اكرم الجهال واستخف بالعلماء استقبح منه ذلك في العرف
وليس علة الاستقباح انه جعل الجاهل مستحقا للاكرام والعالم مستحقا للاهانة لانتفا موجب القبح هنا
فان الجاهل قد يستحق الاكرام لوصف آخر كالنسب والشجاعة والكرم والعالم قد يستحق الاهانة لفسقه
او بخله او غير ذلك فليس الا فهم انه جعل العلة الجهل علة في الاكرام والعلم علة في الاستحقاق فادن
ترتيب الحكم على الوصف بعد كونه علة وان لم يكن مناسبا لعترض بان علة الاستقباح اقتران الحكم
بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستحقاق فلما امر باكرام الجاهل فقد اثبت الحكم
مع قيام منافيه وايضا الحكم في هذا المثال لا يستلزم التعميم في كل الصور واجيب ولجيب ايما بعدم من
امكان استحقاق الاكرام مع الجهل فلا يكون الجهل مانعا منه والا لزم مخالفة الاصل وعن ب ان ثبوته
في بعض الصور يستلزم ثبوته في الجميع دفعا للاشتراك المخالف للاصل وفيه نظر فان المنافاة ثابتة قطعا
بين الجهل والاكرام ولهذا حكما بالاستقباح ولولا المنافاة بطل اصل دليلهم ولا اشتراك هنا اذ لا وضع
ب انه لا بد للحكم من علة والا لكان عبثا وهو ممتنع عليه تعا ولا علة الا هذا الوصف لان غيره
كان معدوما والاصل البقا فلا يكون علة وفيه نظر اما اولا فلانه غير ممتنع عندهم من الاشاعرة
لا منعا الاعتراض عندهم وعدم استقباح العبث واما ثانيا فلان التعليل بالوصف المومى اليه
مدلول عليه بصريح اللفظ كالامثلة السابقة واختلفوا فيما اذا كان اللفظ يدل على الوصف بصريحه
والحكم مستنبطا مصرح به كقوله تعا احل الله البيع فانه صريح في الحل والصحة مستنبطة منه لانه لو لم يكن
صحيحا انتفت فائدته اذ هو معنى نفي الصحة واذا لم يفد كان عبثا والعبث لا يحل لانه مكروه فيلزم
من الحل الصحة لتعذر الحل مع انتفائها فذهب قوم الى انه ليس موميا اليه لان الايماء انما يتحقق لو
دل بوضعه على الوصف والحكم كما قلناه في الامثلة اما اذا دل على الوصف بالوصف واستنبط منه
الحكم فلا يدل ذلك على كونه موميا اليه كما لو دل اللفظ على الحكم بوضعه واستنبط الوصف فانه لا
يدل على الايماء الى الوصف كما في قوله عم حرمت الخمر لعينها فانه يدل على الحكم وهو التحريم وضعا والشك
المطعوم مستنبط منه وليست مومى اليها وذهب آخرون الى الايماء لان اللفظ اذا دل بصريحه على الوصف
وهو الحل والصحة لازمة له واثبات الحل وضعا يدل على ارادة ثبوت الصحة ضرورة كونها لازمة
للحل فيكون ثابتا باثبات الشارع له مع وصف الحل واثبات الشارع الحكم معه بذكر الوصف مناسب
دليل على الايماء الى الوصف كما لو ذكر معه الحكم بلفظ يدل عليه وضعا للتساوي فيهما في الثبوت وان اختلفا
في طريق الثبوت بان ثبت احدهما بدلالة اللفظ وضعا والآخر مستنبطا من مدلول اللفظ وضعا
لان الايماء انما كان متحققا دائما عند ذكر الحكم والوصف بطريق الوضع من جهة اقتران الحكم بالوصف
لا من حيث كونه الحكم تحت الطريق الوضع وهذا بخلاف ما اذا كان الحكم مدلولا عليه وضعا والوصف

مستنبط منه لان الوصف المستنبط من الحكم المصرح به في المثال المذكور لم يكن وجوده لازما من
الحكم المصرح به ولا مناسبة لتحققه قبل شرع الحكم بخلاف الصحة مع الحكم والمعتبر في الايماء ان يكون الوصف
الموحى اليه مذكورا في كلام الشارع مع الحكم او لازما من مدلول كلامه وقد تعدى في الوصف المستنبط بخلاف
الحل مع الصحة البحث الرابع في المناسب وفيه مطالب المطلب الاول في تعريفه وله تعريفان الاول قال ابو زيد
المناسب عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وهو موافق للوضع اللغوي حيث يقال هذا
مناسب لذاك اي ملائم له غير انه لا طريق للمناظر الى اثباته على خصمه لانه قد يقول ان عقلي لا ملاءمه
بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وان ملاءمه عقل غيري بالقبول فانه ليس الاحتجاج على بتلقي عقل
غيري له بالقبول اولى من الاحتجاج على غيري بعدم تلقي عقلي له بالقبول وبهذا الاعتبار منع ابو زيد
وجماعة من التمسك في اثبات العلة في المناظرة بالمناسبة والاخالة ولم يمنع من التمسك في حق الناظر نفسه
لان العاقل لا يكابر نفسه الثاني يعطي ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء ويعبر عن التحصيل بجلب النفع
وعن الابقاء بدفع الضرر لان ما قصد ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع المضرة ثم هذا التحصيل والابقاء
قد يكون معلوما ومظنونا وعلى التقديرين فقد يكون دينيا وسواء المنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها
والمضرة الالم او ما يكون وسيلة اليه واللذة قيل ادراك الملائم والالم قيل ادراك الملائم المنافي والحق انهما
عنا في عن التعريف لانهما من الوجدانيات فانا ندرك بالضرورة التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما وبين
غيرهما فهو اظهر من كل ما يعرف به ج انه الملائم لافعال العقلاء في العادات فيقال هذه اللؤلؤة مناسب
تناسب هذه اللؤلؤة الملائمة جمعهما في سلك واحد وهذا الثوب يناسب هذه العمامة اي الجمع بينهما ملائم
وهذا تعريف من يأبى تعليل احكامه تعالى بالحكم والمصالح والثاني عليه تعريف من يعقل التعليل د المناسب
وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك
الحكم سواء كان الحكم وجوديا او عدميا وسواء كان المقصود جلب مصلحة او دفع مفسدة وقد عرفت ان
هذه المناسبة يسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا من نص ولا غيره كالاسكار
في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص فان كان الوصف خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو
المظنة كالسفر للمشقة والفعل المعروف عند العقلاء بانه عمد في العمدية لان العمد لا يعرف المطلب
الثاني في تقسيم المناسب وفيه انواع الاول كون المناسب مناسبا اما ان يكون حقيقيا او اقناعيا
فالحقيقي اما ان يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا او بالاخرة واقسام الاول ثلثة آ ان يكون رعاية المصلحة
في محل الضرورة وهي المتضمنة حفظ احد المقاصد الخمسة حفظ النفس بشرع القصاص وقد نبه عليه
تعالى بقوله ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وحفظ المال بشرع الضمان والحدود وحفظ النسب بشرع
زاجر الزنا فلولا الزواجر فيه لادى الى اختلاط النسب المفضي الى قطع التعهد عن الاولاد والى
التوثب على الفروج بالتغلب وهو جالب للفساد والقتال وحفظ الدين بشرع زاجر الردة والمقاتلة
لاهل الحرب وقد نبه عليه تعالى في آيات الجهاد وحفظ العقل بشرع تحريم المسكر وقد نبه عليه تعالى بقوله
انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء ويلحق بما هو مكمل للضروري [illegible] تحليل المسكر [illegible] ان يكون رعاية المصلحة
في محل الحاجة من غير ضرورة كتمكين الولي من تزويج الصغيرة فان مصالح النكاح غير ضرورية لها في الحال

لان

الا ان الحاجة بوجه ما حاصلة وهو تقييد الكفو الذي قد يفوت لا الى بدل وكذا المعاملات
التي وضعها الشارع كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وجميع المعاملات وبعضها اكد من بعض
وقد يوجد فيه ما يكون ضروريا كالاجارة على تربية الطفل الصغير وشراء المطعوم والملبوس له
وللغير و مكمل له كرعاية الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة فانه افضى الى دوام النكاح ج ان لا يكون في
محل الضرورة ولا الحاجة وهي التي تجري مجرى التحسينات كسلب العبد اهلية الشهادة لنقصه عن المنصب
الشريف جريا على ما الف من محاسن العادات وتقريرا للناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهذا
على قسمين آ ان لا يقع على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية الشهادة
عن العبد لانها منصب شريف والعبد نازل القدر والجمع بينهما غير ملائم ب ان يقع على معارضة معتبرة
كالكتابة فانها وان استحسنت في العادة الا انها في الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وهو غير معقول واما الذي
يكون مناسبا لمصالح الاخرة فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق والملاومة على فعل
الشرائع والعبادات فان منتهاها سعادة الاخرة تذنيب كل واحد من هذه المراتب قد يقع فيه ما يظهر
كونه من ذلك القسم وقد يقع فيه ما يخفى ويختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون مثاله ان حفظ النفس شرع
القصاص من باب المناسب الضروري فما نعلم انه من هذا الباب شرع القصاص في المثقل فانا نعلم انه لولا
شرع القصاص فيه لحصل الهرج والمرج والتمادي الامر الى ان كل من يريد قتل غيره يعدل عن المحدد الى المثقل دفعا
للقصاص عن نفسه اذ ليس في المثقل زيادة مؤنة ليست في المحدد بل ربما كان اسهل فلا يجوز في كل شرع
يراعي فيه مصالح الخلق عدم وجوب القصاص بالمثقل اما ايجاب قطع الايدي باليد الواحدة فانه وان كان
من هذا الباب لانا لو لم نوجب قطع الايدي باليد الواحدة لادى الامر الى ان كل من يريد قطع يد انسان
استعان بغيره ليدفع القصاص عن نفسه فيبطل حكمة شرع القصاص الا انه محتمل لعدم الدخول فيه
لان الاحتياج الى الاستعانة قد لا يحصل فليس وجه الحاجة الى وجه القصاص هنا كوجه الحاجة الى
شرعه في المنفرد تنبيه الاجارة خارجة عن الاقيسة الحاجية فان مقابلة العوض الموجود بالمعدوم خارج
عن القياس الشرعي في المعاوضات فان قياسها مقابلة الموجود بمثله لكن احتمل ذلك في الاجارة لكان
الحاجة او علم ان الحاجة العامة تجري مجرى الضرورة الخاصة في حق احاد الاشخاص والبيع ملتحق بالقاعدة
الضروري من جهة ان اساس الحاجة الى تبادل العروض لان المراد لذاتها بل لمنافعها ومتعلق
بطرقات الخلق في الاعيان محال على منافعهم منها ثم المنافع اذا عرضت نوعا من العروض وظهر مس الحاجة
اليها في المسكن والمركب وغيرهما التحق هذا بالاصول الكلية واشتراط مقابلة الموجود بالموجود من باب
الاستصلاح والحمل على الاصلح والارشد ولا يظهر تعلق هذا الفن بالحاجة والضرورة ولهذا يسمى القياس
الجزئي لانه يعني جريانه في شخص واحد بل الاصل الذي لا بد منه رعاية الضرورة ثم الحاجة والاستصلاح
في [illegible] الوجوه الخاصة في حكم الجري عند [illegible] في المصالح والضوابط الكلية واما المناسب الاقناعي فهو
الذي يظهر في الظاهر كونه مناسبا لكن يظهر عدم مناسبته عند البحث كتعليل [illegible] تحريم بيع [illegible]
الميتة والعذرة بالنجاسة وقياس الكلب عليه ووجه المناسبة ان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته
بالمال في البيع اعزاز له والجمع بينهما باطل وهذا وان كان مظنون المناسبة في الظاهر لكنه ليس في الحقيقة

كذلك لان معنى نجاسته عدم جواز الصلوة معه ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في الصلوة
وبين المنع من بيعه فايده قد عرفت ان المقصود من الحكم اما جلب مصلحة او دفع مفسدة او مجموعهما
وهذا انما هو بالنسبة الى العبد لا الى الرب لتعاليه عن جلب النفع ودفع الضرر والنفع قد يكون مقصودا
للعبد لانه ملايم له وموافق لنفسه ولهذا اذا خير بين وجود ذلك وعدمه اختار وجوده وتحصيل
المصلحة ودفع المفسدة المتعلقة بالدنيا اما ان يكون شرع الحكم فيها مفضيا الى تحصيل اصل المقصود
ابتداء او دواما او تكميلا فالاول كالقضا بصحة التصرف الصادر من الاهل في المحل تحصيلا لاصل المقصود
المتعلق به من الملك او المنفعة كما في البيع والاجارة ونحوهما واما الثاني فكالقضا بتحريم القتل وايجاب
القصاص على القاتل عمدا عدوانا لانه مفضي الى دوام المصلحة واما الثالث فكالحكم باشتراط الشهادة و
مهر المثل في النكاح النوع الثاني من القسمة المقصود اما ان يكون حاصلا من شرع الحكم يقينا او ظنا
او متساويا او مرجوحا فالاول كالقضا بالحكم بصحة التصرف بالبيع الى اثبات الملك و
الثاني كشرع القصاص المرتب على القتل العمد العدوان صيانة للنفس المعصومة عن العدوان فانه مظنون
الحصول راجح الوقوع فان غالب حال العاقل انه اذا علم انه يقتل لم يقدم على القتل فيبقى نفس المجني عليه وا
شباه ذلك من الزواجر وليس ذلك مقطوعا به اذ الاقدام على القتل مع شرع القصاص يقع كثيرا والثالث
نقريبا كشرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل فان افضاه الى ذلك مساو لجيث يجل كثير الممتنعين بعادم
لها لكثرة المقدمين عليه لا على وجه الترجيح والعلية لاحد الطرفين على الاخر في العادة والرابع كالقضا
الحكم بصحة نكاح الايسة الى مقصود التوالد فانه وان امكن عقلا الا انه بعيد عادة فكان الافضا اليه مرجوحا
وهذان الاخيران وان كانت مناسبة من حيث الموافقة للنفس الا ان اعلاها القسم الاول للقطع به ثم الثاني
لرجحانه ثم الثالث لتساويه ثم الرابع لمرجوحيته وقد اتفقوا القائلون بالقياس على صحة التعليل بالاولين وعلى
صحة التعليل بالاخيرين في احاد الصور الشاذة وكان المقصود ظاهرا من الوصف في غالب صور الجنس والا فلا
كما في صحة نكاح الايسة لمقصود التوالد فانه وان كان غير ظاهر بالنسبة الى الايسة الا انه ظاهر في ما عداها فلو
خلا هذا الوصف المرتب عليه الحكم من المقصود الموافق للنفس قطعا وان كان ظاهرا في غالب صور الجنس لم
يصح التعليل به لعدم مناسبته كما في لحوق النسب في نكاح المشرقي للمغربية وشرع الاستبراء في شرا الجارية ممن باعها
منه في مجلس البيع الاول لعلمنا بفراغ رحمها من غير قطعا وان كان ظاهرا في غالب صور الجنس فيما عدا هذه
الصورة لان المقصود من شرع الاحكام هو الحكمة المنوطة به فشرع الحكم مع انتفاء الحكمة يقينا لا يكون مفيدا
فلا يرد به الشرع خلافا لابي حنيفة النوع الثالث للحكمة اللازمة لضابطها اما ان يكون ناشئا عنه او لا يكون
والثاني اما ان يكون للوصف دلالة على الحاجة اليها او لا فالاول كشرع الرخصة في السفر لدفع المشقة الناشئة
عن السفر والثاني كالحكم بصحة البيع لافضائه الى الانتفاع بالعوض فان الانتفاع لازم لصحة البيع ظاهرا
وليس ناشئا من البيع لكن للبيع وهو التصرف الصادر من الاهل في المحل وهو الايجاب والقبول دلالة على
الحاجة اليه والثالث كما في تلك نصاب الزكوة فانه يناسب ايجاب الزكوة من حيث انه نعمة والنعمة
تناسب الشكر لافضائه الى زيادتها على ما قال تعالى لئن شكرتم لازيدنكم والزكوة صالحة لان يكون
شكرا لما فيها من اظهار النعمة واظهار النعمة يعد في العرف شكرا ولا يخفى ان مثل هذا المقصود وهو

زيادة النعمة ملازم لترتيب ايجاب الزكوة على ملك النصاب وليس زيادة النعمة ناشئة
عن ملك نفس النصاب كما كانت المشقة ناشئة عن السفر ولا يملك النصاب دلالة على الحاجة
الى زيادة النعمة كدلالة البيع على الحاجة الى الانتفاع النوع الرابع الوصف المناسب اما ان يعلم ان
الشارع اعتبره او يعلم انه الغاه او لا يعلم واحد منهما فالاول اما ان يكون اعتباره بنص او اجماع او
ترتيب الحكم على وفقه في صورة بنص او اجماع وان كان معتبرا بنص او اجماع يسمى المؤثر وان كان
معتبرا بترتيب الحكم على وفقه في صورة فاقسامه العقلية تسعة لانه اما ان يكون معتبرا بخصوص
وصفه او بعموم وصفه او بخصوصه وعمومه فان كان معتبرا بخصوص وصفه دون عموم وصفه
فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم المعلل او في جنسه او في عينه وجنسه فاما ان يكن الوصف معتبرا
فاما ان يظهر مع ذلك الغاؤه او لا يظهر ذلك غير ان الواقع منها في الشرع لا يزيد على اربعة الاول
ما يؤثر الوصف في نوع الحكم مثل السكر فان حقيقته اقتضت حقيقة التحريم وكان النبيذ ملحقا بالخمر لانه
لا تفاوت بين العلتين وبين الحكمين الا اختلاف المحلين وهو لا يقتضي اختلافا في الحال ظاهرا الثاني
تاثير النوع في الجنس كالاخوة من الاب والام فانها تقتضي التقديم في الميراث فيقاس عليها التقديم
في النكاح فان الاخوة من الابوين نوع واحد في الموضعين غير ان ولاية النكاح ليست مثل الارث
لكن بينهما مجانسة في الحقيقة وهذا القسم دون الاول في الظهور لان المفارقة بين المثلين بحسب
اختلاف المحلين اقل من المفارقة بين نوعين مختلفين الثالث تاثير الجنس في النوع كاسقاط قضاء الصلوة
عن الحائض معللا بالمشقة فانه قد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة وكذلك تاثير
المشقة في السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين الرابع تاثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم
التي لا يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة
الخلوة بالمرأة مقام وطيها في الحرمة واعلم ان للجنسية مراتب واعلم ان اوصاف الاحكام كونها احكاما ثم ينقسم
الى الخمسة والواجب منها ينقسم الى عبادة وغيرها والعبادة الى الصلوة وغيرها والصلوة الى فرض ونفل
فما ظهر تاثيره في الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلوة وما ظهر تاثيره في الصلوة اخص مما ظهر تاثيره
في العبادة وكذا في جانب الوصف اعم اوصافه كونه وصفا ساطه الاحكام حتى دخل فيه الاوصاف
المناسبة وغيرها واخص منه المناسب الضروري واخص منه ما هو كذلك في حفظ النفس وبالجملة فا
الاوصاف انما تلحقت اليها اذا ظن التفات الشارع اليها وكل ما كان التفات الشارع اليه اكثر كان ظن
اعتباره اقوى وكل ما كان الوصف والحكم اخص كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك
الحكم اكد فيكون مقدما على ما يكون اعم منه واما المناسب الذي علم ان الشرع الغاه وهو المناسب
الذي لم يشهد له اصل بالاعتبار بوجه من الوجوه وظهر مع ذلك الغاؤه واعراض الشرع عنه في صور
فهو مما اتفق على ابطاله وامتناع التمسك به وعدم اعتباره اصلا كقول بعض العلماء لبعض الملوك
لما جامع في نهار رمضان وهو صائم يجب عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث انه لم
يامره بالعتق مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء وطره فكانت
المصلحة في ايجاب الصوم مبالغة في زجره فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له شاهد في الشرع بالاعتبار مع

ثبوت العنايه بنص الكتاب واما المناسب الذي لا يعلم ان الشرع الغاه ولا شهد له اصل من الاصول
في الشريعه بالاعتبار بطريق من الطرق وذلك انما يكون بحسب اوصاف اخص من كونه وصفا
مصلحيا لان عموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسله
وسياتي واعلم ان كل واحد من هذه الاربعه مع كثرة مراتب العموم والخصوص قد يقع في كل واحد
من هذه الاقسام الخمسه اعني الضروريه والحاجيه وغيرهما ويحصل هناك اقسام كثيره ويقع
فيما بينها معارضات وترجيحات ولا يمكن ضبط القول فيها لكثرتها النوع الخامس الوصف
باعتبار الملايمه وشهادة الاصل على اربعة اقسام موثر وملايم وغريب ومرسل لان الوصف
المناسب اما ان يكون معتبرا في نظر الشرع او لا والاول ان كان اعتباره بنص او اجماع سمي الموثر وان
كان باعتبار ترتيب الحكم على وفقه في صوره فان ثبت بنص واجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او
بالعكس او كان جنسه معتبرا في جنس الحكم فهو الملايم ويراد بالجنس هنا القريب وان لم يثبت بالاجماع
ولا النص اعتبار عينه في جنس الحكم ولا العكس ولا جنسه في جنس الحكم ولا دل على كونه علة نص ولا
اجماع بل يثبت اعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم سمي المناسب الغريب وان كان المناسب لم يشهد
له اصل من الاصول بالاعتبار بطريق من الطرق ولا ظهر الغاوه في صوره من الصور فهو المرسل وهذا
المرسل ان اعتبر جنسه البعيد في جنس ذلك الحكم سمي ملايما ايضا كما يقول ان قليل النبيذ وان لم يسكر حرام
قياسا على قليل الخمر فانه يدعو الى كثيرها وهذا مناسب لم يعتبره الشرع لكن اعتبر جنسه البعيد فان الخلوه
لما كانت داعيه الى الزنا حرمها الشارع بتحريم الزنا فكان هذا من هذه الجهه ملايما لجنس تصرف الشرع
وان لم يعتبر جنس ذلك الوصف البعيد في جنس ذلك الحكم سمي ايضا غريبا كالتعليل بالفعل المحرم وهو
القتل والتطليق الثلث في مرض الموت لغرض فاسد وهو استعجال الميراث في القاتل والفرار من توريثها
في حمل من يطلق ثلثا في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضه بنقيض مقصود القاتل والزوج حتى صار
تورث المبتوته كحرمان القاتل فيقال المطلقة ثلثا في مرض الموت يورث لان الزوج قصد الفرار فيعارض
بنقيض مقصوده قياسا على القاتل فانه لا يورث لانه استعجل الميراث فعورض بنقيض مقصوده كان تعليل
حرمان القاتل بهذا تعليلا بمناسب لا يلايم جنس تصرف الشرع لانا لا نرى الشرع في موضع اخر التفت اليه
فالمرسل اذا كان غريبا او ثبت الغاوه كان مردودا بالاتفاق وان كان ملايما فقد اختلفوا فيه فقبله
الجويني والغزالي وهو منقول عن الشافعي ومالك وذهب الجمهور الى رده لانه ما لا يكون معتبرا
في الشرع بعينه ولا بجنسه القريب ولا يكون دليلا شرعيا وشرط الغزالي في هذا النوع ان تكون المصلحه
ضروريه قطعيه كليه كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا لو تركناهم استولوا على المسلمين
وقتلوا المترس ولو رمينا الترس لخلص اكثر المسلمين فيخرج لعدم الضروريه ما لو تترس الكافر في قلعه
بمسلم فلا يحل رمي الترس لعدم الضروره وبالقطعيه ما اذا لم يعلم تسليطهم لو كففنا عن رمي الترس
وبالكليه امتناع طرح واحد من السفينه المشرفه على الهلاك لان المصلحه ليست كليه اذ يحصل بترك
السفينه هلاك عدد محصور بخلاف استيصال كافة المسلمين واعلم ان الذي اثر نوع الوصف في
نوع الحكم وان جنسه في جنسه متفق على قبوله بين القايسين كقياس المثقل على الجارح في وجوب القصاص

مخصوص

مخصوص كونه قتلا معتبر في خصوص كونه قصاصا وعموم جنس العقوبه واما المناسب الذي ليس
بملايم واشهد له اصل فهو مردود بالاجماع كحرمان العامل عن الميراث معارضة له بنقيض قصده لو قدرنا
عدم النص واما الملايم المناسب الملايم الذي لا شهد له اصل معين بالاعتبار بل اعتبر جنسه في
جنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على انه اعتبار نوعه في نوعه فهو المصالح المرسله واما المناسب الذي
شهد له اصل معين لكنه غير ملايم اي شهد نوعه لنوعه لكن لم يشهد جنسه لجنسه كمعنى الاسكار
فانه يناسب تحريم تناول المسكر صيانة للعقل وقد شهد بهذا المعنى الخمر بالاعتبار لكن لم يشهد له
سائر الاصول فهذا هو المسمى بالمناسب الغريب وقد تقدم المطلب الثالث في ان المناسبه هل تبطل
بالمعارضه الاكثر على ان المناسبه لا تبطل بالمعارضه لان كون الوصف مناسبا انما هو لاشتماله على
جلب منفعه او دفع مفسده وذلك لا تبطل بالمعارضه لوجوه الاول المناسبان المتعارضان ان تساويا لم
يكن ابطال احدهما بالاخرى اولى من العكس فاما ان يبطل كل واحد منهما بالاخرى وهو محال لان
المقتضي لعدم كل منهما وجود الاخرى والعلة حاصله مع المعلول فيوجدان معا حال عدمهما واما
ان لا يبطل احدهما بالاخرى حالة التعارض وهو المطلوب وان كانت احدهما اقوى لم يلزم التعادل
ايضا لانه لو لزم التفاسد لكان باعتبار التنافي بينهما لكنا بينا عدمه لانهما اجتمعا واذا زالت المنافاه
لم يلزم من وجود احدهما عدم الاخرى ولهذا يحسن من العاقل ان يقول الداعي الى اثبات الحكم
موجود غير انه يمتنع منه مانع ولو اختلت المناسبه لم يحسن ذلك الثاني المفسده الراجحه اذا صادفت
معارضه بمصلحة مرجوحه فان لم يبق من الراجح الا جل المرجوح شي لزم مساواة المفسدة المعارضه
لمصلحة مرجوحه من المفسدة الخالصه عن شوائب المصلحه وهو باطل بالضروره فانه اتبع من الراجح شي
الاجل المرجوح وهو باطل لان القدر الذي يندفع من المفسده بالمصلحه يكون مساويا لتلك المصلحه بعود
القسم في القدرين المتساويين بان ليس اندفاع احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان يندفعا معا
او لا والاول محال والثاني المطلوب وايضا ليس اندفاع بعض اجزاء الراجح بالمرجوح وبقا بعضه اولى
من اندفاع الباقي وبقا المرتفع لتساوي الاجزاء في الماهيه الثالث تعرف في الشرع اثبات الاحكام المختلفه باعتبار
الجهات المختلفه كالصلوة في الدار المغصوبه فانها سبب الثواب من حيث انها صلوة وسبب العقاب من
حيث الغصب والجهة المقتضيه للثواب مشتمله على المصلحه والمقتضيه للعقاب مشتمله على المفسده فالمصلحه والمفسده
ان تساويا ارتفع كل منهما بالاخرى فلا يبقى مصلحه ولا مفسده فلا يترتب عليهما مدح ولا ذم وقد
فرض ترتبهما عليهما هذا خلف وان ترجحت احداهما كانت المرجوحه معدومه فيكون الحاصل اما
المدح وحده او الذم وقد فرضنا حصولهما معا هذا خلف وهذا مبني على ان الصلوة في الدار المغصوبه
عبادة من جهة ومعصية من اخرى لان العقلاء يقولون في فعل معين انه لا تبان به مصلحه مع ما
فيه من المفسده ولولا صحة اجتماع وجهي المصلحه والمفسده والا لما صح هذا الكلام وقد تعارض
في نظر الملك عند الظفر بجاسوس عدوه قتله دفعا له ولا شره عن الجيش المضر به والاحسان اليه
اكراما له فالمرسل اما انه بعدوه او لقصد كشف اسرار عدوه بها سلك لم يعد ما رجع على قانون الحكمه
مقتضى للمناسبه كما اذا اجتمع الاخ من الابوين مع الاخ من الاب في الميراث فقد يتعارض في نظر

الناظر بعدم الاخ من الابوين لاختصاصه بقرابة الامومة والتسوية لاشتراكهما في جهة العصوبة
والغاقرانه الامومة وتفضيل الاخ من الابوين لاختصاصه بمزيد القرابة ومع ذلك فالعقل يقضي
ببادي النظر من غير احتياج الى ترجيح وان ورود الشرع بالاحتمال الاول مناسب غير خارج عن قانون
الحكمة ولو كان ترجيح الوصف المصلحي معتبرا في مناسبته لما كان كذلك اعترض على الاول بانك ان اردت ان
مناسبة الوصف مبني على انه لا بد في المناسبة من المصلحة على وجه لا يستقل بالمناسبة فمسلم ولكن لا يلزم
من وجود بعض ما لا بد منه من المناسبة تحقق المناسبة وان اردت انها مستقلة بتحقق المناسبة
فممنوع لان المصلحة وان كانت متحققة في نفسها فالمناسبة امر عرفي واهل العرف لا يعدون المصلحة المعارضة
بالمفسدة المساوية او الراجحة مناسبة ولهذا فان من حصل مصلحة درهم على وجه يفوت عليه عشرة يعد
سفيها خارجا عن تصرفات العقلاء ولو كان مناسبا لما كان كذلك وعلى هذا لا يلزم من اجتماع المصلحة
والمفسدة تحقق المناسبة وقول القايل الداعي موجود فالمراد به المصلحة دون المناسبة وقوله يمنعني
عنه مانع وان كان صحيحا في العرف فليس ذلك الا لاجل ان المانع المعارض يمنع مناسبة المصلحة لا بمعنى
ان الانتفاء محال على المفسدة مع وجود المناسب للحكم وعلى هذا نقول بان مناسبة كل واحد من المصلحة
والمفسدة يختل بتقدير التساوي او بتقدير مرجوحية احدهما فالمختل مناسبتهما دون مناسبة الراجحة ضرورة
[illegible] وشرط المناسبة لا لان كل واحد علة للاخلال بمناسبة الاخرى ليلزم في ذلك ما قيل وعلى الثاني
بان الكلام انما هو مفروض في اثبات حكم لمصلحة يلزم من اثباته تحصيله للمصلحة مفسدة مساوية او راجحة
وما ذكرتموه من مسئلة تحريم الغصب هي شغل ملك الغير غير لازمة من ترتيب حكم المصلحة عليها وهو صحة الصلوة
فانا وان لم نقض بصحة الصلوة فالمفسدة اللازمة من الغصب لا تحصل بل هي باقية على حالها ولو كانت لازمة
من حكم المصلحة لا غير لانتفت المفسدة المفروضة بانتفاء حكم المصلحة وليس كذلك وحيث لم تكن
مفسدة تحريم الغصب لازمة عن حكم مصلحة كان من المناسب اعتبار كل واحد منهما في حكمها وهي المصلحة
والمفسدة اذ لا معارضة بينهما على ما تقرر وعلى ه انه ما لم يترجح في نظر الملك واهل العرف مصلحة ما
عينه من احد الطريقين من الاحسان او الاساءة خرج عن قانون الحكمة وعلى ق منع الجزم بمناسبة
تعين ظهور الترجيح في نظر الناظر وبعد ظهور الترجيح فليس الجزم بمناسبة الوصف في نفس الامر قطعا
لجواز ان يكون في نفسه مرجوحا وان لم يطلع عليه وقيل بتحريم المناسبة بعدمه يلزم راجحة او مساوية
لقضاء العقل بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها واذا ثبت هذا وجب على المجتهد في احاد المسائل النظر الى
وجه ترجيح احدهما على الاخرى اما بطريق اجمالي يطرد في جميع المسائل بان يقول لو لم يقدر ترجيح
المصلحة على ما عارضها من المفسدة مع البحث وعدم الاطلاع على ما يمكن اضافة الحكم اليه في محل التعليل
سوى ما ذكرته لزم ثبوت الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لان غالب الاحكام التعقل دون التعبد
فادراج ما نحن فيه تحته اولى ولان كون الحكم معقول المعنى اقرب الى الانقياد وادعى الى القبول فكان اقضى
الى المقصود بشرع الحكم او بطريق تفصيلي بحسب المسائل واعترض بان ما ذكرتم من البحث عن وصف
اخر يمكن اضافة الحكم اليه مع عدم الظفر به وان دل على ترجيح جهة المصلحة فهو معارض بما يدل على
عدم ترجيحها وهو عدم الاطلاع على ما به يكون راجحا على معارضها مع البحث عنه وعدم الظفر به وليس

احد

احد البحثين اولى من الاخر لا يقال ما ذكرناه اولى من جهة ان البحث عن وصف صالح للتعليل وذلك لا يتعدى محل الحكم
محله متحد وبحثكم انما هو عما به الترجيح وهو غير منحصر في محل الحكم فان ما به الترجيح قد يكون ما يعود الى ذات العلة وقد يكون بامر
خارج عنها كما يأتي فكان ما ذكرناه اولى لانا نقول ما به الترجيح ان كان خارجا عن محل الحكم فلا يتحقق به الترجيح في محل
الحكم وان كان في محل الحكم فقد استوى البحثان في اتحاد محلهما ولا ترجيح بهذه الجهة وبتقدير تسليم اتحاد محل البحث
المسئول والتعدد في محل البحث المعترض فان الظن الحاصل من البحثين اما ان يكون متساويا وبتقدير المساواة رجحان
ظن المعترض فلا ترجيح في جانب المستدل وانما يترجح بتقدير ان يكون ما به ظنه راجحا ومعلوم ان ما يقع على تقديرين
تقديرين اغلب مما لا يقع الا على تقدير واحد ويجب ان يعلم ان اشتراط الترجيح في تحقق المناسبة انما يتحقق على راي
من لا يرى تخصيص العلة واما من يرى جواز تخصيصها تخصيصها وجواز احالة انتفاء الحكم على تحقق المعارض مع وجود
المقتضي فلا بد له من الاعتراف بالمناسبة وان كانت المصلحة مرجوحة او مساوية بان انتفاء الحكم بالمانع مع وجود المقتضي
اما ان يكون لمقصود راجح على مقصود المقتضي للاثبات او مساو له او مرجوحا بالنسبة اليه فان كان راجحا فقد قبل المناسبة
المقتضي للاثبات مع كون مقصوده مرجوحا والا لم يكن مناسبا كان الحكم مقتضيا لانتفاء المناسب لا لوجود المانع وان
كان مساويا فكذلك ايضا وان كانت مفسدة المانع مرجوحة فقد قيل بانتفاء الحكم له ولولا مناسبة للانتفاء لما انتفى الحكم
به فانه لو جاز ان ينتفي الحكم بما ليس بمناسب لجاز ان يثبت بما ليس بمناسب [illegible] في ان المناسب
هل يدل على العلية ام لا ذهب القايسون الى ان المناسبة والاعتبار يدل على كون الوصف علة لان المناسبة تفيد الظن با
العلية لوجهين الاول انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذه مصلحة فيحصل ظن انه تعالى انما شرعه لهذه المصلحة فا
المقدمات ثلث ويدل على الاول وجوه ا انه تعالى خصص الواقعة المعينة بالحكم المعين لمرجح لاستحالة ترجيح احد المتساويين
لا لمرجح فذلك المرجح يستحيل عوده اليه تعالى اجماعا فهو عايد الى العبد وليس مفسدة له ولا ما ليس بمصلحة ولا مفسدة اجماعا
فهو لمصلحة العبد ب انه تعالى حكيم اجماعا فلا يفعل الا لمصلحة والا كان عابثا والعبث على الله تعالى محال لقوله افحسبتم انما
خلقناكم عبثا ربنا ما خلقت هذا باطلا وما خلقناهما الا بالحق وللاجماع ولان العبث سفه فيكون نقصا والله تعالى منزه عنه
وتلك المصلحة ليست عايدة اليه اجماعا فهي الى العبد ج انه تعالى كرم الادمي لقوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم فالسعي في تحصيل
مطلوبه ملايم لافعال العقلاء مستحسن عندهم فظن الاكرام الادمي يستلزم ظن انه لا يشرع الا ما يكون مصلحة له د انه
تعالى خلق الادمي للعبادة لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والحكيم اذا امر عبده ازاح عذره في تحصيل ما امره
ليتفرغ باله فيتمكن من الاشتغال باداء المامور به واجتناب المنهي فاذن كونه مكلفا يقتضي انه تعالى لا يشرع الا ما هو
مصلحة له هـ النصوص الدالة على ان مصالح الخلق ودفع مضارهم مطلوب للشارع كقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين خلق لكم ما في الارض جميعا يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله بعثت با
الحنيفية السهلة السمحة لا ضرر ولا ضرار في الاسلام و انه تعالى وصف نفسه بالرءوف الرحيم بعباده وان رحمته وسعت كل شيء
وشرع ما لا مصلحة فيه للعبد ليس برحمة ولا رأفة فيثبت بذلك انه تعالى بانه رؤف رحيم شرع الاحكام لمصالح العباد ثم ان المعتزلة صرحوا بذلك
وكثير من الفقهاء قالوا انه تعالى يقبح منه فعل القبيح والعبث بل يجب ان يكون مشتملا على مصلحة وغرض واما الفقهاء فانهم
صرحوا بانه تعالى انما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولاجل هذه الحكمة ثم يكفي من قال بالعرض مع ان [illegible] لغرض الغير
ويقولون انه وان كان لا يجب عليه تعالى رعاية المصالح الا انه تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة للعباد تفضلا منه واحسانا لا وجوبا عليه

واما المقدمة الثانية وهي اشتمال الفعل على هذه المصلحة فلانا انما نحكم بعلية الوصف اذا عرفنا كونه كذلك واما الثالثة وهي انه الداعي

له تعالى الى شرع ذلك الحكم هو هذه المصلحة فلوجهين أ المصلحة المقتضية لشرع الحكم ليس غير هذه المصلحة لان ذلك الغير لم يكن مقتضيا

لهذا الحكم في الازل والا كان الحكم ثابتا في الازل وذلك يفيد ظن استمرار هذا السلب على ما يأتي في الاستصحاب ب العلم بكون الحاكم

حكيما مع العلم باشتمال الحكم على هذه الجهة من الحكمة يفيد في الشاهد تعليل شرعية ذلك الحكم بتلك الحكمة فانا لو اعتقدنا في ملك البلد

انه لا يفعل الا لحكمة ثم دفع الى فقير مالا ومعلوم ان فقره يناسب الدفع اليه ولم تخطر صفة اخرى تناسب الدفع ظننا ان علة الدفع

الفقر وان كنا نجوز غيره لكنه مرجوح فلا يقدح في الظن ولو ظهر وجهان كالفقر والعلم فان تساويا انتفى ظن العلية في واحد بعينه

فاذن العلم بحكمة الفاعل وبحصول جهة معينة من الحكمة والغفلة عن غيرها يقتضي ظن اسناد الفعل الى تلك الحكمة فيكون في الغائب كذلك

لان الظن دائر مع العلمين وجودا وعدما والدوران دليل العلية ظ فيحصل ظن ان العلم بحكمة الفاعل وباشتمال الفعل على جهة مصلحة

مع الغفلة عن سائر الجهات علة لحصول الظن بان ذلك الحكيم انما فعل ذلك الفعل لتلك الحكمة والعلة تستلزم الحكم اينما حصلت

فاذا حصل ذلك العلمان في افعاله تعالى واحكامه حصل ظن انه تعالى انما شرع الحكم لتلك المصلحة فالمناسبة تفيد ظن العلية الوجه

الثاني في ان المناسبة تفيد ظن العلية بعد تسليم ان فعله تعالى ليس لغرض اذ دوران الافلاك وطلوع الكواكب وغروبها وبقاها

على اشكالها وانوارها غير واجب لكن انه تعالى لما اجرى عادته على البقاء على حالة واحدة لا جرم يحصل ظن البقاء وكذا نزول المطر عند

الغيم الرطب وحصول الشبع والري عقيب الاكل والشرب والاحتراق عند ملاقاة النار غير واجب لكن العادة لما اطردت

حصل ظن يتاخم العلم بالبقاء على مناهجها والحاصل ان تكرر الشيء مرارا كثيرة يقتضي ظن انه متى حصل فانما حصل على ذلك الوجه

حينئذ نقول لما تاملنا الشرائع وجدنا اقتران الاحكام والمصالح بحيث لا ينفك احدها عن الآخر فاذن العلم بحصول احدهما يقتضي

ظن حصول الآخر وان انتفى التاثير بينهما فالمناسبة دليل العلية لوجوب العمل بالظن لاجماع الصحابة عليه ووجوب اتباعهم في احكام

الشرع كما اشتهر في زمان عمر تقدير حد الشارب بثمانين لقول علي عليه انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى

فارى ان نقيم عليه حد المفتري اقامة لمظنة الشرب الذي هو مظنة الافتراء مقام الافتراء في حكمه وحكمهم امامة ابي بكر بالظن

وقياسهم العهد على العقد في الامامة وقول ابي بكر اقول في الكلالة برأيي وقول عمر اقضي في الجد برأيي وقضى فيه بآراء مختلفة و

الاعتراض ان نقول لم قلتم انه تعالى شرع الاحكام لمصلحة العباد وقوله تخصيص الصورة المعينة بالحكم المعين لابد له من مرجح قلنا

سواء ادعيت احتياج التخصيص الى مخصص او لم تدع لا يمكنك القول بتعليل احكامه تعالى بالمصالح اما مع الاحتياج فلان فعل

العبد ان وقع منه تعالى استند الكفر والمعصية اليه فيستحيل القول بانه لا يفعل الا لمصلحة العبد وان وقع من العبد فان لم يتمكن

من ترك المعصية مع ان القدرة والداعي الموجبين لها من فعله تعالى كان قد فعل في العبد ما يوجب المعصية ويمتنع عقلا الانفكاك عنها

فلا يمكن القول بانه تعالى يراعي المصلحة للعبد وان تمكن من الترك افتقر في ترجيح احد الممكنين الى مرجح فان كان من العبد

عاد التقسيم وان كان منه تعالى فان وجب الترجيح عنده عاد الامر الى انه تعالى فعل فيه ما يوجب المعصية فلا يراعي المصالح وان لم يجب

افتقر الى مرجح آخر وتسلسل او ينتهي الى الوجوب لا يقال عند حصول الترجيح يكون الفعل اولى بالوقوع من غير انتهائه الى حد

الوجوب لانا نقول حصول الترجيح ولا حصوله مع الاولوية ان كانا ممكنين فلنفرض وقوعهما فنسبة الاولوية الى الترجيح واللاترجيح

على السواء فاختصاص احد زماني الاولوية بالوقوع دون الثاني ترجيح للممكن المتساوي من غير مرجح وهو محال فاذن القول با

افتقار التخصيص الى المخصص يمنع من تعليل احكامه تعالى بالمصالح واما مع عدم احتياج التخصيص الى المخصص فيمتنع القول بتعليل

افعاله واحكامه بالمصالح ظ وايضا فان ههنا ما يدل على امتناع تعليل افعاله بالمصالح وهو من وجوه أ انه تعالى خلق افعال العباد فلا

يراعي في افعاله المصالح وبيان الاول من وجوه أ ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها والتالي

باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان فعله واقع على كيفية وكم مخصوصين مع جواز وقوعه على غيرهما فلابد

لذلك الاختصاص من مخصص والا لزم القدح في اثبات الصانع اذ المقتضي للعلم به اختصاص حدوث العالم

بوقت وقدر معينين مع جواز وقوعه على غيرهما والتخصيص مسبوق بالعلم لانه عبارة عن قصد ايقاعه على ذلك

الوجه والقصد الى ايقاعه كذلك مشروط بالعلم بذلك الوجه لاستحالة قصد الغافل واما بطلان التالي فلان الفعل يصدر من

النائم مع عدم حضور شيء من التفاصيل بباله بل الغافل يفعل امورا كثيرة لا يعلمها كالبطء والحركة فانه ان كان عبارة

عن تخلل السكنات فالفاعل للحركة البطيئة يفعل حركة في بعض الاحيان وسكونا في البعض الآخر مع عدم علمه بذلك وان

كان عبارة عن كيفية قائمة بالحركة فكذلك لانه فاعل الحركة لا يعرفها ثم ذلك البطء يختلف فقد فعل عرضا مخصوصا

في عرض آخر مع جواز ان تحصل سائر مراتب البطء مع عدم حضور شيء منه بباله فعلمنا انه قد يفعل ما لم يعلم فا

العبد غير موجد ب مقدور العبد مقدور له تعالى لانه ممكن والامكان علة المقدورية فيجب عموم مقدوريته تعالى لان قدرة

العبد لو صلحت للايجاد وفرضنا ان كلا منهما اراد ايجاده اجتمع على الفعل مؤثران مستقلان وهو محال لوجوبه مع

المؤثر المستقل فيستغني بكل منهما حال حاجته اليهما ج لو اراد العبد تحريك جسم حال ما اراد الله تعالى تسكينه وقدرة

كل منهما مستقلة بالايجاد لم يكن وقوع احد المقدورين اولى فاما ان يقعا معا وهو جمع بين الضدين او يمتنعا معا وهو

محال لان المانع من وجود كل منهما وجود الآخر والمانع حاصل حال تحقق الامتناع فيوجدان معا حال عدمهما لا يقال

قدرته تعالى اولى بالايجاد لانها اقوى لانا نقول انها اقوى بمعنى مؤثرة في امور اخرى لا يؤثر فيها قدرة العبد اما ما لا يتعلق

بذلك المقدور فلا لانا فرضناه واحدا فيستحيل فيه التفاوت في التاثير فيه د لو قدر العبد على مقدور ما لقدر على الجميع

والتالي باطل بالضرورة فانه لا يقدر على خلق السموات والارض فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان المصحح للمقدورية الامكان وهو

واحد في الجميع فقد ثبت ان العبد غير موجد لافعاله بل انه تعالى المعاصي من فعله تعالى ومعلوم ان الغالب على العالم الكفر

والمعاصي فيمتنع القول بانه تعالى لا يفعل الا لمصلحة العبد لا يقال نسلم انه تعالى الخالق لافعال العبد لكن للمكلف اختيار

الايمان والكفر وانه تعالى اجرى عادته بخلق ما يختاره العبد فهذا منشأ المفسدة اختيار المكلف لانا نقول حصول اختيار

احدهما ان كان من فعل العبد خاصة لم يكن انه تعالى فاعلا لجميع افعال العبد وان كان من فعله تعالى توجه الاشكال الثاني

ان القادر على الكفر ان لم يقدر على الايمان لزم الجبر وهو يمنع من رعاية المصالح وان قدر فلابد وان ينتهي الى مرجح من فعله تعالى

يجب عند الفعل فيلزم الجبر وهو يقدح في اعتبار المصلحة الثالث ان تكليف ما لا يطاق واقع فيمتنع رعاية المصالح وبيان الاولى

من وجوه أ انه تعالى كلف بالايمان من علم كفره وصدور الايمان منه محال لاستحالة انقلاب علمه جهلا ب انه كلفه حال استواء

الدواعي مع ان الفعل حينئذ محال لامتناع الرجحان حال الاستواء والدواعي مع ان الفعل ح محال لامتناع الرجحان حال الاستواء فقد

كلف بالمحال او حال الرجحان والراجح واجب والمرجوح ممتنع وبايهما كلف لزم تكليف المحال لان ترجيح المرجوح من جمع

النقيضين وترجيح الراجح تحصيل الحاصل ج القدرة اذا حصلت في العبد فان امر بايقاع الفعل في ذلك الزمان

لزم المحال لانه ان اوجد المقدور في ذلك الزمان فلو امره تعالى بايقاعه في ذلك الزمان كان امرا بايجاد الموجود وان امر

في الزمان الثاني لزم المحال ايضا لانه اذا لم يتمكن منه في الزمن الاول كان امره بالفعل امر العاجز القادر لا يقال لم يومر في الحال

بايقاعه فيه بل في ثانيه لانا نقول انه لم يكن لقولك نوع مفهوم زائد على الفعل لم يكن لقولك انه امر في الحال بايقاع الفعل

في الثاني الا انه علم في الحال بانه لا بد وان يكون في الزمن الثاني بحيث يصدر عنه الفعل ففي هذا الزمان لم يحصل الا الاعلام والا الالزام
فانما يحصل في الثاني فيعود الامر الى انه امر بايقاع الفعل حال وقوعه وان كان له مفهوم زايد وان حصل في الزمان الاول فقد
امر في الاول به لزم كونه مامورا بالشي حال وقوعه وان لم يحصل الا في الثاني عاد ما ذكرنا من الامر بالايقاع حالة الوقوع د
قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون المخبر عنهم فيه كانوا مامورين بالايمان ومنه تصديق الله تعالى
في كل ما اخبر عنه فقد امروا بتصديق الله تعالى في اخباره عنهم انهم لا يؤمنون وهو تكليف ما لا يطاق ه فعل العبد انما يحصل اذا
خلق الله فيه داعية ملجئة الى الفعل وان لا لم يفعل الكفر كان تكليف الايمان تكليفا بما لا يطاق و الامر بالمعرفة ان توجه حال
المعرفة لزم الامر بتحصيل الحاصل وان توجه حال عدمها استحال ح ان يكون عارفا بحال كونه يستحيل ان يعرف امر الله لما توجه عليه الامر
كان تكليفا بما لا يطاق ز انه تعالى امر بالترك وهو غير مقدور لان بقاؤه على العدم الاصلي والعدم نفي محض والقدرة مؤثرة فيها
الجمع بينهما متنافي ولان التاثير في الباقي محال لا يقال الترك فعل الضد وهو وجودي لانا نقول الالزام قايم لان الواحد منا
قد يؤمر بترك الشي الذي لا يعرف له ضد فلو امرنا بذلك الوقت بفعل ضده كنا قد امرنا بفعل شي لا نعرف ماهيته فيكون ذلك
تكليفا بالمحال واذا ثبت تكليف ما لا يطاق امتنع تعليل افعاله تعالى بالمصالح الرابع تخصيص خلق العالم بوقت حدوثه دون
ما قبله وبعده لا لغرض لانتفاء الوقت والزمان قبل العالم بل ليس الا العدم الصرف ويستحيل ان يحصل فيه وقت يكون منشا المصلحة
واضح للعقول الخامس ان تقدير الافلاك والكواكب والعناصر والجبال والبحار بمقاديرها المعينة لا يجوز ان يكون لمصلحة للعلم بانه
لو زاد في مقدار الفلك جزء لا يتجزى لم يتغير نسبة بشي من مصلحة العباد ولا مفاسدهم السادس انه تعالى خلق الكافر الفقير بحيث
يكون في المحنة من اول عمره الى اخره وفي الاخرة يكون معذبا دايما مع انه تعالى يعلم في الازل انه اذا خلقه وكلفه بالايمان لم يستفد من
ذلك الا البلاء والمحنة فكيف يقال ان ذلك مصلحة له السابع انه تعالى خلق الخلق وركب فيهم الشهوة والغضب حتى ربما قتل بعضهم
بعضا وفجر بعضهم ببعض وقد كان يقدر على خلقهم في الجنة ابتدا ويغنيهم بالمشتهيات الحسنة على القبيحة لا يقال انما فعل ذلك
ليعطيه العوض وليكون لطفا للخلق لعين لانا نقول لو اعطاه العوض ابتداء كان اولى ولا يحسن ايلام زيد ليكون لطفا لعمرو الثامن
الامة بين قايلين منهم من جعل افعال العباد مخلوقة الله تعالى فيلزم ان يكون خالقا للكفر والمعاصي وانواع الشرور مع انتفاء الحكم و
المقاصد في خلقها ومنهم من قال انها مخلوقة للعبد وانما كانت مخلوقة له بواسطة خلق الله تعالى القدرة على ذلك وخلق القدرة والداعية
لهذه الامور لا يكون لحكمة التاسع لو استلزم فعله الحكمة لما احتاج الى الانبياء وانظر ابليس ولما اوجب تخليد اهل النار فيها
لعدم الحكمة فيه العاشر لو كان فعله لحكمة مقصودة فعند تحققها ان وجب الفعل كان الله تعالى مضطرا غير مختار وان لم يجب
امكن وجوده تارة وعدمه اخرى فاما ان يرجح احدهما لا لمقصود تسلسل وان كان لا لمقصود فالمطلوب الحادي عشر لو كان فعله ٣ قد يا لزم قدم الصانع حم
لغرض ومقصود فان كان ذلك المقصود قديما لزم قدم الصنع والمصنوع وان كان حادثا توقف على مقصود تسلسل والا فالمطلوب
الثاني عشر ان حكم الله تعالى كلام وهو قديم والمقصود يستحيل ان يكون قديما لاستحالة وجود تقديم غير الله تعالى وصفاته وان كان حادثا
لزم تعليل القديم بالحادث وهو محال الثالث عشر لو كان فعله لغرض فان كان فعله لذلك الغرض اولى من تركه لزم ان يستكمل
بذلك الفعل وان لم يكن اولى امتنع الفعل لعدم الاولوية الرابع عشر الحكم والمقاصد خفية في ربط الاحكام الشرعية بها ما يوجب
الحرج في حق المكلف باطلاع عليها اوالبحث عنها والحرج منفي لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الخامس عشر ان وجود
الحكمة ما يجب تاخره عن وجود شرع الحكم والمتاخر ممتنع ان يكون علة للمتقدم السادس عشر لو شرع الاحكام للحكم لكانت مفيدة
لها قطعا لانه تعالى قادر على تحصيل تلك الحكمة قطعا فلو فعلها لغرض قصد التحصيل تلك الحكمة لكان الظاهر انه يتحصل على وجه يحصل

به تلك الحكمة قطعا واكثر الاحكام من الزواجر وغيرها لا تفيد ما قيل انها حكم لها قطعا السابع عشر انه تعالى قادر
على تحصيل الحكمة من دون شرع الحكم فيكون توسط شرعه عبثا الثامن عشر ان الحكمة انما تطلب في حق من تميل نفسه
الى طلب نفع او دفع ضرر والله تعالى منزه عنه التاسع عشر ان الحكمة انما تطلب في حق من لو خلا فعله عن الحكمة لحقه
الذم وكان غاويا والله تعالى منزه عنه لانه يتصرف في ملكه كيف شاء فظهر بذلك انه ليس الغالب في افعاله تعالى رعاية
المصالح فلا يغلب على الظن تعليل احكامه بالمصالح كما اذا راينا شخصا غالب افعاله عدم الالتفات الى المصالح ثم
رايناه يحكم بحكم لا يغلب على الظن اشتمال ذلك الحكم على المصلحة هذا في حق الانسان المحتاج الى رعاية المصلحة والله
سبحانه وتعالى يتعالى عن المصالح ثم راينا غالب افعاله ما لا يكون فيه مصلحة للخلق كيف يظن تعليل احكامه بالمصالح سلمنا
ان افعاله تعالى معللة بالمصالح وان لهذا الفعل مصلحة في هذا الوجه فلم قلت ان هذا القدر يقتضي ظن ان ذلك الحكم
معلل بهذه المصلحة واعتمادكم على الوجه الاول مبني على الاستصحاب والثاني مبني على الدوران وعلى الوجه الثاني
لم قلت انه لما حصل الظن في المثال المذكور وجب حصوله في حقه تعالى والدوران انما يفيد الظن اذا لم يظهر وصف
اخر في الاصل وقد وجد ههنا لوجهين ا انما حكمنا بذلك في حق الملك لعلمنا بميل طبعه الى جلب المصلحة ودفع
المفسدة وهو مفقود في حقه تعالى ب المعتبر ليس دفع عموم الحاجة بل دفع الحاجة المخصوصة فمن عرف عادة الملك انه
يراعي هذا النوع او ذاك حصل له ظن ان غرض الملك من هذا الفعل اما هذا او ذاك وعادة الله تعالى في رعاية اجناس المصالح
وانواعها مختلف ولذلك قد يكون الشي قبيحا عندنا وهو حسن عند الله تعالى وبالعكس ولهذا المعنى نقطع الآن بقبح شريعة
موسى وعيسى عم وحسن شريعتنا والتفاوت غير معلوم الا ان يظهر الفرق بين الصورتين سلمنا ان ما ذكرتم يدل على
قولكم لكنه معارض بوجوه ا ان افعاله لو كانت لدفع حاجة العبد لكانت لا ارتفعت جميع الحاجات لاشتراكها في اصل كونها
حاجة وتباينها بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فما به الامتياز لكل نوع من انواع الحاجة عن باقي انواعها
لا يكون حاجة وان التعليل بكونه حاجة يوجب سقوط تلك الزوايد عن العلية وارتباط الحكم بمسمى الحاجة الذي هو القدر
المشترك بين كل انواعه فاذا كان المسمى علة الشرع ما يصلح ان يكون كان فعاله لزم اندفاع كل الحاجات لكن اللازم باطل قطعا
فبطل التعليل بالحاجة ب تعليل احكامه تعالى بالمصالح يفضي الى مخالفة الاصل لان العبادات التي كانت في شرع موسى وعيسى عم
كانت حسنة في ذلك الزمان وصارت قبيحة الآن فلا وان يكون ذلك لانه حصل في ذلك الزمان شرط لم يحصل الآن او وجد
الآن مانع لم يكن موجودا في ذلك الوقت ولكن توقيف المقتضي على وجود الشرط او تخلف حكمه لمانع خلاف الاصل ج الحكم لا
يجوز تعليله بالحكمة لعدم انضباطها فتكون خفية ولا بالوصف المشتمل عليها لانه انما يكون علة الحكم لاشتماله على الحكمة فتكون
الحكمة علة لعلية الحكم ويعود المحذور سلمنا استلزام شرع الحكم للحكمة لكن لا يلزم ان يكون ما ظهر من المناسب علة ولو
دل لزم كون اجزاء العلة المناسبة علة لانه يجوز ان يكون جزء علة فلا يلزم من وجوده في الفرع وجود الحكم وهذه الشبه اوردها
اكثرها الامام فخر الدين الرازي ثم اجاب بان افعاله تعالى مشروعة للمصالح على ما بينا والوجوه العقلية الذي ذكرت
لو صحت لقدحت في التكليف والكلام في القياس نفيا واثباتا فرع على القول بالتكليف فلا تكون مسموعة واما الفرق
المذكوران بين الشاهد والغايب انما تقدح في قول من يوجب عقلا تعليل احكامه تعالى بالمصالح ومن لا يوجبه لكن يفعل
تفضلا واحيانا لم يقدح الفرق في قوله والمعارضات الثلث المذكورة الاخيرة منقوضة بتعليل افعالنا بالدواعي والاغراض
فانها اتية فيها وفيه نظر لامتناع الجمع بانه تعالى يفعل لا لغرض وانه شرع افعاله للمصالح واجاب غيره عن ا بان القدرة انما

في نبول

تتعلق بالحدوث والوجود لا غير والكفر وانواع المعاصي والشرور راجعة الى مخالفة نهي الشارع وليس ذلك من متعلق القدرة في شي سلمنا
ان الجميع مخلوقة لله تعالى فنحن لا ندعي ملازمة الحكمة لافعاله مطلقا حتى نطرد ذلك في كل مخلوق بل انما ندعي ذلك فيما يمكن مراعاة الحكمة
فيه وذلك فيما عدا الشرور والمعاصي ولا ندعي ذلك قطعا بل ظ سلمنا لزوم الحكمة لافعاله مطلقا لكن لا نم امتناع ذلك في ما
ذكروه من الصور قطعا لجواز ان يكون لازمها لا يعلمها سوى الرب تعالى وهو الجواب عن الثامن والتاسع وفيه نظر لان الكفر
والمعاصي والظلم وغيرها متحققة ثابتة في الخارج فلا بد لها من مؤثر سواء اثر في حقيقتها او وجودها وذلك المؤثر ان كان هو
الله تعالى انتفت حكمته وهو محال سلمنا لكن المخالفة لنهي الشرع ان لم يكن متعلق القدرة والمؤثر امتنع اللوم والذم على
العبد وبطل التكليف والاعادة الاشكال واذا لم يجب ملازمة الحكمة لافعاله تعالى فيما عدا الشرور لم يحصل الظن برعاية هذه الحكمة
لجواز الحاقها بالشرور في عدم مراعاتها او في نفسها وبمواضعه الشرور لحكم وكذا المعاصي وانواع الظلم والكفر لخرجها عن
حقايقها وهو غير محل النزاع بل الحق في الجواب ان نقول لا نم استناد الافعال اليه تعالى ولا يستلزم الفعل العلم مفصلا بل ولا
مجملا فان العلل موثرة وفاعلة لاثارها مع انتفاء الشعور نعم الفاعل بالقصد لابد ان يكون عالما لكن لا يجب التفصيل في
العلم بل الشرطية العلم بما تعلق به الاختيار والاختيار انما يتعلق به على الاجمال لا التفصيل فان تعلق به على التفصيل وجب
فيه العلم كذلك وقدرة العبد مع قدرته تعالى لا تستلزم وقوع الفعل منها لعدم استلزام القدرة التاثير ومنع عدم الاولوية
لامكان تخصص اسناد الوقوع الى الله تعالى لانه اقوى وهذا دليل اخذه الاشاعرة من المتكلمين في الوحدانية وهو هناك يتمشى
ولا يتمشى هنا ولا يلزم من قدرته على شي عموم قدرته ولا يلزم من الوجوب المستند الى مجموع القدرة والداعي الجبر لما سبق و
وجوب المعرفة عقلي والترك مقدور وهو اما نفي لا يفعل او ان يفعل بالترك وفي د نظر لان المصلحة لا تتوقف على
حصول وقت فان الوقت نفسه لابد في وجوده من المصلحة ولا يفتقر الى وقت اخر وفيه نظر لان خفاء المصلحة لا يستلزم
عدمها وكذا المفسدة فجاز ان يكون زيادة جزء لا يتجزى مفسدة وعدمها مصلحة وتجيب عن و بان الحكم في ذلك ان كانت
ممتنعة لم يلزم امتناعها مما هي ممكنة فيه وان كانت جايزة امكن وجودها ونحن لا نطلع عليها والحق في الجواب ان خلق الكافر مصلحة
فان الايجاد لا نوع في كونه مصلحة وكذا الاقدار والتكليف فاذا اختار المكلف المعصية المستلزمة لذاتها العقاب لم يخرج الحسن
بسببه عن الحسن وعن ي ان وجود الفعل وان قدر تحقق الحكمة غير واجب بل هو يقع لتعلق القدرة والارادة به مع ذلك
فالباري لا يكون مضطرا به بل مختارا وعن يا ان المقصود حادث ولا يفتقر الى مقصود اخر فانا انما ندعي ذلك فيما هو ممكن و
افتقار المقصود الى مقصود اخر غير ممكن لافضائه الى التسلسل الممتنع وان كان مفتقرا الى مقصود فذلك المقصود هو نفسه لا غيره
فلا تسلسل وعن يب ان الحكم ليس هو نفس الكلام القديم بل الكلام بصفة التعلق وكان حادثا ولو كان الحكم قديما والمقصود حادثا
فانما يمتنع تعليله به لو كان موجبا للحكم وليس كذلك بل اما بمعنى الامارة والحادث يجوز ان يكون امارة على القديم واما المعنى الباعث
ولا مانع في تجويز كونه متاخرا او يكون حكم الله تعالى القديم لاجل ما سيوجد من المقصود الحادث وفيه نظر فان الحكم لو كان حادثا وهو مفسر
بان الخطاب من الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين كانت صفاته تعالى حادثة وهو ح محال وعن يج ان الغرض اولى من تركه لكن
بالنظر الى المخلوق وفيه نظر فان هذا القدر انما يصح من المعتزلة لان عمدة الاشاعرة في نفي الغرض على هذا الحرف فلا يجوز لهم انكاره والا
لبطل اصل من اصولهم وعن يد يمنع الحرج في ربط الاحكام بالحكم المضبوطة بانفسها او باوصاف ظاهرة ضابطة لها لعدم العسر في
معرفتها وان كان في استخراج ذلك نوع حرج لكن فيه فايدة وهي زيادة الثواب وعن يه ان المتاخر يجوز ان يكون غاية وكالعلل
الغائية متاخرة في الوجود وان كانت متقدمة في الماهية وعن يو يجوز ان يكون المقصود من شرع الحكم حصول الحكمة لا مطلقا وعن ظاهرا

بين

بين بامكان ان يكون حصول الحكمة بدون شرع الحكم غير مفيد مع حصول الفايدة به وان قدر امكان حصول الفائدة بطريق اخر
وعن يز بمنع ما ذكروه في رعاية الحكمة بل الحكمة انما تطلب من فعل اكثر وجوه الحكمة في فعله لم يكن ممتنعا بل واقعا
في الغالب وعن يط بان ما ذكروه انما يلزم في حق من يجب مراعات الحكمة في فعله والله تعالى ليس كذلك وفيه نظر
لما بينا من المنافاة بين ذلك وبين التعليل في القياس بل الحق في الجواب ما قاله المعتزلة من انه تعالى لو اخل بالحكمة
لحقه الذم لكن لما امتنع لحوق الذم له من حيث الحكمة امتنع اخلاله بالحكمة من هذه الحيثية وان كان قادرا على الاخلال
واعلم ان التحقيق يقتضي ان هذا الطريق لا يصلح لاثبات العلية اما على راي الاشاعرة فظ لامتناع تعليل افعاله
تعالى عندهم بالحكم والاغراض فكيف يصح مع ذلك القول بان الله تعالى حكم في الاصل بكذا لاجل كذا واما على راي المعتزلة
فلان جهات المصالح انما تقتضي الايجاب عليه تعالى لو خلا الفعل في نفس الامر من المفاسد ولا يلزم من حصول المصلحة المعينة
انتفاء المفاسد ولا من عدم العلم بها انتفاؤها لجواز ان يشتمل التعليل بما ذكروه على نوع مفسدة فلا يصدر منه تعالى
عند هذا ظهر صحة ما قلناه من بط القياس لا من النص على العلية **البحث الخامس** في المؤثر وهو ان يكون الوصف
مؤثرا في جنس الحكم في الاصول دون وصف اخر فيكون اولى بان يكون علة من الوصف الذي لا يؤثر في جنس ذلك الحكم ولا في
عينه وذلك كالبلوغ الذي يؤثر في رفع الحجر عن المال فيؤثر في رفع الحجر عن النكاح دون البينونة لانها لا تؤثر في جنس هذا
الحكم وهو رفع الحجر وكقولهم اذا قدم الاخ من الابوين على الاخ من الاب من الميراث فينبغي ان يتقدم في ولاية النكاح لا
يقال لم قلتم ان الاخوة من الابوين لما اثرت في التقديم في الارث اثرت في التقديم في النكاح لانا نقول اثبتوا ذلك
بالمناسبة او بان لا فارق كما بين الاصل والفرع الا كذا وهو كذا ملغى فهذا لا يتمشى الا بطريق المناسبة والسبر **البحث السادس**
وفيه مطلبان **الاول** اختلف الناس في تفسيره مع ان اسم الشبه وان اطلق على كل قياس الحق الفرع فيه بالاصل بجامع
يشبهه فيه فقال القوم انه ما تردد الفرع فيه بين اصلين ووجد فيه المناط الموجود في كل واحد من الاصلين الا انه يشبه
احدهما في اوصاف هي اكثر من اوصافه التي بها مشابهة للاخر فالحاقه بما هو اكثر مشابهة هو الشبه كالعبد
المقتول خطا اذا زادت قيمته على دية الحر فانه قد اجتمع فيه مناطان متعارضان النفسية وهو مشابه للحر
فيها ومقتضاه عدم الزيادة على الدية المالية وهو مشابه للدابة ومقتضاه الزيادة الا ان مشابهته للحر
في الادمية واستحقاق الثواب والعقاب ومشابهته للدابة في كونه مملوكا معلوما في الاسواق وكان
الحاقه بالحر لكثرة مشابهته اولى وليس هذا شبهيا لان كلا من المناطين مناسب وما ذكر من كثرة المشابهة
ان كانت مؤثرة فهو من باب الترجيح لاحد المناطين على الاخر وذلك لا يخرجه عن المناسب وان افتقر الى نوع
ترجيح وفسره اخرون بما عرف فيه المناط قطعا غير انه يفتقر في احاد الصور الى التحقيق كما في طلب المثل في
جزاء الصيد بعد ان عرف ان المثل واجب لقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم وليس هذا ايضا بشبهي فان الكلام
مفروض في العلة الشبهية والنظر هنا انما هو في تحقق الحكم وهو الاشبه لا في تحقق المناط وهو معلوم بدلالة
النص ودليل ان الواجب هو الاشبه انه اوجب المثل ومعلوم ان الصيد لا يماثله شي من النعم وكان ذلك محمولا
على الاشبه كيف وهو مقطوع به والشبه مختلف فيه كيف يكون المتفق عليه هو المختلف فيه ومنهم من فسره بما اجتمع فيه
مناطان مختلفان لا على سبيل الكمال الا ان احدهما اغلب من الاخر فالحكم بالاغلب حكم بالاشبه كاللعان الموجود
فيه لفظ الشهادة واليمين وليسا بالمتحققين لان الملاعن مدع فلا تقبل شهادته لنفسه ولا يمينه وهذا وان كان

بيانه وتلك خارج من التعليل بالمناسب وقال القاضي ابو بكر الوصف ان كان مناسبا للحكم صح

اقرب ما تقدم الا انه متى غلبت اصل المشابهة ظهرت المصلحة الملازمة لها فنظرنا فيجب الحكم لذاته سمي المناسب وان لم يكن
مناسبا لذاته فان كان مستلزما لما يناسبه بذاته فهو الشبه كتعليل التحريم بالرائحة الفائحة المستلزمة للشدة المطربة
وان لم يكن مناسبا لذاته ولا مستلزما للمناسب بذاته فهو الطرد فجعل الشبه قياس الدلالة وهو الجمع بين الاصل و
الفرع بما لا يناسب الحكم ولكن بما يستلزم ما يناسب وقال قوم الوصف الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف با
النص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم واما ان لا يكون كذلك والاول الشبه لانه من حيث انه
غير مناسب يظن عدم اعتباره في حق ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع
سائر الاوصاف ليس كذلك يكون ظن استناد الحكم اليه اقوى من ظن استناده الى غيره والشافعي يسمي هذا القياس
قياس علية الاشباه وهو تردد الفرع بين اصلين فاذا كانت مشابهته فان كانت مشابهته لاحدهما اقوى الحق به
واما الذي يقع به الاشتباه فالمحكي عن الشافعي انه كان يعتبر الشبه في الحكم كمشابهة العبد المقتول للحر ولسائر
المملوكات وعن ابن علية انه كان يعتبر الشبه في الصورة كرد الجلسة الثانية في الصلوة الى الجلسة الاولى في عدم بيلحق
الوجوب والوجه انه متى حصلت المشابهة فيما يظن كونه علة للحكم او مستلزما لما هو علة له صح القياس سواء
كان ذلك في الصورة او في الاحكام ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها لان الوصف المعلل به اما
ان يظهر فيه المناسبة بوقوف من هو اصل معرفة المناسبة عليها وذلك بان يكون ترتيب الحكم على وفقه مما
يفضي الى تحصيل مقصود من المقاصد المبينة او لا فهو المناسب وان لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو يفضى
اهله فاما ان يكون مع ذلك لم يولف من الشرع الالتفات اليه كما قال الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مايع لا تبنى
القنطرة على جنسه فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن وكما لو علل في مسئلة من المسايل بالطول والقصر والسواد و
البياض ونحوها وان كان الثاني فهو الشبه وذلك لانه بالنظر الى عدم الوقوف على المناسبة فيه بعد البحث يجزم المجتهد
بانتفاء مناسبته وبالنظر الى اعتباره في بعض الاحكام يوجب ايقاف المجتهد عن الجزم بانتفاء المناسبة فهو مشابه للمناسب
في عدم الجزم بنفي المناسبة عنه ومشابه للطردي في عدم الجزم بظهور المناسبة فيه فهو متوسط بين المناسب والطردي
بحيث ينحط عن الاول ويرتفع عن الثاني مثاله قول الشافعي في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا يجوز بغير الماء بياض
كطهارة الحدث فان الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة وبالنظر الى كون الشارع
اعتبرها في بعض الاحكام كمس المصحف والصلوة والطواف يوهم اشتمالها على المناسبة واقرب الاصطلاحات الاخير وهو
الذي ذهب اليه اكثر القايسين ثم يتلوه في القرب قول القاضي **الثالث** في ان الشبه ليس بحجة هذا مذهب القاضي
ابي بكر لوجهين آ الوصف الذي سمي بالشبه ان لم يكن مناسبا فهو طردي وهو مردود بالاتفاق وان كان مناسبا فان
خرج عن كونه شبهيا الى كونه مناسبا وهو مقبول عند القايسين اجماعا ب المعول في العمل بالقياس واثباته على عمل
الصحابة ولم يثبت عنهم التمسك بالشبه والجواب عن ا انا لما بينا ان المناسبة لا تصلح دليلا على العلية بالشبهة الى بالمنع
وذهب جماعة الى انه يفيد العلية لانه يفيد ظن العلية لانه لما استلزم العلة كان الاشتراك بعد الاشتراك في
العلة وعلى التقدير الآخر لما ثبت احتياج الحكم الى علة وهي اما هذا الوصف او غيره ثم راينا جنس هذا الوصف اثر في
جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في باقي الاوصاف حصل مثل للقلب الى اسناد الحكم في ذلك الوصف اقوى من
من مثله الى اسناده الى غير ذلك الوصف واذا ثبت الظن وجب ان يكون حجة لوجوب العمل بالظن واعترضوا على الاول بمنع

ردّ الوصف لو لم يكن مناسبا بل انما كان مستلزما للمناسب او عرف بالنص تاثير الجنس القريب منه في الجنس القريب لذلك الحكم
لم يكن مردودا فانه المتنازع وعلى ب بالتعويل في اشباه هذا النوع من القياس على عموم فاعتبروا او على انه يجب العمل بالظن
الظن وفيه نظر فانا بينا ان المناسب ليس لعلة ملزومة لا يكون ملزوما للعلة ويمنع احتياج كل حكم الى علة والا
سلمنا لكن نمنع الحصر لامكان ان يكون للعلة ما عداها سلمنا لكن جاز ان يكون العلة مجموعها سلمنا لكن جاز وجود مانع
في الفرع او عدم شرط في الاصل **البحث السابع** الدوران وهو ثبوت الحكم عند ثبوت وصف وعدمه عند عدمه اما في صورة
واحدة كالعصير لما انتفى الاسكار عنه اولا انتفى التحريم ولما حدث وصف الاسكار فيه حدث الحرمة فلما زال السكر
وصار خلا زال التحريم او في صورة مغايرة وهو يدل على العلية عند الاكثر وقال بعض المعتزلة انه يفيد تعين
العلة وقال اخرون انه يفيد الظن بالعلة والحق الاول لوجهين آ ان بعض الدورانات لا تفيد ظن العلية
فلا يفيد شيء منها ذلك وبيان الاول من وجوه آ ان العلة والمعلول متلازمان والدوران مشترك بينهما والعلية
غير مشتركة ب الفصل مساو للنوع فالنوع اذا اوجب حكما بالدوران كما حصل مع النوع حصل مع الفصل الذي هو
جزء العلة مع انه ليس بعلة ج العلة كما يدور الحكم معها فقد يدور مع شرطها المساوي وجودا وعدما مع انه ليس
بعلة اجماعا د المعلولات المتساوية كل منها دائر مع الآخر وجودا وعدما ولا علية بينها ه الجوهر والعرض متلازمان
ولا علية وكذا ذاته تعالى وصفاته وكذا صفاته بعضها مع بعض و المضافان متلازمان وجودا وعدما مع انتفاء العلية
لاستلزامها تقدم العلية ز المكان والتمكن والحركة والزمان متلازمان مع عدم العلية ح الجهات الست لا ينفك بعضها عن
البعض مع انتفاء العلية ط علمه تعالى داير مع كل معلوم وجودا وعدما فاذا كان المعلوم جوهرا علمه جوهرا وكذا اذا
لم يكن جوهرا يعلمه انه غير جوهر مع انتفاء العلية لان شرط كون العلم علما تعلقه بالشيء على ما هو به فالم يكن المعلوم
في نفسه واقعا على ذلك الوجه استحال تعلق العلم به على ذلك الوجه فيتعلق العلم به على ذلك الوجه مشروط بوقوعه
على ذلك الوجه فلو كان وقوعه على ذلك الوجه مشروطا بعلمه به دار ويستحيل ان يكون المعلوم علة للعلم لان علمه تعالى
صفة واجبة فلا علة لها ثم ان علمه تعالى واقع بما لا يتناهى من المعلومات فهناك دورانات لا نهاية لها بدون العلية ي
الاعراض عند الاشاعرة غير باقية فالالوان والاشكال تحدث شيئا فشيئا فحين عدم اللون والشكل انتفت الالوان
والاشكال وغيرهما من الاعراض عن جميع الاجسام وحين حدث فيه لون وشكل حدثت سائر الاعراض في جميع
الاجسام فقد حصلت دورانات كثيرة من دون علية متلجية يا الفلك بل كل جسم اذا تحرك تحركت جميع اجزائه فحركة
كل جزء انما حدثت عند حدوث حركة جميع الاجزاء وحين كانت حركة ذلك الجزء معدومة كانت جزئيات
سائر الاجزاء معدومة فقد حصلت دورانات كثيرة بدون العلية يب كل حيوان يتنفس ومعلوم ان تنفس كل واحد
مقارن لتنفس الاجزاء او متاخر بشيء لا يعتد به فقد وجدت هذه الدورانات بدون العلية يج الحكم كما دار مع الوصف
المفروض علة كذا دار مع تعينه وجودا وعدما وخصوص المحل وخصوص وقوعه في الزمان المعين والمكان وكذا ذلك
لا يصلح للعلية لانها عدميات يد الحد والمحدود كل منها دائر مع الآخر وجودا وعدما وكذا لوازم المعلول ولوازم
العلة كالرائحة المخصوصة المقترنة بالشدة المطربة في الخمر الموجودة عند وجودها المعدومة عند عدمها مع انتفاء
العلية في جميع ذلك وبالجملة فالكلام في ذلك غير منحصر واذا انفك بعض الدورانات عن العلية انتفى ظنها الا انه اذا
انفك بعضها عن العلية فان كان استلزم البعض الآخر العلية فاما لذاته وهو محال والا لزم الترجيح من غير مرجح لوجود

الزوات في الموضعين واما الغيره فلا يكون المدارية نفسها تقتضي العلية بل هي مع شيء اخر والمجموع المركب من شيئين مغاير لافراده
الثاني وهو الذي يعول عليه المتقدمون في القدح ان الاطراد وحده ليس طريقا الى علية الوصف اجماعا والانعكاس غير معتبر
في العلل الشرعية فاذا كان كل منهما ليس طريقا فالمجموع ليس كذلك واعترض على الاول بانا لا نوجب ظن العلية من مطلق
الدوران بل بشرط عدم دليل صحيح قادح في كونه علة وعلى الثاني لا يلزم من عدم افادة كل واحد ظن العلية عدم افادته
في المجموع لان المجموع قد يخالف الآحاد وفيه نظر لان مطلق الدوران لا يفيد العلية وعدم دليل القدح لا يستلزم دليل الاثبات
والمجموع وان خالف الآحاد لكن العلية هنا ليست مستندة الى مطلق الدوران لما تقدم سلمنا افادة العلية وجوابه
بوجهين أ هذا الحكم لا بد له من علة فاما هذا الوصف وهو المط او غيره فان كان موجودا قبل حدوث هذا الحكم لزم تخلف
الحكم عن العلية وهو خلاف الاصل او لم يكن والاصل البقاء على ما كان فيحصل ظن ان ذلك الغير ليس علة واذا حصل ظن
ان غيره ليس علة حصل ظن انه العلة والا لزم ان يثبت الحكم كما دار مع حدوث ذلك الوصف وجودا وعدما فكذا دار
مع حدوث تعينه وخصوصية المحل فيكون تعينه وحدوثه في ذلك المحل معتبرا في العلية وهو يمنع التعدية لانا نقول
معنى التعين انه ليس غيره وهو امر عدمي والا لساوى سائر التعينات القائمة بسائر الذوات في كونها متعينا
ويمتاز عنها بالخصوصية فيكون للتعين تعين اخر ويتسلسل وحصول الوصف في المحل لو كان وجوديا لكان وصفا
لذلك الوصف وكونه وصفا للوصف زائدا عليه ويتسلسل واذا كان التعين والحصول في المحل المعين عدميا استحال كونه
علة لان قولنا انه كذا علة يقتضي قولنا ليس بعلة وهو عدمي لصحة اتصاف المعدوم به في الجملة ووصف المعدوم لا يكون
موجودا ونقيض العدمي ثبوتي فالعلية ثبوتية ولا يصح وصف المعدوم بها لامتناع قيام الموجود بالمعدوم ويستحيل ان
يكون جزء علة لان مع حصول غيره من الاجزاء ان حصلت العلية بسائر الاجزاء من دون العدمي علة تامة فلا
يكون العدمي جزءه وان لم تحصل وحصلت بحصوله فالعلية اما حدثت لاجل الجزء العدمي والعلم علة تامة لعلية العلم
وقد تقدم بطلان كون العدوم علة ب بعض الدورانات يفيد ظن العلية لان من دعي باسم فغضب ثم تكرر الغضب مع
الدعاء بذلك الاسم حصل هنا ظن استناد الغضب الى الدعاء بذلك الاسم من غير بحث وذلك الظن حصل من الدوران
لان الناس يعللون به فيقولون راينا الغضب مع الدعاء بذلك الاسم مرة بعد اخرى فيكون كذا وان كان كذلك لقوله تعالى
ان امة يامر بالعدل والاحسان والعدل التسوية ولا يحصل من الدورانات الا بعد اشتراكها في افادة الظن وفيه
نظر من وجوه أ منع تعليل الحكم على ما سبق والا لزم التسلسل ب منع الحصر لجواز ان يكون العلة المجموع او جزء بات
اصل التقسيم ج التخلف وان كان على خلاف الاصل الا ان التعليل بالمدعى على خلاف الاصل ايضا د التخلف يلزم لو كان
السابق علة تامة اما اذا كان جزءا او مشروطا بتجدد حالة الحكم فلا ه التقسيم وارد في هذا الوصف فانه ان كان سابقا
لزم التخلف وان كان مقارنا لم يكن ثابتا اولا فلا يكون علة تامة والاصل البقاء و التعين جزء من الموجود فلا يكون
عدميا ز منع الاشتراك المعنوي بين التعينات ح يجوز اشتراكها في كونها تعينات وهو اعتباري فلا تسلسل
ط لو كان عدميا لم يكن عدميا مطلقا بل عدما ما فله خصوصية فجاز تعليل العلية به ى لا نسلم وصف اعتباري ايضا ولا لزم
التسلسل وكذا حصول الوصف في المحل يا كما ان قولنا ليس علة عدمي ايضا لا اتصاف العدمي به وكذا قولنا انه علة ولا يجب
في نقيض العدمي الثبوتي لجواز الانقسام يب لا يلزم من توقف العلية على حصول الجزء العدمي كونه علة تامة فيها وفي
يج نظر اذ للقائل ان يقول للمستدل به انه قد شارك الحمار في الحيوانية فيجب اعتقاد مشاركته في جميع صفاته لذاته البحث

الثامن

الثامن في السبر والتقسيم اعلم ان التقسيم ان كان منحصرا في طرفي النقيض كما ذكرنا كما تقول الحكم اما معلل اولا وان كان معللا فاما
بالوصف الفلاني او بغيره وتبطل الاقسام الا التعليل بالمدعى فهذا هو المعول عليه في معرفة العلل العقلية وقد يوجد مثل
ذلك في الامور الشرعية كما لو ثبت الاجماع على ان حرمة الربا معللة وعلى انحصار علتها في المال او القوت او الطعم ثم نبطل الثلثة
الاول فيتعين الرابع واما التقسيم الذي لا ندعي الحصر فيه فانه يكون منتشرا كما اذا لم يدع الاجماع بل ابطال الحكم اما معلل اولا
والثاني بطلانه خلاف المتعارف من ان الحكم لا يخلو عن علة اما على جهة الوجوب كما يقوله المعتزلة او على جهة الامكان
كما يقوله الاشاعرة ويتعذر تجويز خلوه من العلة يكون الخلو على خلاف الغالب المالوف من شرع الاحكام وهي ثبتت
يدل على تعليل الحكم وتلك العلة اما ظاهرة او خفية والثاني باطل والا كان الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لوجوه أ اثبات
الحكم بجهة التعقل اغلب من اثباته بجهة التعبد وادراج ما نحن فيه تحت الغالب اغلب على الظن ب الحكم اذا كان
معقول المعنى كان على وفق المالوف من تصرفات العقلاء واهل العرف والاصل تنزيل التصرفات الشرعية على
دوران التصرفات العرفية ج اذا كان معقول المعنى كان اقرب الى الانقياد واسرع في القبول فكان افضى الى
تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم فكان اولى واذا كان لا بد من علة ظاهرة فاذا قال الناظر بحثت فوجدت محل
الحكم قد اشتمل على وصفين او ثلثة مثلا ولم يطلع على ما عداه والاصل في الاشياء العدم ثم ان الوصف الفلاني
غير صالح للتعليل وكذا الوصف الاخر فيتعين المدعى والاعتراض من وجوه أ ليس كل حكم معللا والا لزم
التسلسل فلم لا يجوز ان يكون هذا الحكم من قبيل ما لا يعلل ب سلمنا العلية لكن نمنع الحصر لا يقال لو وجد وصف
آخر لعرفه الفقيه الباحث لانا نقول لعله قصر في البحث والسبر سلمنا لكن لعله عرف وصفا اخر وستره ترويجا لكلامه
ج سلمنا عدم الاطلاع لكن عدم العلم لا يستلزم العلم بالعدم ولئن دل على عدمه بالنسبة الى الباحث فلا يدل على
عدمه بالنسبة الى الخصم فانه ربما كان عالما بوجود وصف آخر غير المذكور ح لا يستحق بحث المستدل دليلا في
نظر خصمه على العدم د سلمنا الانحصار لكن لا نم فسادها ه سلمنا فساد المفردات فلم لا يجوز ان يكون المجموع وصفين
او ثلثة منها علة واحدة و سلمنا فساد جميع الاقسام مفردا ومركبا الا المدعى لكن يجوز انقسامه الى نوعين ويكون
العلة احدهما وهذه الاسولة كلها ترجع الى منع الحصر واستدلوا على الحصر بوجهين أ المناظر هو الناظر فلو وجد
الناظر وبحث عن الاوصاف ولم يطلع الا على القدر المذكور ووقف على فسادها الا الواحد فلا بد وان يحكم بعليته
بربط ذلك الحكم بذلك الوصف ويكون ظنه اقوى من ظن ربطه بغيره والظن يجب العمل به واذا ثبت ذلك في حق
المجتهد وجب ان يكون كذلك في حق المناظر اذ لا معنى للمناظرة الا اظهار ماخذ الحكم ب جميع الاوصاف كانت
معدومة وكانت بحيث يصدق عليها انها لا توجب هذا الحكم والاصل في كل امر بقاؤه على ما كان فهذا القدر
يفيد ظن عدم سائر الاوصاف فيحصل ظن الحصر ومطلوبنا هذا القدر قوله لا نم فساد سائر الاقسام قلنا يمكن افسادها
بجميع المبطلات للعلية كالنقض وعدم التاثير وغيرهما ولا يمكن افسادها بعدم المناسبة لاحتياجه حينئذ
الى ان يبين خلو ما يدعيه عن هذا المفسد وانما يتم ذلك ببيان مناسبته ولو تبين ذلك استغنى عن طريق
السبر لدلالة المناسبة والاقتران على كون المعنى علة واعلم ان طرق الحذف اربعة أ ان يبين المستدل ان
الوصف المدعى كونه علة قد ثبت به الحكم في صورة بدون الوصف المحذوف ويسمى الالغاء وهو شديد الشبه بنفي
العكس الذي ليس بمقبول ولا بد من بيان ثبوت الحكم مع الوصف المدعى كونه علة فانه لو ثبت دون المحذوف كان

ذلك الغاء للمسمى فحينئذ يظهر استقلال المسمى بالتعليل ومع ظهوره يمتنع ادخال الوصف المحذوف في التعليل في محل
التعليل لانه يلزم منه الغاء وصف المستدل في الفرع مع استقلاله ضرورة تحققه ما لم يثبت كونه مستقلا وهو ممتنع
ويمتنع ايضا اضافة الحكم في محل التعليل الى الوصف المحذوف لا غير لانه اثبات الحكم بما لم يثبت استقلاله والغاء ما
ثبت استقلاله وهو باطل واعترض بان دعوى استقلال الوصف المستبقى في صورة الالغاء بالتعليل من مجرد
من مجرد اثبات الحكم مع وجوده وانتفاء وصف المحذوف غير صحيح فانه لو كان مجرد ثبوت الحكم مع المحصول الوصف
في صورة الالغاء كافيا في التعليل بدون ضميمة ما يدل على استقلاله بطريق من طرق اثبات العلة لكان ذلك كافيا في اصل القياس
ولم يكن الى البحث والسبر حاجة وكذا غيره من الطرق فلا بد من بيان الاستقلال ونفي كون الباقي جزء علة بالاستدلال ببعض
طرق اثبات العلة عند ذلك ان شرع المستدل في بيان الاستقلال ببعض طرق اثبات العلة فان بين الاستقلال في
صورة الالغاء بالبحث والسبر كما اثبت ذلك في الاول في صورة الالغاء بالاعتبار وامكن ان يكون اصلا لعلة وعرفنا
ان الاول لا حاجة اليه فان المعتبر الى الاصل لا يمكن التمسك به في الاعتبار لا بذكر صورة اخرى مستقلة بالاعتبار يكون تطويلا
بغير فائدة وان بين الاستقلال بطريق اخر لزم مع هذا المحذور محذور اخر وهو الانتقال في اثبات كون الوصف علة من طريق
الى طريق اخر وهو تشنيع في مقام النظر وتعيين نفي العكس ببيان اثبات الحكم بعد انتفاء العلة طرد المحذوف اما مطلقا
وهو ان يكون ما الحذفه من جنس ما اهمل من الشارع عدم التفات اليه في الاحكام كالطول والقصر واما بالنسبة الى ذلك الحكم
وهو ان يكون ما الحذفه من جنس ما الف من الشارع عدم الالتفات اليه في جنس ذلك الحكم كقوله من اعتق شركا له
من عبد قوم عليه نصيب شريكه فانه وان كان امكن تقريب مناسبة بين وصف الذكورة وسراية العتق عرفنا ما عهدنا من الشرع
عدم الفرق بين الذكورة والانوثة في احكام العتق الغيبا صورة الذكورة فيه دون بقية الاحكام عدم ظهور المناسبة في
الوصف المحذوف للحكم المعلل ويكفي المناظر ان يقول بحثت فلم اجد فيه مناسبة وعدم الوصلان مع البحث التام ما يفيد
الظن بعدمه فان عارض المعترض وقال بحثت في الوصف المستبقى فلم اجد فيه مناسبة فيلزم الغاؤه فعند ذلك
ان بين المستدل المناسبة فيه فقد انتقل في اثبات العلة من طريقه السبر الى طريقة المناسبة وهو قبيح عند اهله ولم يبين
ذلك لم يكن وصف المعترض بالحذف اولى من وصف المستدل فيقول ان كان قد سبق من المعترض تسليم مناسبة كل من
الوصفين لم يسمع منه بعد بيان المستدل نفي المناسبة في الوصف المحذوف منع المناسبة في المستبقى لكونه مانعا ما سلمه
يجب على المستدل بيان المناسبة في الوصف المستبقى وان سبق من المعترض تسليم ذلك فللمستدل ان يرجح سبره على سبر
المعترض بموافقة للتعدية وموافقة سبر المعترض للقصور والتعدية اولى من القصور البحث التاسع في الطرد وهو عبارة
عن الوصف الذي لا يعلم مناسبته ولا استلزامه للمناسب اذا جامع الحكم الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وهذا
هو معنى الاطراد وبالغ بعضهم فيه فقال اذا وجد الحكم مقارنا للوصف في صورة واحدة حصل ظن العلية والحق انه لا
يدل وان كان ملازما لما تقدم من ان التسبيين قد يتلازمان ولا علية بينهما كالجوهر والعرض وكالحد والمحدود وكالمتضايفين
ولان الاطراد وكون الوصف بحيث لا يوجد الا وقد وجد معه الحكم وهذا لا يثبت الا اذا ثبت ان الحكم حاصل معه في
الفرع فلو توقف معرفة ثبوت الحكم في الفرع على كون الوصف علة وتبينت عليته بكونه مطردا لزم الدور واما التفسير الثاني
فانه اولى بعدم الدلالة مع ان تجويزه يفتح باب الهذيان كما يقال في ازالة النجاسة بالخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه
فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن وكقول بعضهم في مسئلة المس طويل مشقوق لا ينتقض الوضوء بمسه كالبوق وايضا تعيين

الوصف

الوصف للعلية من دون باقي الاوصاف تحكم محض وتشبه في الدين وهو باطل لقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا
الصلوة واتبعوا الشهوات احتج القايلون بالعلية على التفسير الاول بان عادة الشرع اجراء النادر في كل باب بالغالب
فاذا راينا الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنا للحكم ثم راينا الوصف حاصلا في الفرع وجب ان يستدل به
على ثبوت الحكم وبانا نحكم بجلوس القاضي في الدار التي نشاهد مركبه على بابها لافادة اقترانها في ساير الصور اقترانها
هنا وفيه نظر للمنع من اجراء النادر مجرى الغالب في مثل التلازم بل مطلقا فان اكثر العمومات مخصوصة والاستدلال
بفرس القاضي استدلال بالعلة الموصلة للقاضي على المعلول وهو وصوله قالوا الدوران لانا لا نستدل بالمصاحبة في كل
الصور على العلية بل فيهما فيما على الفرع وفيه نظر لان المصاحبة لو دلت على العلية لدلت في صورة المصاحبة والفرع
لم تثبت للمصاحبة فيه واعتذروا عن انفكاك العلية عن الاطراد في بعض الصور تقدم قدحه في التعليل كالغيم الرطب
الدال على العلية ظ وفيه نظر فان دلالة الغيم على ظهور العلية لا باعتبار المقارنة بل باعتبار ان الغيم الرطب له صلاحية
التاثير ولم يوجد غيره فنظن انه سبب واذا وجد ظن وجود معلوله واما التفسير الثاني فاعتذروا عن البعض بان مجرد
المقارنة تفيد ظن العلية بشرط عدم خطور وصف اخر هو اولى بالرعاية لكن هذا الشرط ساقط عن التمثيل لان نفي
ليس من وظيفته والتمثيل بالدهن انما يبطل لحصول العلم الضروري بوجود وصف اخر هو اولى بالاعتبار من الوصف المذكور
فانا متى علمنا ان لزوجة الدهن غير مزيلة للنجاسة علمنا ان هذا الوصف اولى بالاعتبار من كونه بحيث لا تبنى القنطرة على
جنسه ولا يكفي في القدح في مثل هذا التعليل خطور وصف اخر بالبال لان ذلك الوصف الاخر ان لم يكن متعديا الى الفرع
ما اعتبرناه اولى للامر بالقياس وهو ضروري انه تعليل حكم الاصل بعلة متعدية الا ان يذكر الخصم وصفا اخر متعديا الى فرع
اخر فهناك يحتاج المعلل الى الترجيح وان كان متعديا الى الفرع لم يضر لان المراد من العلم هاهنا المعرف وقيام معرفات
بهذا الحكم لا يمنع من كون ما ذكرته معرفا له وفيه نظر لان مجرد المقارنة لو دل على العلية لزم الدور او الترجيح من غير مرجح
وتخلف المدلول عن الدليل وهو خلاف الاصل وايضا ظن العلية انما يحصل لو ظن انتفاء غيره من الاوصاف اما مع تجويزه فلا
والمعلل انتهض لاثبات المدلول ولا يتم الا بنفي المعارض وابطال مثل الدهن لا يقتضي ازالة السباع لامكان غيره والامر بالقياس
لو سلم فانما يتم مع وجود الشرايط التي من جملتها التعليل بالوصف المتعدي فلا يجوز جعله مقدمة في المط قال الغزالي ونعم ما
قال معنى الطرد سلامته عن مفسد واحد وهو النقض وذلك لا يقتضي صحة التعليل وهو كقول القايل انه عالم لانه لا دليل
يفسد دعوى علمه ويعارضه انه جاهل لانه لا دليل يفسد دعوى جهله والحق انه لا يعلم كونه عالما بانتفاء دليل الجهل ولا
كونه جاهلا بانتفاء دليل العلم بل يتوقف فيه الى ظهور الدليل وكذا الصحة والفساد وقولكم بثبوت حكمها معها دليل كونها
علة غلط لان قولكم بثبوت حكمها اضافة للحكم لا يثبت الا بعد قيام الدليل على كونها علة فاذا لم يثبت لم يكن حكمها بل كان
حكم علة واقترن بها والاقتران لا يدل على الاضافة فقد يلازم الخمر لون وطعم يقترن به التحريم ويطرد وينعكس ولعلة الشدة
واقترانه بها ليس بعلة كاقتران الاحكام بطلوع كوكب وهبوب ريح وبالجملة فنصب العلة مذهب يفتقر الى دليل
الحكم وكما لا يكفي في اثبات الحكم انه لا نقض عليه ولا مفسدة بل لا بد من دليل فكذلك العلة البحث العاشر في تنقيح المناط قال
الغزالي الحاق المسكوت بالمنصوص قد يكون باستخراج الجامع وقد يكون بالغاء الفارق فيقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا
ولا تاثير له في الحكم فيشتركان في الحكم وتسميه الحنفية بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس وهذا يمكن ايراده على وجهين آ ان يقال
هذا الحكم لا بد له من مؤثر فاما المشترك او المميز والثاني بط لان الفارق ملغى فيثبت على المشترك فيلزم من حصوله في الفرع ثبوت

الحكم وهذا وان كان جيدا الا انه استخراج العلة بالسبر والتقسيم من غير تفاوت البتة يو ان يقال الحكم لابد له من محل وليس كل المميز جزء من
المحل فهو المشترك فاذا حصل في الفرع ثبت جنس الحكم فيه مثلما به امتنان الافطار بالاكل عن الافطار بالوقاع ملغى فالمحل هو المفطر فان
حصل متى المفطر وجب حصول الحكم وهو ضعيف اذ لا يلزم من ثبوت الحكم في المفطر ثبوته في كل مفطر فانه اذا صدق هذا الرجل طويل
صدق كل رجل طويل فكذا هنا وفيه نظر فان صدق الرجل طويلا لا نعني به ان المحل هو مطلق الرجولية بل الرجل المخصوص وكذا
وكون الرجل من حيث هو جزء من هذا الرجل لا يقتضي اتصافه بما يتصف به الرجل الخاص اذا استند الوصف الى الخصوصية

البحث الحادي عشر في تتبابع مسايل من هذا الباب آ قال بعضهم الدليل على ان هذا الوصف علة عجز المفحم عن فساده وهو باطل
اذ ليس جعل العجز عن الافساد دليلا على الصحة اولى من جعل العجز عن التصحيح دليلا على الفساد بل هذا اولى لانا لو اثبتنا كل ما لا
نعرف دليل فساده لزم اثبات ما لا نهاية له وهو باطل اما لو لم نثبت كل ما يعرف دليلا على صحته لزمنا ان لا نثبت ما لا نهاية له
وهو حق ب قال بعضهم هذا القياس عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فيدخل تحت الامر بالاعتبار او يقال هذا تسوية بين
بين الاصل والفرع فيدخل تحت الامر بالعدل وهو ضعيف لان اقصى ما في الباب عموم اللفظ في هاتين الايتين وتخصيص
العموم جايز بالاجماع واجمع السلف على انه لابد من دلالة على تعيين الوصف للعلية ج قال ابو حنيفة مسح الرأس لا يتكرر تشبيها
له بمسح الخف والتيمم والجامع انه مسح وللمانع ان يمنع ان الحكم في الاصل معلل بكونه مسحا بل لعلة تعبد ولا علة له او معلل بمعنى مناسب
لا يظهر لنا والنزاع وقع في علة الاصل وهو ان مسح الخف لم لا يستحب تكراره اذ يقال انه تعبد لا معلل او لان تكراره يؤدي الى
طريق الخف والشافعي يقول يستحب التكرار لانه اصل يؤدي بالماء فيتكرر كالاعضاء الثلثة د تحقيق المناط هو النظر في معرفة
وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها اما بنص او اجماع او استنباط كما في القبلة فانه مناط وجوب استقبالها
وهي معروفة بايماء قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وكون هذه الجهة هي جهة القبلة حالة الاشتباه مظنون بالاجتهاد و
النظر في الامارات اما اذا كانت معلومة بالاجماع فكالعدالة التي هي مناط وجوب قبول الشهادة وهي معلومة بالاجماع
وكون هذا عدلا مظنون بالاجتهاد واما اذا كانت مظنونة بالاستنباط فكما في الشدة المطربة التي هي مناط تحريم الشرب
في الخمر فالنظر في معرفتها في النبيذ هو تحقيق المناط فقد وقع الاجماع على صحة الاحتجاج بتحقيق المناط اذا علمت بنص او اجماع
وانما الخلاف فيما اذا علمت بالاستنباط واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير
تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الاوصاف كل واحد بطريقه كالتعليل بالوقاع في قصة الاعرابي
فانه وان كان موميا اليه بالنص بالرأي والاجتهاد بان غيره يفتقر في معرفته عينا الى حذف كل ما اقترن به من الاوصاف عن
درجة الاعتبار بالرأي والاجتهاد بان يبين انه اعرابيا او شخصا معينا او ذلك الزمان وغير ذلك من كون الموطوءة زوجة او امرأة
معينة وشبهه لا مدخل له في التأثير بما يساعد من الادلة حتى يتعدى الى كل من وطئ في نهار رمضان عامدا وهو مكلف صايم و
هذا دون الاول وان اعترف به بعض منكري القياس واما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل عليه
النص والاجماع دون علته كالاجتهاد في كون الشدة علة لتحريم الخمر حتى يقاس عليه وهذا دون النوعين السابقين لذا انكره
الشيعة والظاهرية وبعض معتزلة بغداد **الفصل الرابع** في مبطلات العلة وفيه مباحث الاول النقض وفيه مطالب

الاول اختلف الناس في تخصيص العلة فذهب اكثر الشافعية الى ان وجود الوصف مع عدم الحكم يقدح في كونه علة وذهب الاكثر
الى ان علية الوصف اذا ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص في عليته وان ثبتت بالاستنباط قال اكثر الحنفية ومالك واحمد
يجوز تخصيصها ومنع منه اخرون وقال اخرون ان علية الوصف ان ثبتت بالنص والدوران لكن اذا كان تخلف الحكم عنه لمانع

لم يقدح

لم يقدح في عليته اما اذا التخلف لا لمانع فالاكثر على انه يقدح في العلية ومنهم من قال لا يقدح ايضا وقيل العلية ان كانت قطعية لم يتخلف
الحكم عنها بغير دليل ولا بدليل قطعي لاستحالة تعارض القطعيين ولا بظني فلا يعارض القطعي وان كانت ظنية فان كان التخلف في معرض
الاستثناء كتخلف ايجاب المثل في لبن المصراة عن العلة الموجبة له وهو تماثل الاجزاء بالعدول الى ايجاب صاع من التمر وتخلف وجوب
الغرامة على مباشر الجناية في باب ضرب الدية على العاقلة وتخلف حرمة الربا مع وجود الطعم في العسل ما لم يقتض بطال العلة هو
حجة فيما عدا المستثنى سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة لان الدليل من النص والاستنباط قد دل على العلية وتخلف الحكم
حيث ورد بطريق الاستثناء عن قاعدة القياس مقرر لصحة العلة لا مانع لها وان كان التخلف لا في معرض الاستثناء
والعلة ان كانت منصوصة وامكن حمل النص على ان المنصوص علته جزء العلة كتعليل انتقاض الوضوء بالخارج من
غير السبيلين الماخوذ من قوله تم الوضوء مما خرج فانه اذا تخلف عنه الوضوء في الحجامة امكن اخذ قيد الخارج
من السبيلين في العلة وتاويل النص بصرفه عن عموم الخارج النجس الى الخارج من احدهما او حمله على تعليل حكم اخر
غير الحكم المصرح به في النص كقوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين معللا لقوله تعالى ذلك بانهم شاقوا
الله ورسوله فان الحكم المعلل المصرح به انما هو خراب البيت وليس كل من شاق الله ورسوله يخرب بيته
فامكن حمل الخراب على استحقاق الخراب وحكم الخراب او لم يوجد وجب التاويل لما فيه من الجمع بين التعليل
بتاويله ودليل ابطال العلة المذكورة وان لم يمكن تاويله بغير الوصف المذكور والحكم المرتب عليه فغايته امتناع
اثبات حكم العلة لما عارضها من النص النافي لحكمها والعلة المنصوصة في معنى النص وتخلف حكم النص عنه في
صورة لما عارضه لا يوجب ابطال العمل به في غير صورة المعارضة فكذا المنصوصة وان كانت مستنبطة فتخلف الحكم
ان كان لمانع او فوات شرط كما في تعليل ايجاب القصاص على القاتل بالقتل العمد العدوان وتخلف الحكم عنه في
الاب والسيد لمانع السيادة والابوة لم يكن مبطلا للعلية فيما عدا صورة المخالفة لان دليل الاستنباط يدل على
العلية بالمناسبة والاعتبار وقد امكن حمل احالة نفي الحكم على ما ظهر من المانع لا على الغاء العلة فيجب الحمل عليه جمعا
بين دليل العلية ودليل مانعية الوصف النافي للحكم والجمع اولى من الابطال احتج المانعون بوجوه آ قال ابو الحسين
البصري ان تخصيص العلة مما يمنع من كونها امارة على الحكم في شيء من الفروع سواء ظن انها جهة المصلحة او لا لانا
اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بمثله متفاضلا هو كونه موزونا ثم علمنا اباحة بيع الرصاص بمثله متفاضلا مع
انه موزون فان علمنا اباحته لعلة اخرى يقاس بها الرصاص على اصل مباح لكونه ابيض مثلا فانا لا نعلم تحريم
بيع الحديد بمثله متفاضلا بمجرد الوزن بل بكونه موزونا غير ابيض فانا لو شككنا في كونه ابيض لم نعلم بيعه متفاضلا
لو شككنا في كونه موزونا فظهر انا لا نعلم بعد التخصيص تحريم شيء لكونه موزونا فقط فبطل ان يكون الموزون
وحده علة بل هو مع كونه غير ابيض وعلى هذا يكون الكلام فيما اذا دل على اباحة بيع الرصاص نص سواء علمت علة
الاباحة او لم تعلم اعترض بتسليم ان علة القياس امارة على حكم الفرع معرفة له وان التخلف في صورة اخرى للمعارض
لا يمكن معه اثبات الحكم في فرع من الفروع دون العلم بانتفاء ذلك المعارض لكن لا يلزم ان يكون انتفاء المعارض من
جملة المعرف للحكم انما هو ما كان باعثا عليه في الاصل وانتفاء المعارض انما يتوقف اثبات حكم الامارة عليه ضرورة ان الحكم لا يثبت
مع تحقق المعارض النافي له فكان نصبه شرطا في اثبات حكم الامارة لا انه داخل في مفهوم الامارة وفيه نظر فان الامارة هي
ما يعرف منها ثبوت ما جعلت امارة عليه فاذا لم تحصل بمجرد الوصف بل بشرط عدم المانع كانت الامارة المجموع ولا تخص

التسمية بكونه شرطا او جزءا ب اقتضاء العلة للحكم اما ان يعتبر فيه انتفاء المعارض فلا يكون علة الا عند انتفاء المعارض فا
الحاصل قبل انتفاء المعارض بعض العلة لا تمامها او لا يعتبر فيحصل الحكم وان حصل المعارض فلا يكون تعارضا اعترض
بجواز توقف الاقتضاء على الانتفاء ولا يلزم كون العلة جزءا الجواز ان يكون انتفاء المعارض شرطا لتاثير العلة في الحكم
فان العلة ان فسرت بالمؤثر فان كان قادرا جاز توقف صحة تاثيره على انتفاء المعارض لوجوه آ الفعل محال في الازل
لانه ما لا اول له وهو ينافي الفعل الذي له اول فاذن يتوقف صحة تاثيره تعالى في الفعل على نفي الازل والقيد العدمي لا
يجوز ان يكون جزءا من المؤثر الحقيقي فهو اذن شرط لصحة التاثير ب تحريك القادر الجسم الى جهة مشروط بعدم
معارضة جزء قادر آخر الى ضدها والقيد العدمي يجوز ان يكون جزءا من المؤثر الحقيقي ج القدرة لا يصح منها
ايجاد سواد في محل لا بشرط عدم البياض عنه والعدم لا يكون جزءا وان كان موجبا امكن اشتراطه بالعدمي كا
الهوي الصادر عن الثقيل بشرط عدم المانع وسلامة الحاسة توجب الادراك بشرط عدم الحجاب وان فسرت
بالداعي لم يكن العدم جزءا منه كمن اعطى فقيرا اذا جاء آخر فقال لا اعطيه لانه يهودي فعدم كونه الاول يهوديا لم
يكن جزءا من المقتضي في اعطاء الاول لانه حين اعطى الفقير الاول لم يكن اليهودية خاطرة بباله فضلا عن عدمها
وما لا يكون خاطرا بالبال لم يكن جزءا من الداعي فان فسرت بالمعرف فكذلك فان العام المخصوص دليل على الحكم
وعدم التخصيص ليس جزءا من المعرف والا لوجب ذكره في الاستدلال فقد ثبت ان عدم المعارض وان كان معتبرا
لكنه ليس جزءا من العلة سلمنا كونه جزءا لكن رجع النزاع الى اللفظ للاتفاق بين مجوزي تخصيص العلة ومانعيه
على افتقار التعليل الى ذلك العدم وانتم سلمتم ان المعلل لو ذكر ذلك القيد في ابتداء التعليل استقامت العلة
فلم يبق النزاع الا في كون القيد العدمي هل يسمى جزءا من العلة ام لا وهو لفظي واجيب بسبق بيان انه لو
توقف اقتضاء العلة على نفي المعارض لم يكن الحاصل عند وجود المعارض تمام العلة بل جزءها قوله يلزم جعل
القيد العدمي جزءا قلنا ان فسرنا العلة بالموجب او الداعي امتنع جعل القيد العدمي جزءا من علة الوجود
وح لا نجعل عدم المعارض جزءا لعلة بل انه يدل على حدوث امر وجودي انضم الى ما كان موجودا قبل وصار ممنوع
علة تامة فلم يلزم من قولنا العلة التامة انما وجدت حال عدم المعارض ان نجعل عدم المعارض جزء العلة وان
فسرنا العلة بالمعرف لم يمتنع جعل القيد العدمي جزءا بهذا التفسير كما نجعل انتفاء المعارضة جزءا من دلالة المعجز على
الصدق قوله لو كان عدم التخصيص جزءا من المعرف لوجب على المتمسك بالعام المخصوص ذكر عدم المخصصات وعدم
وجوب ذكره من اوضاع الجدليين والتمسك بها ممتنع في الامور الحقيقية قوله يصير الخلاف لفظيا قلنا ممنوع فانا
اذا فسرنا العلة بالداعي او الموجب لم نجعل العدم جزءا من العلة بل كاشفا عن حدوث جزء العلة ومن يجوز التخصيص
لا يقول بذلك وان فسرنا بالمعرف ظهر الخلاف في المعنى ايضا لان من اثبت العلة بالمناسبة يبحث عن ذلك القيد العدمي
فان وجد فيه مناسبة صحح العلة والا ابطلها ومن يجوز التخصيص لا يطلب المناسبة البتة من هذا القيد العدمي وفيه نظر
لان من يجوز تخصيص العلة يمنع من كون الحاصل عند وجود المعارض جزء العلة بل العلة نفسها والاصل فيه ان العلة
ان عني بها جميع ما يوجد به الشيء فهو جزءه وان عني مبدا التاثير فهو تمام العلة فيرجع النزاع الى اللفظ واعترض
على اصل الدليل بتسليم عدم تحقق اقتضاء العلة الحكم على عدم المعارض قوله يلزم حصول الحكم وان حصل المعارض قلنا

ممنوع

ممنوع فان العلة وان كانت مقتضية للحكم فانما يلزم وجود الحكم لو انتفى المعارض الراجح او المساوي فلا يلزم من الترجيح
في المعارض ولا في العلة الترجيح بين كون المقتضي مقتضيا اقتضاء حقيقيا بالفعل منافاة ذاتية وشرط حدوث الضد انتفاء السابق
فلا يعلل انتفاء الاول بطريان الحادث والا دار فلما كان شرط كون المانع مانعا خروج المقتضي عن الاقتضاء لم يجز ان يكون
خروجه عن الاقتضاء بالفعل لتحقق المانع بالفعل والا دار فاذن خروج المقتضي عن الاقتضاء بذاته لا بالمانع والاجماع على ان ما
يكون كذلك لا يصلح للعلية وفيه نظر فان للمانع ان يقول بل شرط انتفاء السابق حدوث الطاري ولانه مانع من تعاقب الا
ضداد اذ الايراد متجه على كل اضداد فان كل حادث على محل ضده فان طرده مشروط بعدم الاول فلو علل عدم الاول بطروه
بل بعدم لذاته فلا يكون ممكنا واعترض ايضا بانه ان عني بالشرط معنى يتحقق تقدمه على المشروط فليس شرطا احد المتنافيين
انتفاء الآخر والا كان كل واحد من النقيضين مشروطا بنقيضه ضرورة ان انتفاء كل واحد منهما عن ثبوت الآخر وان
عني بالشرط ما ينعدم المشروط عند عدمه لم يلزم الدور واعترض ايضا بمنع المنافاة بين اقتضاء النقيض واقتضاء
المانع لاستحالة الجمع بينهما وان استحال الجمع بين حكميهما وح فلا يلزم من تحقق المانع خروجه عن جهة
اقتضائه لا بذاته ولا بغيره بخلاف المتنافيين بالذات د الوصف وجد في الاصل مع وجود الحكم وفي
التخصيص مع عدمه ووجوده مع الحكم لا يقتضي قطع العلية ووجوده في صورة التخصيص مع عدم الحكم يقتضي
قطع عدم العلية فهما كالحاصل في الفرع كما انه مثل وصف الاصل فكذا هو مثل صورة النقض فليس الحاقه
باحدهما اولى من الآخر فلما تعارضا لم يجز الحاقه بواحد منهما فلا يكون علة اعترض المجوزون بان الاصل في الوصف المناسب
مع الاقتران العلية فاذا تخلف الحكم عنه في صورة النقض ووجدنا فيها وصفا يصلح للمانعية اسندنا التخلف اليه عملا بذلك
الاصل اجاب المانعون بان الاصل ترتب الحكم على المقتضي وحيث لا يترتب فلا علية عملا بهذا الاصل فيعارض هذا الاصل اصلكم
فيتساقطا ويرجع الى الاصل وهو عدم العلية اعترض المجوزون بان كلامكم يرجح اما اولا فلانا لو اعتقدنا عدم تاثير هذا
الوصف لزم ترك العمل بالمناسبة مع الاقتران من كل وجه ولو اعتقدنا انه مؤثر عملنا بما ذكرتم من الدليل من بعض الوجوه
لافادة الوصف الاثر في بعض الصور والعمل بالدليل من وجه اولى من تركه بالكلية واما ثانيا فلان الوصف المدعى مانعيته
في صورة التخصيص يناسب انتفاء الحكم والانتفاء حاصل معه فيحصل ظن استناد الانتفاء الى المانع فيمتنع استناده الى عدم
المقتضي وح نقول معكم اصل واحد هو ان الاصل ترتب الحكم على العلية ومعنا اصلان دلالة المناسبة مع الاقتران على
علية الوصف في الاصل لثبوت الحكم فيه ودلالة المناسبة في صورة التخصيص مع الاقتران على علية المانع لانتفاء الحكم
والعمل بالاصلين اولى من الواحد واجاب المانعون عن الاول بمنع دلالة المناسبة مع الاقتران على العلية بل المناسبة
مع الاقتران والاطراد دليل العلية فان حذفتم الاطراد فهو المتنازع وعن الثاني بمنع جواز تعليل انتفاء الحكم في
محل التخصيص بالمانع لانه كان حاصلا قبل المانع والحاصل يستحيل تحصيله ثانيا اجاب المثبتون عن هذا بوجهين الاول العلل الشرعية
معرفات فيجوز تعليل المتقدم بالمتاخر الثاني المانع علة نفي الحكم لا الانتفاء والنفي المنع من الدخول في الوجود بعد كونه بعرضه
الدخول اجاب المانعون عن الاول بانه لو كان المراد المعرف فلم يلزم من تعليل ذلك الانتفاء بعدم المقتضي امتناع تعليله
بالمانع ايضا لجواز اجتماع الادلة على مدلول واحد وبعضها وجودي وبعضها عدمي وعن الثاني بان المانع لا يؤثر في
اعدام شيء لاستدعائه سابقية الوجود وهنا لم يوجد الحكم فيمتنع اعدامه فاذن المستند الى المانع نفي العدم السابق
اعترض على اصل الدليل بانه وان كان وجود الوصف مع الحكم في الاصل لا يوجب القطع بكونه علة لافادته ظن العلية بوجوده

٢ الاقتران بدل

مع عدم الحكم في صورة النقض لمنع انه يقتضي القطع بانه ليس بعلة بل ظن العلية باق بحاله وانتفاء الحكم كما انما كان لوجود المعارض

الثاني للحكم على ما هو معلوم من قاعدة القايل بتخصيص العلة ه لا طريق الى صحة العلة الشرعية سوى جريانها مع

معلولها فاذا لم تجر معه لم يكن الى صحتها طريق واعترض بمنع ان اطراد العلة طريق الى صحتها فضلا من كونه لا طريق سواه

وفيه نظر لان الطرد وان لم يدل على العلية لكن عدمه يشعر بنفي العلية و الشرعية كالعقلية وكما امتنع تخصيص العقلية

فكذا الشرعية واعترض بمنع التخلف في العقلية بل يجوز عند فوات القابل لكنها سلمنا امتناع التخلف فليس ذلك لدلالة

الدليل على تعلق الحكم بها ولا لكونها علة بل لكونها مقتضية للحكم لذاتها وهو غير متحقق في الشرعية لانها لا تقتضي لذاتها

بل بوضع الشرع لها امارة على الحكم في الفرع وفيه نظر لان وجود القابل جزء من العلة والشرعية عند المعتزلة مقتضية

لذاتها والشارع كاشف سلمنا لكن معنى جعل الشرع الحكم بوجود الحكم عند وجود الوصف فالتخلف مناف ز العلة

في القياس طريق الى اثبات الحكم في الفرع فاذا وجدت في فرعين امتنع ان يكون طريقا الى العلم بحكم احدهما دون

الاخر كما في الادراكات والادلة العقلية اعترض بانه ليس العلة في امتناع الاقتران في الدليل المتعلق

وامتناع الاقتران في الادراك المتعلق كونه طريقا او دليلا بل لكون الدليل العقلي موجبا لذاته ولكون الادراك

مما يجب العلم عنده عادة بخلاف العلل الشرعية على ما تقدم وفيه نظر لان معنى كونه طريقا اليه التاثير عندكم بل

الحكم عليه فاذا تخلف انتفى كونه طريقا ح لو جاز وجود العلة الشرعية في فرع دون اخر لم يكن البعض بالاثبات

اولى من البعض الاخر اعترض بان علة اختصاص التخلف في البعض اختصاصه بالمانع وفيه نظر لانه انتفاء

المانع ح يكون جزءا من العلة لانها عندكم بمعنى الامارة احتج من جوز العلة بوجوه آ دلالة العلة على

الحكم في محالها كدلالة العام على جميع الافراد وكما ان تخصيص العام لا يندرج في عمومه فكذا تخصيص العلة واعترض

بالمطالبة بالجامع ثم بالفرق فان دلالة العام المخصوص على الحكم وان كانت موقوفة على عدم المخصص الا ان عدم

المخصص اذا ضم الى العام صار المجموع دليلا على الحكم اما العلة فان دلالتها متوقفة على عدم المخصص وذلك العدم

لا يجوز ضمه الى العلة على جميع المقدرات لان منهم من منع كون القيد العدمي جزءا من علة الحكم الوجودي ومن

جوزه شرط فيه المناسبة فوجب ذكره في اول الامر ليعرف انه هل يصلح لان يكون جزء العلة الحكم ام لا ب اقتضاء

الوصف ذلك الحكم في ذلك المحل ان توقف على اقتضائه الحكم في محل آخر فان لم ينعكس لزم الترجيح من غير مرجح وان

انعكس دار وان لم يفتقر احدهما الى الاخر لم يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الآخر فلا يلزم من انتفاء كون الوصف

مقتضيا لذلك الحكم في هذا المحل انتفاء كونه مقتضيا لذلك الحكم في المحل الاخر اعترض بان العلة ان فسرت بالموجب

او الداعي كان شرط كونه علة للحكم في محل ان يكون علة له في جميع المحال لان العلة انما توجب الحكم لماهيته ومقتضى

الماهية الواحدة واحد فان كانت الماهية موجبة لذلك الحكم في موضع وجب كونها كذلك في كل المواضع والا فلا

وايضا لا نسلم لزوم الدور لتوقف كل منها على الآخر لانه توقف معية لا توقف تقدم وفيه نظر فان التوقف انما يتحقق في

الشرط او العلة لا في المصاحبة لان معنى كونه متوقفا توقف ثبوته عليه ج اجمعوا على جواز ترك العمل بالدليل في بعض الصور

لوجود اقوى مع جواز التمسك بالاول عند عدم المعارض فان الانسان قد يلبس الثوب لدفع الحر والبرد فاذا توعده

ظالم بالقتل لولبسه ترك مقتضى الدليل الاول وان عمل به في غير هذه الصورة واذا كان حسنا في العادة فكذا في الشرع لقوله

عم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واعترض بتسليم ما قالوه لكنه يسعطون من الفرق بين الاصل والفرع وصورة

التخصيص

٢ بحد ركيز صح

التخصيص قيد زايد الى العلة ولم يدلوا على فساده ت العلة الشرعية امارة فوجودها في بعض الصور وتخلفها الاخر جاء عن كونها

امارة لانه ليس من شرط الامارة الاستلزام دايما كالغيم الرطب في الشتاء مع المطر المتخلف عنه احيانا واعترض بان المطر في

الامارة انما يفيد ظن الحكم اذا ظن انتفاء ما يلازمه انتفاء الحكم فان من راى الغيم الرطب في الشتاء بدون المطر وقتا ثم

راى اخرى لم يظن نزول المطر الا مع ظن انتفاء الامر الذي يلازمه عدم المطر في الاول وهو غير قادح في قولنا آ المناسب بعد

التخصيص يفيد ظن ثبوت الحكم فانا اذا عرفنا من الانسان كونه مشركا وما مطلوب البقاء ظننا حرمة قتله وان خطر بالنا في

ذلك الوقت ماهية الجناية فضلا عن عدمها ظننا ان مجرد النظر الى الانسانية مع ما لها من الشرف يفيد ظن حرمة القتل

وان عدم كونه جانيا ليس جزءا من المقتضي لهذا الظن واذا كان كذلك فانه اذا حصلت الانسانية حصل ظن حرمة القتل واذا

ثبت انه يفيد ظن الحكم وجب العمل به لوجوب العمل بالظن اعترض بتسليمه لكنه يدعى انه يسعطون من الفرق بين الاصل وصورة

التخصيص قيد زايد على العلية ق ان بعض الصحابة قال بتخصيص العلة روي عن ابن مسعود انه كان يقول هذا حكم معدول

به عن القياس وكذا مثله عن ابن عباس ولم ينكر عليهما احد فكان اجماعا اعترض بتسليم انهم قالوا ذلك لكنهم لم يقولوا ان

ذلك القياس جار تام لا ن وجد في الاصل المناسبة مع الاقتران في ثبوت الحكم وفي البعض المناسبة مع الاقتران في انتفاء

الحكم فلو اضفنا في صورة التخصيص انتفاء الحكم الى انتفاء المقتضي لزم ترك العمل بالاصلين والعمل باصل واحد وهو ان

الاصل استناد عدم الحكم الى عدم المقتضي ومعلوم اولوية مخالفة اصل واحد لانتفاء اصلين من عكسه فاصالة

انتفاء الحكم على المانع اولى من احالته على عدم المقتضي واعلم ان بعضهم منع تعليل انتفاء الحكم بالمانع لوجهين

آ تعليل انتفاء الحكم بالمانع او فوات الشرط في صورة التخلف يتوقف على وجود المقتضي للحكم فيها اذ لو لم يكن موجودا كان

انتفاء الحكم لانتفاء المقتضي لا المانع ولا لفوات الشرط والقول بكون الوصف المذكور علة موقوف في صورة التخلف على وجود

المانع او فوات الشرط فانا اذا لم يكن موجودا بين وجود المانع ولا فوات الشرط وجب ان يكون انتفاء الحكم لا لانتفاء

وعند ذلك يظهر عدم عليته الوصف واذا توقف كل من المقتضي والمانع على الاخر دار وهو ممتنع ب التعليل بالمانع او

فوات الشرط في صورة التخلف واعترض بانا لا نسلم ان تعليل انتفاء الحكم بالمانع يستدعي وجود المقتضي لصحة انتفائه بالمانع

مع وجود المقتضي المعارض له مع عدمه اولى سلمنا توقف التعليل بالمانع على وجود المقتضي لكن نمنع توقف وجود المقتضي على

المانع فان كون المقتضي مقتضيا انما يعرف بدليله من المناسبة والاعتبار او غير ذلك من الطرق وهو محقق فيما نحن فيه فيجب

القضاء بكونه مقتضيا والمانع معارض ان وجد انتفى حكم المقتضي مع بقاء المقتضي بحاله مقتضيا وان لم يوجد عمل المقتضي عمله

سلمنا توقف كل منهما على الاخر لكن توقف معية لا توقف تقدم وفيه نظر لان عدم العلة علة ذاتية لعدم المعلول والمانع انما

كان علة للعدم لاقتضائه عدم شيء باعتبار مكان المقتضي علة فالتعليل بعدم المقتضي اولى من التعليل بوجود المانع واذا فرض

العلتان ثابتان في فرع كان العدم مستندا الى علته الذاتية فشرط التعليل وجود المقتضي ولو سلمنا صحة انتفائه بالمانع مع

وجود المقتضي فانه لعدم العلة الاخرى والمناسبة وان دلت مع الاقتران على العلية لكن التخلف يقتضي ظن عدمها فاذن لا يصح

الحكم بكونها علة في صورة التخلف ب انتفاء الحكم في صورة التخلف كان متحققا قبل وجود المانع وفي تعليله بالمانع تعليل المتقدم با

المتاخر وهو محال سواء كان المانع بمعنى الامارة او الباعث اعترض بان الذي يعلل نفيه بالمانع انما هو انتفاء الحكم الذي يصار بسبب

وجود المقتضي بعرضية الثبوت عرضية لازمة لا مطلق حكم وذلك مما لا نم تقدمه على المانع المفروض وفيه نظر فان المعلل هنا ليس

الانتفاء لسبقه فليلى الا وصف عرضية الثبوت وذلك غير انتفاء الحكم المطلب الثاني في جوابه وانما يكون بامرين الاول

تمام الايضاح

منع وجود العلة في صورة النقض وفيه مباحث آ اذا منع المستدل من وجود العلة في صورة النقض كان جوابا يندفع به
السؤال مثاله لو قال لا زكوة في الحلي لانه مال غير نام مع وجوب الزكوة فيه فيقول المستدل لا نم ان الحلي المحظور غير نام وانما
منع وجود العلة في صورة النقض دافعا له لان النقض هو وجود العلة ولا حكم فاذا لم يوجد العلة في صورة النقض انتفى
النقض واختلفوا فقال قوم لا يمكن المعترض من الاستدلال على وجود العلة في صورة النقض لانه انتقال من مسئلة الى
اخرى قبل تكميل الاستدلال على الاولى وهو قبيح ولانه مشتمل على قلب القاعدة في المناظرة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض
مستدلا نعم لو قال المعترض ما دللت به على وجود المعنى في الفرع يقتضي وجوده في صورة النقض فهذا ان صح كان نقضا على
دليل وجود العلة في الفرع لا على كون ذلك الوصف علة للحكم فيكون انتقالا من السؤال الذي بدا به الى غيره وقال اخرون
له ذلك لان به يتحقق انتقاض العلة وهو قد انتصب لبيان ذلك ولا تتم الدعوى الا باستيفاء الدليل وذكر مقدماته
وفصل اخرون فقالوا ان تعين ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل وجب قبوله منه تحقيقا لفايدة المناظرة وان امكنه
القدح بطريق اخر هو افضى الى المقصود فلا وفيه نظر لانه ان كان مسموعا لم يخرج عن ذلك بتعدد الطرق الاخرى وان لم يكن
لم يصر طريقا بانتفاء غيره نعم لو كان المستدل قد دل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض فاذا
منع وجود العلة فان قال المعترض نقد انتقض الدليل الذي دللت به على وجود العلة لا يكون مسموعا لكونه انتقالا من
النقض على نفس العلة الى النقض على دليلها كما قلنا مثاله لو قال في مسئلة تبييت النية وتعيينها انه يسمى الصوم فوجب ان
يصح كما في محل الوفاق ودل على وجود الصوم بقوله الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فيقول
المعترض ينتقض بما لو نوى بعد الزوال وان قال المعترض للمستدل ابتداء امرك لا يخلو من حالين اما ان تعتقد وجوب
الصوم في صورة النقض اولا فان كان الاول انتقضت علتك وان كان الثاني انتقض دليلك على وجود العلة كان متجها
وان اورد ذلك لا في معرض نقض دليل وجود العلة بل في معرض الدلالة به على وجود العلة في صورة النقض فالحكم فيه على
ما سبق في الدلالة على الحكم في صورة النقض ب المنع من وجود الوصف في النقض انما يمكن لوجود قيد في العلة يندفع به
النقض وذلك القيد قد يكون له معنى واحد ويكون وقوع الاحتراز به ظاهرا كقولنا طهارة عن حدث فتفتقر الى النية كالتيمم
فينقض بازالة النجاسة غير وارد لانا قلنا عن حدث وازالة النجاسة ليست عن حدث وقد يكون خفيا كقولنا في السلم
في الحال عقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه فلا ينتقض بالكتابة لانها ليست معاوضة بل عقد ارفاق وقد يتعدد
المعاني فيقال اللفظ عليها اما بالتواطؤ او الاشتراك فالاول كقولنا عبادة متكررة فتفتقر الى تعيين النية كالقوة
فلو قيل ينتقض بالحج فانه متكرر على زيد وعمرو فنقول المتكرر يقال على المتكرر في الازمان وعلى المتكرر في الاشخاص والا
ظهر الاول وهو مرادنا ومثال الثاني قولك جمع الطلاق في قرء واحد فلا يكون مبتدعا كما لو طلقها ثلثا في قرء واعد مع
الرجعة بين الطلقتين فلو قيل ينتقض بما لو طلقها في الحيض قلنا اردنا بالقرء الطهر ج هل يجوز دفع النقض بوصف
طردي جوزه القايلون بالطرد وبعض المانعين والوجه المنع لان احد جزء العلة اذا لم يكن موثرا لم يكن المجموع موثرا
ولانه لو جاز تقييده بالقيد الطردي لجاز تقييده بضرب الباب وبنعق الغراب ولا نزاع في بطلانه الامر الثاني
في الجواب منع تخلف الحكم وفيه مباحث آ اذا منع المعلل تخلف الحكم في صورة النقض اندفع السؤال لما ذكرنا في منع وجود العلة
كما لو قال الشافعي في مسئلة الثيب الصغيرة ثيب فلا يجوز اجبارها كالثيب البالغ فيقول المعترض ينتقض بالثيب
المجنونة فانه يجب يجوز اجبارها فيقول المستدل يمنع صحة اجبار المجنونة البنت وهل يمكن المعترض من الاستدلال على

تخلف

تخلف

تخلف الحكم في صورة النقض البحث فيه كما تقدم في دلالته على وجود العلة ب انتفاء الحكم ان كان مذهبا للمستدل والمعترض معا
كان متوجها وكذا ان كان مذهبا للمعلل لان المعلل اذا لم يف بمقتضى علته في الاطراد فلان لا يجب على غيره كان اولى
كما لو قال في مسئلة الرطب بالتمر باع الربا بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي ينتقض
على اصلك بالعرايا فانه يصح وان باع مال الربا بجنسه متفاضلا وجوابه بوجوه آ ان يبين في صورة النقض ما
يقتضي النفي من مانع او فوات شرط مع اقتران الحكم به على اصله ب ان يقول النقض انما هو من قبيل المعارض لدليل
العلة فتخلف الحكم عن العلة انما هو على مذهب اصل العلة ويثبت الحكم على وفق العلة المعلل بها بالاتفاق
ولا يساوي المتفق عليها والمختلف فيه فلا يقع ذلك في معارضة دليل العلة ج ان يبين ان تخلف الحكم عن العلة في
معرض الاستثناء والمستثنى لا يقاس عليه ولا يناقض به كالعرايا وان كان مذهبا للمعترض فقط لم يتوجه
لان خلاف المعترض في تلك المسئلة كخلافه في الاولى وهو محجوج بذلك في المسئلتين معا كما لو قال المعترض
هذا الوصف لا يطرد على اصلي فلا يلزمني الانقياد اليه وجوابه ان يقول المستدل ما ذكرته حجة عليك في الصورتين
اذ هي محل النزاع ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج والا كان حجة في محل النزاع وهو
محال د المنع من عدم الحكم قد يكون ظاهرا وهو ظ وقد يكون خفيا وهو على وجهين آ كقولنا في السلم الحال
عقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه فاذا قيل ينتقض بالاجارة قلنا الاجل ليس بشرط فيها بل تقدير
المعقود عليه ب كقولنا عقد معاوضة فلا ينفسخ بالموت كالبيع فاذا انتقض بالنكاح قلنا هناك لا يبطل
بالموت لكن انتهى العقد ه اقسام الحكم اربعة آ ان يكون مجملا في طرف الثبوت ونعني به ان يدعي ثبوته ولو
في صورة ما وهذا لا ينتقض بالنفي المفصل وهو النفي عن صورة معينة لان الثابت مجملا يكفي ثبوته في صورة
ما فجاز التقابل وانما يناقضه تعميم النفي ب ان يكون مجملا في طرف النفي وهو ان لا يثبت البتة ولا في صورة
واحدة وهو ينتقض بالثبوت المفصل لان ادعاء عموم النفي يناقضه الثبوت في صورة معينة كقوله تعالى قالوا ما انزل
الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ج ان يكون مفصلا في طرف الثبوت ولا يناقضه
النفي المفصل الا مع اتحاد المحل بل النفي المجمل فان نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية د ان يكون مفصلا في
طرف النفي فلا يناقضه الاثبات المفصل الا مع اتحاد المحل ولا الاثبات المجمل لانه في قوة الاثبات المفصل بل
الاثبات العام لان نقيض السالبة الجزئية موجبة كلية و الحكم الذي لا يكون ثابتا تحقيقا بل تقديرا هل
يدفع النقض كقول الشافعي علة رق الولد ملك الام فاذا نقض بالمغرور بحرية الجارية فان ولده ينعقد
حرا وقد وجد رق الام وانتفى رق الولد تحقيقا لكنه موجود تقديرا فان الغرم يجب على المغرور ولولا
ان الرق في حكم الحاصل المندفع والا لما وجبت قيمة الولد فيه خلاف ز هل يجب على المستدل بالعلة المخصوصة
ذكر نفي المانع في ابتداء دليله والاحتراز عن النقض اختلفوا فقال قوم يجب لانه مطالب بذكر ما يعرف الحكم
والمعرف ليس تلك الامارة فقط بل مع عدم المخصص فيجب ذكرهما معا ولانه اقرب الى الضبط وابعد من
النشر ولان ما اشار اليه المعلل من الوصف اذا كان منتقضا فاما ان يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لمعارض
فلا يكون الوصف علة واما المعارض فقد ثبت ان للعلة معارضا متفقا عليه فلا بد من نفيه في الدليل لان
المناظر يكلف الناظر وليس للمناظر الحكم جزما عند ظهور سببه دون ظهور انتفاء معارضه فكذلك الناظر ومقتضى هذا

فلا يجب فيه الزكوة كثياب البذلة فيقول المعترض ينتقض بالحلي المحظور فانه غير نام مع وجوب الزكوة فيه ان الحلي المحظور غير نام صح صح

الدليل بيان النفي لكل الموانع ابن الاناجي اذ ذلك يفضي الى العسر والمشقة فاسقطنا عنه كلفة نفي المعارض المختلف فيه لعسر
فيبقى المواضع المتفق عليها على حكم الاصل فيجب ان نذكره وقال الحنفيون لا يجب لان المستدل مطالب بذكر ما هو الموجب للحكم
والمؤثر فيه وذلك هو الوصف اما نفي المانع فلا مدخل له في التاثير فلا يجب ذكره في الابتداء واما نفي ما يقع به الاحتراز
من النقض ان كان من اجزاء العلة لم تكن العلة علة بدونها ومثل هذا لا خلاف في وجوب ذكره فان العلة لعدم تمام
العلة بدونه ومن نازع فيه فقد نازع في انه هل يجب على المستدل ذكر العلة ام لا وهو معلوم البطلان وان لم يكن فان كان
اشارة الى نفي المعارض فقد تعرض الى ما لا يلزمه لكونه مسؤولا بعد الفتوى عن الدليل المقتضي للحكم وانتفاء
المعارض ليس من الدليل ولو قيل انه من الدليل كان خلاف الغرض في هذا القسم وان لم يكن اشارة اليه فالنقض غير
مندفع به لان النقض عبارة عن وجود العلة ولا حكم فاذا كان المذكور خارجا عن العلة ولا اشارة فيه الى نفي المعارض
فالعلة ما دونه وقد وجدت في صورة النقض ولا معارض فكان النقض متجها **المطلب الثالث** في بقايا مباحث
النقض آ تخلف الحكم عن العلة لا لمانع يقدح في العلية لانها ان لم تكن مستلزمة للحكم لم تكن علة وان كانت مستلزمة
وجب كونها كذلك ابدا ولو كانت كذلك ابدا لم يزل هذا الحكم الا بمزيل وهذا المزيل هو المانع فحيث زالت تلك
المستلزمة لا بمزيل علمنا عدم اتصافها بتلك الذات بالمستلزمة فلا تكون علة وفيه نظر لان نفي العلة على تقدير عدم الاستلزام
ووجوب دوام نفي المنازع وقيل لا يقدح لانا لم ندع في هذه العلة كونها مستلزمة للحكم قطعا بل ظاهرا فتخلف
الحكم في بعض الصور لا يقدح في غالبية الاستلزام فلا يكون مفسدا للعلة ب تخلف الحكم عن العلة على اقسام
ثلثة آ ان يعرض في صوب جريان العلة ما يمنع اطرادها وهو النقض وينقسم الى ما يعلم انه ورد مستثنى من
القياس مع استبقاء القياس وقد اختلف في انه هل يقدح في العلة ام لا فقال قوم لا يقدح سواء ورد على علة
مقطوعة كايجاب صاع من التمر في لبن المصراة فان علة ايجاب المثل في المثليات تماثل الاجزاء والشرع لم ينقض
هذه العلة اذ عليه التعويل في الضمانات لكن استثنى هذه الصورة وكما يعلم ان من لم يقدم على الجناية لا يؤاخذ بضمانها
ثم ينتقض بضرب الدية على العاقلة او على علة مظنونة كالتعليل بالطعم فانه لا ينتقض بمسئلة العرايا لانها وردت
على سبيل الاستثناء وانه رخصة للحاجة ولم يرد ورود النسخ للربا ودليل كونه مستثنى وروده على علة الكيل و
كل علة وورود على كل المذاهب وكذا اذا قلنا عبادة مفروضة فتفتقر الى تعيين النية لم ينتقض بالحج فانه
ورد على سبيل خلاف القياس في العبادات لانه لو اهل باهلال زيد صح ولم يعهد مثله في العبادات وانما قلنا
بعدم قدحه لان الاجماع لما انعقد على تعليل حرمة الربا باحد الامور الاربعة ومسئلة العرايا واردة على
الجميع وهذه المسئلة واردة قطعنا بصحتها والنقض لا يقدح في مثل هذه العلة وقيل يقدح وهل يجب الاحتراز
عنه في اللفظ منهم من اوجبه ومنهم من حكم بمنعه والى ما لا يرد مورد الاستثناء فان ورد على المنصوصة لم يتصور
الا بان ينعطف قيد على العلة ويظهر ان المذكور ليس تمام العلة وان ورد على المستنبطة لا في معرض الاستثناء و
انقدح جزء من محل النقض من طريق الاحالة ان كانت العلة مخيلة او من طريق الشبه ان كانت شبيهة فهذا
يبين ان المذكور لم يكن تمام العلة وانه عطف قيد على العلة من مسئلة النقض يندفع به النقض اما اذا كانت
العلة مخيلة ولم ينقدح جزء مناسب وامكن ان يكون النقض دليلا على فساد العلة وامكن ان يكون معرفا اختصاص
العلة بمجراها بوصف من قبيل الاوصاف الشبيهة وفصلها عن غير مجراها فهذا الاحتراز عنه فهم من الجدل للناظر

بحث الثاني

وهل

وهل يجتهد المجتهد في هذه العلة الانتقاض والفساد والتحقيق الاقوى انه في محل الاجتهاد ويتبع كل مجتهد ما غلب
على ظنه كقولنا صوم رمضان يفتقر الى تبييت النية لان النية لا تنعطف على ما مضى وصوم جميع النهار واجب
ولانه لا يتجزى فينتقض هذا بالتطوع فانه لا يصح الا بنية ولا يتجزى على المذهب الحق فيحتمل ان ينقدح عند المجتهد
فساد هذه العلة بسبب التطوع وان لم ينقدح له ان التطوع ورد مستثنى رخصة لتكثير النوافل فان الشرع
قد سامح في النفل بما لا يسامح في الفرض فالحيل الذي ذكرنا يستعمل في الفرض ويكون وصف الفرضية فاصلا
بين مجرى العلة وموقعها ويكون ذكره وصفا شبيها اعتبر في استعمال الحيل ويميز مجراه من موقعه ومن
انكر قياس الشبه جوز الاحتراز عن النقض بمثل هذا الوصف الشبهي فاكثر العلل المخيلة تخصص الشرع اعتبارها
بمواضع لا ينقدح في تعيين المحل معنى مناسب على قانون اصل العلة وهذا التردد انما ينقدح في معنى مؤثر لا
يحتاج الى شهادة الاصل فان مقدمات هذا القياس مؤثرة بالاتفاق في قولنا ان كل الصوم واجب ومن النية
عزم لا ينعطف على الماضي وان الصوم لا يصح الا بالنية ب ان ينتفي حكم العلة لا لخلل في نفس العلة بل لمعارضة
علة اخرى كتعليلنا ملك الام في رق الولد ولا تنتقض بالمغرور بحرية الجارية كما تقدم ج ان يكون النقض مائلا
عن صوب جريان العلة ويكون تخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها او شرطها او اهلها كقولنا
السرقة علة القطع وقد وجدت في النباش فيجب القطع فقيل يبطل بسرقة ما دون النصاب وبسرقة الصبي ومن
غير حرز وكقولنا البيع علة الملك وقد جرى فليثبت الملك في زمن الخيار فقيل يبطل ببيع المستولدة والموقوف
والمرهون فهذا لا يلتفت المجتهد اليه لان نظره في تحقق العلة دون شرطها ومحلها فهو مائل عن صوب نظره وهل
يجوز ان يقال في مثل مسئلة المصراة ان العلة وهي تماثل الاجزاء موجودة لكن اندفع ايجاب المثل الى ايجاب التمر
لمانع المصرية كما قلتم في مسئلة المغرور بحرية الجارية قلنا لا يجوز لان التماثل ليس علة لذاته بل بجعل الشارع
اياه علامة على الحكم بحيث لم يثبت الحكم لم يجعله علامة فلم يكن علة كما نقول الشدة الموجودة قبل تحريم الخمر كانت
علة لكن لم يرتب الشارع عليها الحكم وانما صارت علة حيث جعلها الشارع علة وما جعلها علة الا بعد
نسخ اباحة الشرب فكذلك التماثل ليس علة في مسئلة المصراة بخلاف مسئلة المغرور فان الحكم فيها ثابت تقديرا
وكانه ثبت ثم اندفع فهو في حكم المنقطع لا الممتنع ولو نصب شبكة ثم مات فحصل فيها صيد كان في حكم مال
الميت تقضى منه ديونه وينفذ وصيته لان نصب الشبكة سبب ملك الناصب لكن حالة حصول الصيد
رفع الملك فتلقاه الوارث وهو في حكم الثابت للميت والمنتقل الى الوارث **المطلب الرابع** في الكسر وقد
تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة وهو نقض يرد على المعنى دون اللفظ وهو الحكمة المقصودة من الحكم كما نقول
في صلوة الخوف الخوف صلوة يجب قضاؤها فيجب اداؤها قياسا على صلوة الامن فيقول المعترض انه لا
تاثير لكون العبادة صلوة في هذا الحكم فان الصوم ايضا يجب قضاؤه فننقضه بصوم الحائض فانه يجب
قضاؤه ولا يجب اداؤه وفيه نظر فان هذا مثال النقض المكسور وسيأتي وكقول الحنفي في مسئلة العاصي في
سفره مسافر فوجب ان يترخص في سفره كغير العاصي ويبين مناسبة السفر بما فيه من المشقة فيقول المعترض
ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة فانها موجودة في حق الحمال وارباب الصنايع الشاقة في الحضر مع
انه لا رخصة واختلفوا في انه هل هو مبطل للعلة والوجه ان الكلام انما هو مفروض في الحكمة التي ليست منضبطة

بحث الثالث

بنفسها بل بضابطها ولا يخفى ان مقدارها لا ينضبط بل يختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وعادة
الشرع في مثل هذا الرد الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر والتمييز والحفظ في الاحكام فح يمتنع التعليل
بها دون ضابطها واذا لم تكن علة فلا معنى لايراد النقض عليها اعترض بان المقصود من شرع الحكم هو
الحكمة دون ضابطها وح يحتمل ان يكون مقدار الحكمة في صورة النقض مساويا لمقدارها في صورة
التعليل وان يكون ازيد وان يكون انقص وعلى تقدير المساواة والزيادة فقد وجد في صورة النقض
ما كان موجودا في صورة التعليل وعلى تقدير النقصان لا يكون موجودا وما يتم على تقديرين اغلب على
الظن مما لا يتم الا على تقدير واحد وح يظهر الغاء ما ظنه المعلل علة واجيب بان الحكمة وان كانت
هي المقصودة لكن على وجه تكون اما مضبوطة بنفسها او بضابطها وما فرض من الحكمة في صورة النقض
مجردة عن ضابطها فامتنع كونها مقصودة وبتقدير القصد فالنقض من قبيل المعارض لدليل كونه
معللا بها وعلى هذا فانتفاء الحكم مع وجود الحكمة في دلالته على ابطال علية الحكمة مرجوح بالنظر الى دليل التعليل
وذلك لانه من المحتمل ان يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لمعارض ومع هذا الاحتمال فتخلف الحكم عنها لا يدل على
ابطالها فان قلت بحثت وسبرت فلم اطلع على ما يصلح معارضا في صورة النقض فيظهر استناد الانتفاء الى انتفاء
العلة عورض بقول المعلل بحثت في محل التعليل فلم اطلع على ما يصلح للتعليل سوى ما ذكرته فهو العلة فان رجح المعترض
بحثه باشتماله على موافقة انتفاء الحكم لانتفاء علته اذ هو الاصل نفيا للتعارض عورض بما في بحث المستدل من موافقة
ما ظهر من دليل العلة من المناسبة والاعتبار فيتعارضان ويترجح كلام المستدل بان مقدار الحكمة في محل التعليل
وان كان مظنونا الوجود في صورة النقض فيحتمل عدمه فيها والا كان مقطوعا لا مظنونا وهو موجود في صورة التعليل
قطعا مع اقتران الحكم به قطعا وهو دليل العلية وما هو دليل البطل فوجوده في صورة النقض ظنا مع انتفاء الحكم قطعا
والمقطوع به من وجهين راجح على ما هو مقطوع به من وجه ومظنون من آخر وهذا الترجيح غير آت في النقض على المظنة
فلهذا كان النقض لازما على المظنة دون الحكمة فان قلت لو فرض وجود الحكمة في صورة النقض قطعا فما حكمه
وبتقديره قال البعض لا التفات اليه لعدم معرفته في احاد الصور مع خفائه وندوره بخلاف التوسل الى معرفة
الضوابط الجلية المحكمة وكان حقك هذه الكلفة عن المجتهد ورد الناس الى الضوابط الجلية المشتملة على احتمال الحكم
غالبا مناسبا اعترض بان المشقة وان وجدت على تقدير البحث عن وجود الحكمة في احاد المسائل الا انا نعلم ان قطعا
الاصل في اثبات الاحكام هو المقاصد والحكم فعلى تقدير وجود الحكمة في بعض الصور كما وجدت في محل التعليل
لو لم يجب التعليل بها في غير محل التعليل لزم انتفاء الحكم عند وجود الحكمة قطعا وهو ممتنع كما يمتنع اثبات الحكم ٢ حكمته
مع انتفاء حكمته قطعا فيما عدا الصورة النادرة وكذا لو لم نقل بالغائها عند تخلف الحكم عنها مع ثبوتها قطعا لزم
اثبات الحكم بها مع الضابط مع انها ملغاة قطعا ومعلوم ان المحذور باثبات الحكمة لحكمة الغاها الشارع
او نفي الحكم مع وجود حكمته يقينا اعظم من محذور المشقة بالبحث عن وجود الحكم والمقاصد في احاد المسائل وعلى هذا
يكون الكلام فيما لو فرض وجود الحكمة في صورة النقض ازيد منها في محل التعليل فيما لو ثبت في صورة النقض
حكم هو اليق بها بان نفى تحصيل الحكمة وزيادة ولو رتب عليها في تلك الصورة الحكم المعلل اصل الزائد في صورة
النقض لم يكن نقضا للحكمة والالغاء بل يجب تخلف الحكم المعلل واثبات اللائق الوافي بتحصيل الزيادة لما فيه
من رعاية اصل المصلحة وزيادتها كما لو علل وجوب القطع قصاصا لحكمة الزجر فيقول المعترض مقصود الزجر

في

في القتل العمد العدوان اعظم ومع ذلك لا يجب فيه القطع فيقول المستدل الحكمة في النقض وان كانت ازيد لكن ثبت
حكم اخر هو اليق وهو وجوب القتل وجواز الكسر بعد ما مر تمنع دعوى وجود المعنى المشار اليه في صورة النقض
ومنع تخلف الحكم عنه وباقي اجوبة سؤال النقض **المطلب الخامس** في نقض الكسر وهو النقض على بعض اوصاف
العلة كقولنا في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حالة العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيقول
المعترض ينتقض بما لو تزوج امرأة لم يرها وقد اختلفوا في سماعها والاكثر على رده لوقوع التعليل بالمجموع من كونه مبيعا
مجهولا لا بمجرد جهالة الصفة والمنكوحة ليست مبيعة وابطال التعليل ببعض اوصاف العلة ابطال له الا ان يبين
المعترض عدم تاثير الوصف الاخر الذي وقع به الاحتراز عن البعض لا منفردا ولا منضما مع الاخر فالمستدل ح ان تم
على التعليل بالمجموع بطل التعليل لعدم التاثير لا بالنقض وان ترك الكلام على التعليل بالوصف المنقوض بطل التعليل
بالنقض لكونه واردا على جميع العلة لا يقال الحد ورد انه لم يؤثر بنفسه ولا مع ضم الغير يمكن اخذه في التعليل ليحترز
به عن النقض وانما يخرج عن التعليل لو عري عن الفائدة لانا نقول فائدة الاحتراز به تتوقف على كونه جزء
العلة حتى لو لم يكن جزءا كانت العلة ما عداه فالنقض ح يكون واردا عليها وكونه من اجزاء العلة يتوقف على
امكان الاحتراز به عن النقض وهو دور **البحث الثاني** عدم التاثير قيل انه عبارة عن بقاء الحكم بدون
ما فرض علة وهو قادح في العلية لان الحكم لما بقي بعد عدمه وكان موجودا قبل وجوده علمنا استغناءه عنه و
المستغني عن الشيء لا يكون معللا به وهو حق ان فسرنا العلة بالمؤثر لا المعرف لجواز تعريف السابق بالحادث
كالعالم مع الباري تعالى وقيل عدم التاثير ابداء امر في الدليل لا تاثير له البتة بل يكون وصفا طرديا كالطول والقصر و
السواد والبياض او يكون وصفا يثبت اعتباره بالاحالة والشبه لكن قد استغني في اثبات الحكم بما عداه
كما يقال في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهوى والسمك في الماء فان عدم الرؤية وان
اشتمل على نوع احالة لكن قد استغني في اثبات الحكم في الاصل بدونه وهو العجز عن التسليم واقسامه اربعة ا
عدم التاثير في الوصف بان يكون الوصف الماخوذ في الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبه كما يقال في صلوة
الصبح صلوة لا يجوز قصرها فلا تقدم في الاداء على وقتها كالمغرب وان عدم القصر وصف طردي بالنسبة الى الحكم
المذكور ب عدم التاثير في الاصل بان يكون الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم بغيره كما قلنا في تعليل بيع الغائب
بالجهالة قياسا على السمك في الماء فان عجز التسليم استقل بالحكم وقد اختلف في قبوله فرده ابو اسحق الاسفرايني
ومن تابعه لانه اشارة الى علة اخرى في الاصل ولا يمتنع تعليل الحكم بعلتين ومنهم من قبله بناء على امتناع التعليل
بعلتين وسيأتي ج عدم التاثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل كما في مسئلة المرتدين
اذا اتلفوا اموالنا في دار الحرب مشركون اتلفوا اموالنا في دار الحرب فلا ضمان كالحربي فان الاتلاف في دار الحرب
لا تاثير له في نفي الضمان ضرورة استواء الدارين في الاتلاف وهذا يرجع الى عدم التاثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ان
كان طرديا او الى سؤال الالغاء ان كان مؤثرا د عدم التاثير في محل النزاع وهو ان يكون الوصف المذكور في الدليل
لا يطرد في محل جميع صور النزاع وان كان مناسبا كما لو قال في مسئلة ولاية المرأة زوجت نفسها من غير كفؤ فان تزوج
نفسها من غير كفؤ وان كان مناسبا للبطلان غير انه لا يطرد في جميع صور النزاع من حيث ان النزاع وقع في التزويج من
كفؤ وغيره واختلفوا في قبوله ايضا فرده قوم بناء على منع جواز الفرض في الدليل مطلقا ومنهم من منع وفصل آخرون

فقالوا كل من جعل المستدل وصفا فى العلة مع اعترافه بطرده فهو مردود وان لم يكن كذلك فهو مقبول واذا ابطل القسم
الرابع وهو عدم التاثير فى محل النزاع ورجع حاصل الثالث وهو عدم التاثير فى الحكم الى عدم التاثير فى الوصف وهو الاول
عدم التاثير فى الاصل وهو الثانى والاول راجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف وسوال المطالبة يغنى عنه وجوابه جوابه
فلا يجتمعان وعدم التاثير فى الاصل راجع الى المعارضة فى الاصل وجوابه جوابه وبعد هذا كله فقد يكون اخذ الوصف الذى
لا يناسب الحكم فى الدليل مفيدا بان يكون مشيرا الى نفى المانع الموجود فى صورة النقض او وجود الشرط الغايب فيها
لقصد دفع النقض او مشيرا الى قصد الغرض فى الدليل فى بعض صور النزاع كما فى المثال اعنى الاتلاف فى دار الحرب
فى مسئلة المرتدين ولا يكون عدم التاثير اذ هو غير مستغنى عنه فى اثبات الحكم اما القصد كدفع النقض او لقصد الغرض
البحث الثالث فى العكس العكس لغة رد الامر الى اخره ولجزه الى اوله واصله شد راس البعير بخطامه الى
ذراعه وعند قوم جعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه مع بقاء الكيف واما فى اصطلاح الفقهاء
والاصوليين فانه يطلق على معنيين آ قول الحنفى لما لم يجب القتل بصغير المثقل لم يجب بكبيره بدليل عليته
فى المحدود وهو انه لما وجب بكبير الجارح وجب بصغيره وهو باطل لامكان ايجاب القصاص بكل جارح وبالكبير
من المثقل خاصة ب انتفاء الحكم عند انتفاء العلة ان يحصل مثل ذلك الحكم فى صورة اخرى لعلة تخالف العلة
الاولى والمراد هنا احد هذين وقد اختلفوا فى اشتراطه فى العلل فقالت المعتزلة كافة ان العكس غير واجب
فى العلل العقلية والشرعية لاشتراك المختلفات فى كون كل واحد منها مخالفا للاخر وهذه المخالفة من لوازم
الماهية واشتراك اللوازم مع اختلاف الملزومات يعطى عدم الاشتراط واما فى الشرعيات فيساق الدلالة على
جواز تعليل الاحكام المساوية بالعلل المختلفة فى الشرعيات وهو يقتضى عدم اعتبار العكس والاشاعرة
اوجبوا العكس فى العلة العقلية دون الشرعية وقيل جنس الحكم المعلل ان لم يكن له سوى علة واحدة كتعليل
جنس وجوب القصاص فى النفس فى القتل العمد العدوان فانه لا علة سواه لزم من انتفاء علته انتفاؤه
لا من حيث استلزام نفى العلة الواحدة نفى الحكم بل لان الحكم لا بد له من دليل ولا دليل ان كان يعلل فى كل صورة
بعلة كما فى اباحة الدم بالقتل العدوان والردة عن الاسلام والزنا فى الاحصان وقطع الطريق وكذا نواقض
الوضوء لم يلزم من نفى بعض العلل نفى جنس الحكم لجواز وجود علة اخرى وانما يلزم بتقدير انتفاء جميع العلل
هذا حكم جنس الحكم المعلل واما احاد اشخاص الحكم فى احاد الصور فانه يمتنع تعليله بعلتين بل بعلة واحدة على
البدل فلا يلزم من نفى العلة المعينة نفيه لجواز وجود بدلها لا يقال العلة كالدليل العقلى وكما لا يلزم من نفى
الدليل نفى المدلول كذا لا يلزم من نفى العلة الواحدة نفى الحكم لانا نقول نعنى بانتفاء الحكم عند انتفاء علته الواحدة
نفى العلم به لا نفيه بنفسه وفيه نظر لرجوع هذا على طوله الى اعتبار عدم العكس واعلم ان المستدل لو سلم
وحدة العلة ثم وجد الحكم دونها لزم الانتقاض البحث الرابع فى القلب وفيه مطالب الاول فى ماهية القلب
ان تعلق على العلة المذكورة فى نقيض الحكم المذكور فيه ويرد الى ذلك الاصل بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رد
الى اصل اخر لكان حكم ذلك الاصل الاخر ان كان حاصلا فى الاول كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود
تلك العلة فيه ويمكنه منع وجودها فى اصل اخر وان كان غير حاصل كان اصل القياس الاول نقضا على تلك
العلة لان ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم الحكم المطلب الثانى فى اقسامه وهو اثنان آ قلب الدعوى ب قلب

الدليل

الدليل اما آ فقربان آ ان يكون الدليل مضمرا فيها كقول الاشعرى اعلم ان كل مرئى موجود فهو دعوى تشتمل
على اضمار الدليل وتقديره انه موجود لان الوجود هو مصحح الرؤية عنده فيقول المعتزلى اعلم بالضرورة ان كل ما
ليس فى جهة لا يكون مرئيا فهو دعوى تقابل الاولى من حيث ان الموجود ينقسم الى ما هو فى جهة والى ما ليس
فى جهة فالقول بان ما ليس فى جهة غير مرئى يقابل ان كل مرئى موجود ودليله مضمر فيه وتقديره انتفاء الجهة
مانع الرؤية ب ان لا يكون الدليل مضمرا فيها كقولنا اعلم بالضرورة ان النظر يفضى الى العلم فيقول المعترض اعلم
بالضرورة ان النظر لا يفضى الى العلم وهذا هو مقابلة الفاسد بمثله والمقصود منه استنطاق المدعى باستحالة
دعوى الضرورة من خصمه فى محل الخلاف وهذا لازم لك ايضا وقد اورد فى هذا الباب طلب الاستبعاد فى
الدعوى كقول الشافعى فى مسئلة الحاق الولد باحد الابوين المدعيين له تحكيم الولد فى ذلك تحكم بلا دليل فقال له
الحنفى وتحكيم القاذف فى ذلك ايضا تحكم بغير دليل والمقصود منه استنطاق المدعى بان ما ذكره ليس بتحكم بل
ماخذ صحيح فيقول المعترض وكذا ما ذكرته وهو بعيد لان المعترض اعترف بان ما ذهب اليه تحكم لم يبق معارضة
للمستدل بتحكم فى مذهبه فى ابطال دعواه التحكم فى مذهب خصمه وان بين ماخذه فيه فهو الجواب
والاحاجة الى القلب واما قلب الدليل فهو ان يبين ما ذكره المستدل من الدليل يدل عليه
انتفاء الدلالة من كل وجه فاما ان يسلم المعترض ان ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه او يبين انتفاء
الدلالة من كل وجه والثانى قل ان يوجد مثاله فى غير النصوص وهو كما لو استدل فى توريث الخال بقوله الخال
وارث من لا وارث له فيقول المعترض المراد نفى توريث الخال بطريق المبالغة كقولنا الجوع زاد من لا زاد له
والصبر حيلة من لا حيلة له ومعناه نفى كون الجوع زادا والصبر حيلة وهو قلب فى دلالة الالفاظ ببيان ان اللفظ
يدل على المستدل لا له قال ولولا ذلك لكان اللفظ متناقضا حيث ان الخال وارث وقد وصف مورثه بانه
لا وارث له فلا يمكن حمله على نفى ما عداه من الوارث فانه يرث عند هذا القايل مع الزوج والزوجة ولا على نفى
العصبات فان ثبت للاخ وغيرها من ذوى الارحام كذلك فالتخصيص يكون عبثا ومن قلب الالفاظ ايضا
ان يبين انه يدل على مناقضة مذهبه ايضا مع تسليم صلاحيته دلالة على مذهب المستدل كقول الحنفى فى
نصب الساجة لا ضرر ولا اضرار فينقلب ذلك فى حق المالك فان قطع اختصاصه من العين المملوكة اضرار
به ومن ضرورة دلالته على نفى الضرر على المالك دلالته على نقيض مذهب المستدل وهذا القريب فى الرتبة
دون الاول وهما مختصان بالظواهر ولا اتجاه لهما اما الاول فلانه مركب من بيان عدم الظهور به
وبيان دلالته على نقيض مذهبه وحاصل احدهما يرجع الى منع الظهور به وحاصل الاخر الى المعارضة وفيها
واما الثانى فحاصله يرجع الى المعارضة ايضا وفيه كلام فان سلم المعترض ان ما ذكره المستدل يدل
له من وجه فهو غير قلب دلالات الالفاظ بل هو قلب العلل واقسامه ثلثة آ ان يتعرض المعترض فى
القلب لتصحيح مذهبه ب ان يتعرض لابطال مذهب المستدل صريحا بان يجعل حكما للدليل بلا واسطة
ج ان يتعرض لابطال مذهب المستدل التزاما فالاول كقول الحنفى فى مسئلة الاعتكاف لبث مخصوص
فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول المعترض لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة
فالحكمان المذكوران فى الاصل والقلب لا يتنافيان فى الاصل ويتنافيان فى الفرع وكل منهما قد تعرض

٢ دليلها صح

٢ نسبة صح

دليل تصحيح مذهبه الا ان المستدل اشار بعلته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والمعترض اشار الى نفي اشتراطه صريحا وعند التحقيق فتعليل المستدل في هذا المثال لنفي القربة ليس تعليلا بمناسب يقتضي نفي القربة بل بانتفاء المناسب من حيث ان اللبث المحض لا مناسبة فيه البتة للقربة وتعليل المعترض بامر طردي فانه لا مناسبة في اللبث المحض لنفي اشتراط الصوم وقد يتفق ان يكون كل من المعترض والمستدل قد تعرض لتصحيح مذهبه صريحا كقولنا طهارة تراد لاجل الصلوة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث فيقول المعترض طهارة تراد لاجل الصلوة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث فقد تعرض كل منهما في الدليل لتصحيح مذهبه صريحا والعلة في الطرفين شبهية واما الثاني فكقول الحنفي في مسح الراس عضو من اعضاء الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما ينطلق عليه الاسم كسائر الاعضاء فيعارض بانه عضو من اعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع كساير الاعضاء وهذان الحكمان لا يتناقضان لذاتهما لاجتماعهما في باقي الاعضاء بل يتنافيان في الفرع بواسطة اتفاق الخصمين وكل منهما قد صرح في دليله لابطال مذهب خصمه وليس فيه ما يدل على تصحيح مذهبه احدهما اذ لا يلزم من ابطال مذهب الخصم تصحيح مذهبه لامكان ان يكون الصحيح مسح الجميع كقول مالك نعم لو انحصر القول في مذهبين واتفق الناس على بطلان الثالث لزم تعرض كل منهما بابطال مذهب خصمه تصحيح مذهبه واما الثالث فكقول الحنفي في بيع الغايب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الشافعي عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الروية كالنكاح وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل لانه اجتمع في النكاح الصحة وعدم الخيار لكن لا يمكن اجتماعهما في الفرع والمعترض لم يصرح بابطال مذهب المستدل في القول بالصحة بل بطريق الالتزام فان القايل بالصحة قايل بخيار الروية فالخيار لازم الصحة فاذا انتفى انتفى الملزوم ومنع بعضهم من قبول هذا النوع من القلب لان دلالة الوصف على ثبوت الحكم لا بواسطة اظهر من دلالته على انتفاء الحكم بواسطة ويلحق بالثالث قلب التسوية كقول الحنفي في ازالة النجاسة بالمايع طاهر مزيل للعين والاثر فيحصل به الطهارة كالماء فيعارض بانه مايع طاهر مزيل للعين والاثر فيستوي فيه طهارة الحدث والخبث كالماء فانه يلزم من القول بالتسوية في الخل بين طهارة الحدث والخبث عدم حصول الطهارة بالخل في الخبث لعدم حصولها به في الحدث والحكم بالتسوية كقوله في طلاق المكره مكلف مالك للطلاق فيقع طلاقه كالمختار فيقول القالب فيجب ان يستوي حكم ايقاعه واقراره كالمختار وقدح بعضهم فيه بان الحاصل في الاصل اعتبارهما معا وفي الفرع عند القالب عدم وقوعهما معا فكيف تتحقق التسوية وجوابه ان عدم الاختلاف بين الحكمين حاصل في الفرع والاصل لكن في الفرع في جانب العدم وفي الاصل في جانب الثبوت وذلك لا يقدح في الاشتراك في اصل الاستواء واعلى مراتب القلب ما بين فيه انه يدل على المستدل ولا يدل عليه ثم يليه النوع الثاني وهو ما بين فيه انه يدل له وعليه واعلى مراتب هذا النوع ما صرح فيه باثبات مذهب المعترض وهو القسم الاول منه ثم ما صرح فيه بابطال مذهب المستدل فانه دون ما قبله من حيث انه لا يستلزم تصحيح

مذهبه كما تقدم وهو القسم الثاني منه ثم الثالث فانه وان شارك ما قبله من القسم الثاني في ابطال مذهب المستدل الا انه يدل عليه بطريق الالتزام وما قبله بصريحه وهذا النوع من القلب لا تعرض فيه لدلالة المستدل بالقدح بل غايته بيان دلالة اخرى منه تدل على نقيض مطلوبه فكان شبيها بالمعارضة وان فارقها من جهة انه معارضة نشات من نقيض دليل المستدل المطلب الثالث في انه مقبول ام لا اختلف الناس في ذلك فرده قوم لوجهين آ ان الحكم الذي علقه القالب على العلة لابد وان يكون مخالفا للحكم الذي علقه القايس عليها والا لكان تكريرا في اللفظ ثم ان امكن اجتماعهما لم يقدح في العلة لامكان تعدد المعلول وان لم يمكن اجتماعهما فهو محال الوجوب لوجود اتحاد اصلي القالب والقايس والصورة الواحدة يمتنع ان يحصل فيها حكمان متنافيان ب ان العلة المستنبطة يجب ان تكون مناسبة للحكم ويمتنع مناسبة الوصف الواحد لحكمين متنافيين فيجب ان يكون طرديا بالنسبة الى احدهما فان كان طرديا بالنسبة الى علة المستدل فالقياس باطل فلا حاجة الى القلب وان كان بالنسبة الى ما استند اليه المعترض فهو باطل ايضا واجيب عن الاول بان هذا احتمال آخر وهو ان لا يكون الحكمان متنافيين فيصح اجتماعهما في الاصل ودل امر خارج على تنافيهما في الفرع فاذا بين القالب ان الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الاخر كان الاصل شاهدا لهما بالاعتبار لما بينا من عدم المنافاة بينهما في الاصل ويبقى ثبوت الحكم في الفرع لانه ليس بحصول احدهما اولى من الاخر فقد قامت الدلالة على امتناع حصولهما في الفرع وهذا كما انه جواب فهو مانع للدلالة على امكان القلب وعن الثاني ان المناسبة لا تكون حقيقية بل اقناعية فبالقلب ينكشف انها ما كانت حقيقية والحق انه مقبول لانه نوع معارضة اشترك فيه الاصل والجامع فكان اولى بالقبول المطلب الرابع في مناسبته للمعارضة القلب معارضة الا في شيئين آ لا يمكن فيه الزيادة في العلة بخلاف سائر المعارضات ب لا يمكن وجود تلك العلة في الفرع والاصل لاتحاد اصله مع اصل المستدل وكذا فرعه مع فرعه واما سائر المعارضات فيمكن فيها ذلك التغاير ولا فرق بينهما فيما عدا هذين الوجهين فعلى هذا المستدل منع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة بالنقض وعدم التاثير وان يقول بموجبه اما اذا امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم لان قلب القالب اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب المطلب الخامس في القول بالموجب وهو تسليم ما جعله المستدل حكما لعلته مع بقاء الخلاف ومهما وجه على هذا الوجه كان المستدل منقطعا لظهور ان ما ذكره من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع وهو اقسام آ ان ينصب المستدل دليله على تحقيق مذهبه وما نقل عن امامه كقول الشافعي في المثقل الى الحوم وجد سبب القصاص فلا يكون ما ذكر مسقطا له فيقول الخصم انا اقول بموجب هذا الدليل فان انتفاء القصاص عندي ليس لذلك وانما النزاع في جواز هتك حرمة الحرم ب ان ينصب دليلا على ابطال ما يظنه موركا لمذهب خصمه كما لو قال في مسألة القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه انما النزاع في وجوب القصاص ولا يلزم من ابطال ما ذكر من الموانع اثبات وجوب القصاص لجواز انتفاء المقتضي لذلك او وجود المانع او فوات الشرط وورود هذا النوع اغلب من الاول في المناظرات فان خفاء المدارك اغلب من خفاء الاحكام لكثرة المدارك وتشعبها وعدم الاطلاع على معرفة ما هو دليل الخصم بخلاف الاحكام لقلة الذهول عنها ولهذا تهتك الخواص في

في معرفة الحكم المنقول دون معرفة المدارك واحتمال الخطأ في اعتقاد كون المدرك المعين هو مدرك الامام اقرب من
احتمال الخطأ فيما ينسب الى الامام من الحكم المدلول عليه واختلف الجدليون فقال قوم يجب تكليف المعترض ابداء
مستند القول بالموجب في هذا النوع لاحتمال ان يكون هذا الملحظ عنده واذا علم عدم تكليفه ابدا الماخذ منع ايراد
القول بالموجب فتنسد بيانه بقبول ذلك مع فصل اتفاق كلام خصمه وحاله فكذلك ولا كذلك اذا وجب عليه بيان
الماخذ فكان افضى الى انتفاء الخبط ومنعه قوم اخرون اذ لا وجه لتكليفهم بذلك بعد قيام شرائط القول بالموجب وهو
استيفاء محل النزاع وهو الاظهر لانه عاقل متدين وهو اعرف بماخذ امامه وظاهر حاله الصدق فوجب تصديقه فيما
ادعاه ثم لو اوجبنا ذكر الماخذ فان منعنا المستدل من ابطاله والاعتراض عليه انتفت فائدة ذكر الماخذ لامكان
ادعاء ما لا يصلح للتعليل ترويجا لكلامه لو وثوقا بامتناع ورود الاعتراض عليه وان مكناه لزم انقلاب المعترض مستدلا
وبالعكس واشتماله على الخبط ظ آ ان سكت المستدل عن صغرى غير مشهورة مثل ما ثبت قربه فيشترط النية كالصوم
ويحمل قوله قربة فيقول المعترض اقول بالموجب وامنع من ايجاب النية في الوضوء ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا منع
فقول الجدليين في الثلثة انقطاع احدها صحيح في الاوليين لما ذكر من توجيههما عليه وبعيد في الثالث لاختلاف الموارد والوضوء
فلا يرد النفي والاثبات على محل واحد لان احدهما اراد بالقربة غير ما اراد به الاخر وح يصير النزاع لفظيا
وجواب القول بالموجب بالاعتبار الاول من وجوه آ ان يقول المسئلة مشهورة بالخلاف فيما فرضت فيه
الكلام ان امكن والشهرة بذلك دليل وقوع الخلاف فيه ب ان يبين لزوم محل الخلاف فيما فرض فيه
الكلام كما لو قال لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقول المعترض اقول بالموجب لانه يجب والواجب ليس
بجائز فيقول المستدل عنيت بقولي لا يجوز التحريم ويلزم من ذلك نفي الوجوب لاستحالة نفي لزوم
التبعية بفعل الواجب ج ان يقول المستدل القول بالموجب فيه تغيير كلامي عن ظاهره فلا يكون
قولا بموجبه كما لو قال المستدل في زكوة الخيل حيوان يجوز المسابقة عليه فوجب فيه الزكوة كالابل فيقول
المعترض عندي يجب فيه زكوة التجارة والنزاع انما هو في زكوة العين فيقول المستدل اذا كان النزاع
في زكوة العين فظ كلامي منصرف اليها لقرينة الحال ولظهور عود الكلام في الزكوة الى المعهود وايضا
لفظ الزكوة يعم العين والتجارة فالقول به في زكوة التجارة قول بالموجب في صورة واحدة وهو غير
متجه لان موجب الدليل التعميم فالقول ببعض الموجب لا يكون قولا بالموجب بل ببعضه وكذا في مسئلة
ازالة النجاسة مايع لا يزيل الحدث فلا يزيل الخبث كالمرق فيقول المعترض اقول به فان الخل النجس لا يزيل
الحدث ولا الخبث فيقول المستدل ظ كلامي انما هو الخل الطاهر ضرورة وقوع النزاع فيه وابدال
القول بالموجب على وجه يلزم منه تغيير كلام المستدل عن ظاهره لا يكون قولا بموجبه بل بغيره فلا يكون
مقبولا والجواب عن القول بالموجب بالاعتبار الثاني من وجوه آ ان يكون المستدل قد اوفى بما
وقع مدلولا لدليله وفرض المعترض الكلام معه فيه وطالبه بالدليل عليه فاذا قال بالموجب بعد ذلك
فقد سلم ما وقع النزاع فيه وانقطع عليه القول بالموجب بالمطالبة بالدليل عليه اولا وبمثل هذا يمكن
ان يجاب عن القول بالموجب بالاعتبار الاول ب ان يبين ان المسمى الماخذ ويبين اشتهاره بين

وايراد

النظار

النظار ج ان يبين ان محل النزاع لازم من مدلول دليله ان امكن بان يكون المعترض قد ساعد على وجود
المقتضي لوجوب القصاص وكانت الموانع التي يوافق المستدل عليها منتفية والشرط متحققة فاذا ابطل
كون المانع المذكور مانعا لزم منه الحكم المتنازع فيه وعن الثالث بان الجواب لا لاحدى المقدمتين سمعا
شايع ودليلي عبارة عن مجموعهما البحث السادس في الفرق والكلام فيه مبني على جواز تعليل الحكم
الواحد بعلتين وعدمه واختلف في ماهيته فقال بعضهم انه لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع وعند بعض العلماء
انه عبارة عن مجموع الامرين حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا ولهذا اختلفوا فمنهم من قال انه غير مقبول لما فيه من الجمع
بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنهم من قال بقبوله واختلفوا مع ذلك في كونه سؤالين
او سؤال واحد فقال ابن سريج انه سؤالان وجوز الجمع بينهما لكونه ادل على الفرق وقال غيره بل سؤال واحد لاتحاد
مقصوده وهو الفرق وان اختلفت صيغته وقال بعض الفقهاء ليس هذا سؤال الفرق وانما هو عبارة عن بيان
معنى في الاصل له مدخل في التاثير ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى بيان انتفاء علة الاصل في الفرع وبه ينقطع
الجمع وجوابه على كل التقادير لا يخرج عما ذكرناه في جواب المعارضة في الاصل والفرع وسياتي باقي الاعتراضات
ان شاء الله تعالى الفصل الخامس فيما يصح التعليل به وما يمتنع وفيه مباحث الاول في التعليل بعلتين وفيه
مطلبان الاول في جواز ذلك في المنصوصة لا خلاف في جواز تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلل متعددة في كل صورة
بعلة وانما الخلاف فيما اذا اتحد المحل اما في المنصوصة فقد جوزه الاكثر ومنع منه القاضي ابو بكر والجويني احتج الاولون
الاولون بان القتل والردة والزنا كل واحد لو انفرد كان مستقلا بحل القتل وهي غير متضادة فيصح اجتماعها وح
اذا وجدت دفعة كان حل الدم مستندا اليها كلها لعدم الاولوية فاما ان لا يصدر عن شيء منها الاباحة وهو خلاف
الاجماع او عن الكل فهو المط وكذا من احدث امرين دفعة وجب الوضوء لها وثبوت الولاية على الصغير والمجنون وتحريم
الوالدة المرضعة وتحريم وطي الحائض المعتدة المحرمة ونظايره كثيرة والاعتراض من وجوه آ لا نسلم وحدة الحكم فان حل القتل
بسبب الردة غير حله بسبب القتل فان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني والثاني يسقط بعفو الولي دون الاول واذا تغايرت
علة العدم تغايرت علة الوجود بالضرورة لانها هي الا انها اذا حضرت ابرزت الوجود واذا عدمت ابرزت
العدم ولان القتل المستحق بسبب الجناية يجوز لولي الدم العفو عنه والمستحق بسبب الردة لا يتمكن الولي من اسقاطه
وهو يدل على تغاير الحكمين ب سلمنا وحدة الحكم لكن نمنع اقتران العلل دفعة بل لا بد وان يتقدم احدها فيحال الحكم عليه
ج سلمنا الاقتران لكن يجوز اشتراكها باسرها في امر واحد هو العلة فتكون العلة واحدة د سلمنا عدم الاشتراك
لكن يجوز ان يكون شرط كل واحد منها علة مستقلا انتفاء الغير فاذا وجد الغير زال شرط الاستقلال بالعلة فلا يكون كل واحد
منها علة تامة عند الاجتماع بل يصير كل واحد عند الاجتماع جزء العلة والمجموع العلة التامة هـ سلمنا لكن يجوز ان يكون
البعض اولى كجهة الجناية فان التعليل بها اولى من التعليل بالردة لان حق الادمي مقدم لانه مبني على الشح والمضايقة
وحق الله تعالى مبني على المسامحة والمساهلة من حيث تضرر الادمي بفوات حقه دون الله تعالى والطهارة عن الاحداث
متعددة ولهذا لو نوى رفع احدها ارتفع خاصة عند بعض الفقهاء وثبوت الولاية على الصغير المجنون مستند الى
الصغر لسبقه على الجنون لعدم العلم به الا بعد حين وتحريم نكاح الوالدة المرضعة مستند الى الولادة دون الرضاع لسبقها
عليه والوطي في حق الحائض المعتدة المحرمة غير محرم على التحقيق وانما المحرم في حق الحائض ملابسة الاذى وفي حق المعتدة

تطويل العدة وفي حق المحرمة افساد العبادة وهي احكام متعددة لا حكم واحد والجواب عن آ ان ابطال حياة الشخص الواحد امر واحد
وهو اما ممنوع عنه شرعا بوجه ما او لا والاول حرمة والثاني حل فاذا كانت الحياة واحدة فالازالة واحدة والاذن فيها ايضا واحد
لا يقال يجوز ان يكون الفعل الواحد حراما من وجه وحلالا من وجه فجاز ان يتعدد الحل لتعدد جهاته ايضا فيكون الشخص الواحد
مباح الدم من حيث انه مرتد ومن حيث انه زان ومن حيث انه قاتل لانا نقول القول بان الفعل حلال من وجه وحرام من وجه امر
غير معقول لان معنى الحل قول الشرع مكنتك من هذا الفعل ولا تبعة عليك في فعله اصلا وهذا المعنى انما يتحقق اذا لم يكن وجه يقتضي
المنع اصلا بل ليس من شرط الحرمة ان يكون حراما من جميع جهاته لان الظلم حرام مع ان حدوثه وعرضيته وكونه حركة لا تقتضي
الحرمة واذا ثبت هذا فنقول حل الدم على هذا الوجه يستحيل ان يتعدد لان هذا الاطلاق يستحيل ان يتعدد والعلم به ضروري
وفيه نظر لانا لو مكنا سلمنا وحدة بطلان الحياة الا ان ازهاقها متعدد الجهات متكثر الاعتبارات فجاز ان يكون ايقاعها
على وجه حراما كما لو اوقعه على وجه الظلم وان يكون ايقاعها على وجه اخر مباحا كما لو اوقعه على وجه الزجر والاستيفاء و
لا ينافي هذا قول الشارع مكنتك من هذا الفعل ولا تبعة عليك لجواز ان يقول ابحتك القتل على وجه الاستيفاء وقوله وعن ب لو لم
زال احد الحلين وهو يبطل التغاير قلنا لا نم زوال احد الحلين بل يزول كون ذلك الحل معللا بالردة فالزائل ليس الحل بل وصف كونه
معللا بالردة لا يقال اذا كان ذلك الحل باقيا سواء وجدت الردة او لا كان مستغنيا عن الردة والغني عن الشيء لا يعلل به لانا نقول
العلة هنا بمعنى المعرف فيزول الاشكال قوله ولي الدم مستقل باسقاط احد الحلين قلنا ممنوع بل هو متمكن من ازالة احد الاسباب
واذا زال ذلك السبب زال اثبات الحكم اليه فاما زوال الحكم بنفسه فممنوع وفيه نظر لان الردة ح لا تكون علة في الاباحة بل في دوام
العصمة لان الزائل الثاني دون الاول وهو غير محل النزاع لتعدد المعلولات ح وعن ب بانه مكابرة لعدم المنافاة بين هذه الامور
فيصح اجتماعها ونحن نبني الكلام على التقدير ووقوع ذلك الجائز وفيه نظر لان المانع من تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة عدم
المنافاة بينها ولا يكون مكابرا في عدم الاجتماع لاستلزامه امرا محالا وعن الثالث على ان الحيض من حيث انه حيض
مانع من الوطء وكذا العدة والاحرام فالقول بان العلة هي المشترك خلاف الاجماع ولان الحيض وصف حقيقي والعدة امر شرعي
والامر الحقيقي لا يشارك الشرعي الا في عموم كونه امرا ولو كان هذا القدر هو العلة لمنع الوطء لانتقض بما لا يتناهى من الامور
وفيه نظر لمنع الاجماع على التعليل بالخصوصيات فان المانع لا يقول فيه وكذا الثاني لان العدة وان كانت امرا شرعيا لكن ذلك
لا يستلزم نفي الشركة بينها وبين الحيض الا في مطلق الامر به فجاز ان يكون بينهما امر حقيقي هو قدر مشترك حكم الشارع صلاحيته
للتاثير فاستند الحكم اليه وعدم العلم بالوجدان ليس علما بالعدم وعن الرابع بالاجماع على ان الحيض يمنع من الوطء شرعا
وهو يقتضي كونه علة سواء وجد القيد العدمي الذي هو عدم الاخر اولا وفيه نظر لان الاستناد الى خصوصية الحيض
انما كان لاصالة عدم غيره فتكون العلة ثابتة مع حصول شرطها فيثبت التحريم واحتج الاخرون بوجوه آ جواز تعليل
الحكم الواحد بعلتين يفضي الى نقض العلة لان الحكم اذا اجتمعت عليه علل متعددة فاذا وجد واحدة منها تعين
حصول الحكم فاذا وجدت الثانية بعد ذلك فان اوجبت حكما مثل الاول اجتمع المثلان وان اوجبت خلافه او لم
توجب شيئا لزم النقض لوجود العلة من دون ذلك الحكم ب العلل الشرعية مؤثرة بجعل الشرع اياها مؤثرة فا
ذا اجتمع على المعلول علتان فان اثر كل واحدة منها في بعض ذلك الحكم لزم تبعيض الحكم ولانه اخراج لكل منهما
عن علية ذلك الحكم ولان معلول كل منهما ح غير معلول الاخرى وان اثر في جميع الحكم لزم استغناؤه عن احدهما
لانه لما وقع باحدهما استحال وقوعه بالاخرى لاستحالة ايقاع الواقع ج العلة لا بد وان تناسب الحكم فلو تعدد
علة الحكم الواحد لزم مناسبته لشيئين مختلفين فيكون الواحد مساويا للمختلفين والمساوي للمختلفين مختلف فا

الشيء

فالشيء الواحد يكون مخالفا لنفسه وهو محال واجيب عن الاول بان الحكم الحاصل بالعلة السابقة انما يمتنع حصوله با
اللاحقة اذا فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلا وعن الثاني بانه مبني على ان ما لا يكون مؤثرا في
الحكم لذاته يجعله الشارع مؤثرا فيه وقد سبق بطلانه وعن الثالث لا نم ان شرط العلية المناسبة سلمنا لكن لا يجوز ان يشترك الحكمان
في جهة واحدة ثم ان العلة تناسبها بحسب ذلك الوجه الواحد وايضا فيه نظر فانا لا نعني بالمناسبة المساواة في الماهية
بل اضافة الفعل الصالح لحصول المطلوب الى حصول المطلوب وقد فرض الغزالي في صورة واحدة فسقط عنها اكثر
الاسولة وهي ما اذا جمعت بين لبن زوجة اخيك وزوجة اختك وجعلتهما في حلق المعرضة للرضيع دفعة واحدة فانها
تحرم عليك لانك خالها وعمها ولا يتوجه في هذه اكثر الاسولة **المطلب الثالث** في المستنبطة هل يجوز تعددها
اختلف الناس في ذلك فجوزه قوم ومنعه اخرون وهو المعتمد لوجوه آ من اعطى فقيرا قريبا احتمل ان يكون الداعي
الفقر خاصة او القرابة خاصة او مجموعهما او اثنين منها وهذه الاحتمالات الخمسة متنافية لان جعل الداعي الخمسة
الفقر لا غير ينافي كونه غيره داعيا او جزءا منه واذا تنافت الاحتمالات فان بقيت متساوية امتنع حصول ظن واحد
منها على التعيين فلا يعد الحكم بكونها علة وان ترجح بعضها فذلك المترجح يحصل بامور وراء المناسبة والاقتران لاشتراكها الترجيح
بين الخمسة فاذا الراجح هو العلة دون المرجوح ب الصحابة اجمعوا على قبول الفرق فان عمر لما شاور عبد الرحمن في
قصة المجهضة قال انك مؤدب ولا ارى عليك باسا فقال علي ع ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد فقد اخطأ ارى عليك
الغرة وجه الاستدلال ان عبد الرحمن شبهه بالتاديب المباح وان عليا ع فرق بينه وبين سائر التاديبات بان التاديب
الذي يكون من جنس التعزيرات لا يجوز المبالغة المنتهية الى حد الاتلاف وهو يدل على اجماعهم على قبول الفرق وهو
يقدح في جواز تعليل الحكم بعلتين مستنبطتين منه ج لو كان معللا بعلتين فان استقلت كل واحدة بالتعليل ومعنى
استقلاله التعليل به دون غيره وهو خلاف الفرض وان استقلت احداهما خاصة او لم يستقل احدهما فالعلة
ليست الا واحدة د لو جاز لما تعلق الفقهاء في علة الربا بالترجيح اذ من ضرورة صحة الاستقلال اعترض
بانهم تعرضوا للابطال لا للترجيح ولو سلم ذلك فلا اجماع على اتحاد العلة هنا واعلم ان القاضي ابا بكر جوز في
المنصوصة دون المستنبطة وهو قول الغزالي لان المستنبطة تستلزم الحرمة لدفع التحكم فان عنيت بالنص
رجعت منصوصة واعترض بانه ثبت الحكم في افرادها فيستنبط العاكس وقال الاخرون يجوز في المستنبطة دون التعبد
المنصوصة لان المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية فلا يجوز التعدد في الاولى كالعقلية ويجوز في الثانية
لتساوي امكان التعليل بالنسبة اليها لانه لا يمكن ان لا يجعل شيء منها علة لبقاء الحكم بلا علة ولا ان يجعل الكل
علة واحدة لثبوت الاستقلال في حال افرادها فتعين ان يجعل كل منها علة والجواب كما تقدم من انه لا
تعبد في المنصوصة لان كون المنصوصة عقلية قطعية لا ينافي اجتماعها لانها امارات وقال الجويني انه جائز
لكنه لم يقع لانه لو لم يكن تعليل الحكمين بعلتين ممتنعا شرعا لوقع عادة ولو نادرا لكنه لو وقع لعلم ولكنه
لم يعلم فلا يكون واقعا وزعم ان هذا برهان قاطع واضح ضعفه لكل احد وهو ممنوع بكثير من الوقائع التي وقعت
ولم تعلم وبعدم استلزام الامكان الوقوع واعلم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في ما اذا اجتمعت فقال قوم
ان كل واحدة علة مستقلة حالة الاجتماع كما لو انفردت وقال اخرون انها جزء العلة وقال قوم ان العلة
واحدة لا بعينها احتج الاولون بانه لو لم يكن كل واحدة علة فاما ان تكون العلة هي المجموع او واحد منها لا بعينها

او واحدة معينة والكل باطل اما الاول فلان التقدير ان كل واحدة علة مستقلة فكيف تكون جزءا واما الثاني
فلانه تحكم محض واحتج الاخرون بانه لو كان كل واحدة علة لزم اجتماع المثلين لاستلزام كل واحد منها حكما مساويا
لما يستلزمه الاخرى ولان الحكم ان ثبت بالجميع فالمطلوب والا لزم التحكم واحتج الفريق الثالث بانه لو لم تكن
واحدة لا بعينها لزم اما كون العلة واحدة معينة وهو تحكم او كون العلة المجموع وهو باطل لانه يلزم كون كل
واحدة جزءا فيتعين المطلوب قال ابو الحسين اذا علل حكم الاصل بعلتين فاما ان تكون احديهما هي الدليل
حكم الاصل او لا بل يكون الدليل نصا او اجماعا والثاني يجوز ان يعلل بهما معا لان العلة لما امارة ويجوز ان يدل
على الحكم امارتان او وجه مصلحة فجاز ان يكون الشيء صلاحا من وجهين وان كان احديهما دليلا على حكم الاصل ولعلها
ان يكون دليل حكمه من غير ان يقاس بها على اصل آخر او بان يقاس مثال الاول رد بالتطاول لدلالة الشهادة على
الرقة الى التطاول في الشهادة على الزنا فان الحاكم لا يحكم بها العلة ان كل واحد منها حق من حقوق الله تعالى
ليست هذه العلة هي التي لها يعلم حكم الحاكم بالشهادة على الزنا اذا تطاول عهدها لكن العلة في ذلك
ان الشهود على الزنا مخيرون بين اقامة الشهادة لحق الله تعالى وبين الستر على المشهود عليه فاذا اخروا الشهادة
علمنا انهم آثروا الستر على المشهود عليه فاذا شهدوا من بعد بيّنّا ان عداوة تجددت لهم والعداوة منهم
الشهود وقد منع النبي صلى الله عليه وسلم من قبول شهادة العدو فيظهر لنا انهم من ذوي العداوة لانا نعتبر علة ذوي العداوة
وهذه العلة لا يمكن ذكرها في الرقة لانه يجوز ان يكون الشهود انما اخروا الشهادة لان المسروق منه اخر
المطالبة فقد بان ان علة حكم الاصل هو طريق الحكم فيجري مجرى النص الدال على حكم الاصل وكما يجوز ان تدل
دلالة على ان لبعض اوصاف الاصل المنصوص على حكمه تاثيرا في ذلك الحكم فيجعل علة ويقاس بها فرع من
الفروع جاز ايضا في بعض ما يثبت حكمه لعلة من العلل ان تدل دلالة على ان لبعض اوصافه تاثيرا في ذلك الحكم
فيجعل علة فيه ويقاس بها عليه الفروع واما الثاني فهو ما اذا كانت العلة التي هي دليل حكم الاصل يقاس
بها ذلك الاصل على اصل آخر فان لم يكن ان يقاس الفرع الاخير بتلك العلة على الاصل الاول فالخلاف فيه كالخلاف
فيما تقدم وان امكن كرد الذرة الى الارز بعلة الكيل ورد الارز الى البر بهذه العلة وهو تطويل لا فائدة فيه
لامكان رد الذرة الى البر بهذه العلة **البحث الثاني** في جواز تعدد معلول العلة الواحدة العلة قد
يكون لها حكم واحد وهو ظاهر وقد يكون لها اكثر من حكم واحد فاما ان تكون متماثلة او متضادة او مختلفة غير متضادة
والاول ان كانت في ذات واحدة فهو محال لاستحالة اجتماع المثلين ومن سوغه سوغ ذلك وان تعددت جاز
كالقتل الحاصل بفعل زيد وعمرو فانه يوجب القصاص على كل واحد منهما والثاني لا يخلو اما ان يتوقف ايجابها
لها على شرط وهو او لا فان توقف فالشرطان ان لم يجتمعا جاز ذلك فتكون العلة موجبة حكمين متضادين عند
حصول شرطين لا يجتمعان كاقتضاء الجسمية الحركة عند الخروج عن المكان الملائم والسكون عند الحصول فيه وان
امكن اجتماعهما فهو محال لانها اذا اجتمعا لم تكن العلة باقتضاء احدهما اولى من اقتضاء الآخر فوجب ان
تقتضيهما جميعا وهو محال او ان لا تقتضي واحدا منهما فتخرج العلة عن العلية وبهذا يظهر بطلان عدم توقفها في
اقتضائها المتضادين على شرط واما الثالث فانه جائز كتحريم الصوم والصلاة ومس المصحف بالحيض لان
العلة اما بمعنى الباعث او لامتناع ان يكون الوصف الواحد باعثا للشرع على حكمين مختلفين اي مناسبا لهما كما ناسب

شرب

شرب الخمر للتحريم ووجوب الحد وكذا التصرف بالبيع من اهله في محله فانه مناسب لصحة البيع ولزومه
او بمعنى الامارة ويمكن عقلا وشرعا نصب امارة واحدة على حكمين مختلفين كالحد والضمان في الرقة
لا يقال اذا كان الوصف مناسبا لاحد الحكمين فمعناه انه لو رتب ذلك الحكم عليه لحصل مقصوده فيمتنع
ان يكون مناسبا للحكم الاخر لانه لو ناسبه لكان بمعنى ان ترتبه عليه يحصل المقصود منه وفي ذلك تحصيل
الحاصل لكونه حاصلا بالحكم الآخر وايضا اذا كان الوصف الواحد مناسبا لحكمين مختلفين امتنع ان تناسبهما
من جهة واحدة فان الشيء لا يكون مناسبا للشيء من جهة ما يناسب مخالفه وان ناسبه من جهتين مختلفتين
كانت علة الحكمين مختلفة لا انها متحدة لانا نقول معنى المناسب للحكم اعم مما ذكروه لان المناسب ينقسم
الى ما يترتب على الحكم الواحد عليه يستقل بتحصيل مقصوده وذلك مما يمنع كونه مناسبا للحكمين بهذا التفسير
والى ما يتوقف حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه وان لم يكن هذا الحكم وافيا بتحصيل المقصود دون
الحكم الاخر وعلى هذا فامتناع مناسبة الوصف الواحد للحكمين بالتفسير الاول وان كان لازما فلا يمتنع ان
يكون مناسبا للحكمين بالتفسير الثاني واذا عرفت ان معنى مناسبة الوصف للحكمين توقف حصول المقصود
منه على حكم شرع الحكمين لم يمتنع ان يكون الوصف مناسبا لهما من جهة واحدة **البحث الثالث**
في اقسام التعليل اعلم ان كل حكم يثبت في محل فاما ان تكون علة ذلك الحكم نفس المحل او جزءا منه او خارجا
عنه والخارج اما ان يكون عقليا او عرفيا او شرعيا او لغويا والعقلي اما وصف حقيقي او اضافي او
سلبي او ما تركب من هذه الاقسام اعني الحقيقية مع الاضافية او مع السلبية او الاضافية مع السلبية
او الحقيقية مع السلبية او الحقيقية مع الاضافية والسلبية والحقيقية مطعوم فيكون ربويا والاضافية
مكيل فتكون ربويا والسلبية في طلاق المكره لم يرض فلا يقع والحقيقية مع الاضافية بيع صادر من
اهله في محله والحقيقية مع السلبية قتل بغير حق والحقيقية والاضافية والسلبية قتل عمد عدوان
والوصف الشرعي كقولنا في المشاع يجوز بيعه فيجوز رهنه والعرفي كقولنا في بيع الغائب مشتمل
على جهالة تجتنب في العرف والاسم كقولنا في النبيذ يسمى خمرا فيحرم كالمعتصر من العنب واما
التعليل بالمحل فان كانت العلة قاصرة فالمحل هو الفصل المميز اذ لو كان بالمشترك لكانت القاصرة
متعدية وان كانت متعدية فالمحل هو المشترك والا كانت قاصرة واعلم ان العلة اذا كانت خارجة عن
الماهية فاما ان تكون وصفا لازما كالطعم في البر او لا فيكون متجددا فاما ان يكون المتجدد ضروريا
بحسب العادة كانقلاب العصير خمرا وبالعكس او لا يكون فاما ان يتعلق باختيار اهل العرف مثل
كون البر مكيلا او باختيار الشخص الواحد كالردة والقتل وايضا الوصف الذي جعل علة اما ان يعلم
وجوده بالضرورة كالاسكار في الخمر او بالنظر واما ان يعلم كونه من الدين ضرورة مثل كون الجماع في
نهار رمضان مفسدا للصوم وقد لا يكون وهو ظاهر وايضا العلة اما من فعل المكلف كالقتل الموجب
للقصاص او لا كالبكارة في ولاية الاجبار وايضا العلة والحكم اما ان يكونا ثبوتيين او عدميين
ولا نزاع فيهما او الحكم ثبوتي والعلة عدمية وفيه خلاف او الحكم عدمي والعلة ثبوتية وهو الذي يسمى
في عرف الفقهاء التعليل بالمانع واختلفوا في انه هل هو مشروط بوجود المقتضي وايضا العلة اما

ذوات اوصاف كقولنا قتل عمد عدوان او لا كالطعم وايضا العلة قد تكون وجه المصلحة مثل كون الصلوة ناهية عن الفحشاء وكون الخمر موقعة للبغضاء وقد تكون امارة المصلحة كجعلنا جهالة احد البدلين علة فى فساد البيع اذا انا نعلم ان فساد البيع فى الحقيقة معلل بما يتبع الجهالة من تعذر التسليم ولهذا جاز البيع عند بعضهم اذا لم يمنع الجهالة من صحة التسليم كالصبرة المشار اليها وايضا اقتضاء الحكم قد يتوقف على شرط كالزنا المتوقف اقتضاؤه الرجم على شرط الاحصان وقد لا يكون وايضا العلة قد تكون علة لاثبات الحكم العقلى فى الابتداء فقط كالعدة فى منع النكاح وقد تكون علة فى الابتداء والانتهاء كالرضاع فى ابطال النكاح وقد تكون العلة قوية على الدفع لا على الرفع كالعدة والردة فانهما يدفعان النكاح ولا يرفعانه وقد تكون قوية عليهما واعلم ان من شرط العلة اختصاصها بمنزلة الحكم والا لم يكن باقتضاء حصول الحكم لشى اولى من اقتضائه لغيره **البحث الرابع** فى التعليل بمحل الحكم اختلف الناس فى جواز التعليل بمحل الحكم اوجه فذهب الاكثر الى المنع واخرون الى الجواز والوجه التفصيل بناء على صحة التعليل وهو الجواز ان كانت العلة قاصرة اما فى المتعدية فلا يجوز بالمحل ويجوز بجزء سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة فانه لا استبعاد فى ان يقول الشارع حرمت الخمر لكونه خمرا ولا فى استلزام محل الحكم حكمة باعثة الى ذلك الحكم كاستلزام الاوصاف العامة لمحل الاصل والفرع واما فى المتعدية فلا يجوز قطعا لامتناع وجود خصوصية المحل فى الفرع لا يقال لو كان محل الحكم علة للحكم لكان الشى الواحد قابلا وفاعلا لصحة تعقل احدهما دون الاخر فان كانا داخلين لزم التركيب فى ذلك المحل وكان الجزء الذى هو موصوف بالقابلية غير الجزء الذى هو موصوف بالفاعلية فلا يكون القابل هو الفاعل وان كانا خارجيين عاد البحث فى ان المفهوم من كون تلك الماهية علة لاحد اللاحقين غير المفهوم من كونه علة للاحق الاخر ويكون الكلام فيها كالكلام فى الاول ويتسلسل وان كان احدهما داخلا والاخر خارجا لزم تركيب الماهية فان كل ماله جزء فهو مركب ويلزم اما كون الفاعلية جزءا او القابلية وكلاهما محال لانهما نسبتان بين الماهية وغيرها والنسبة خارجة عن المنتسبين والخارج لا يكون داخلا فلا يمكن دخول شى منها فى الماهية واما ثانيا فلان نسبة القابل الى المقبول نسبة الامكان ونسبة الاثر الى المؤثر نسبة الوجوب فلو كان الشى الواحد موصوفا بهما بالنسبة الى شى واحد لزم اتصاف تلك النسبة الواحدة بالوجوب والامكان معا وهو محال لانا نقول القابلية والفاعلية من الصفات الاعتبارية لا تحقق لها فى الخارج فلا تصح القسمة بانقسامها داخلا وخارجا او بالتفريق والامتناع فى اتصاف الماهية بالنسبة بالوجوب والامكان باعتبارين **البحث الخامس** فى العلة القاصرة اختلف الناس فى جواز التعليل بالعلة القاصرة وهى الوصف المختص بالاصل بعد اتفاقهم على جوازه ان كانت منصوصة او مجمعا عليها وهل اشتراط التعليل بالمتعدية فى صحة القياس كتعليل الشافعى تحريم الربا فى النقدين بجوهر الثمنية فذهب اكثر المتكلمين والشافعى واحمد بن حنبل والقاضى ابو بكر والقاضى عبد الجبار وابو الحسين البصرى واكثر الفقهاء الى الجواز وذهب ابو حنيفة واصحابه وابو عبد الله البصرى وابو الحسن الكرخى الى المنع والوجه الاول لوجوه آ صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها فى نفسها فلو توقف صحتها فى نفسها على تعديها صحة التعدية الى الفرع دار واذا لم يتوقف

صحة

يتوقف

٢ وهو محال اما اولا فلان المفهوم من كونه قابلا مغاير للمفهوم من كونه فاعلا صح صح

٣٠١

صحة العلة فى نفسها وان لم تكن متعدية وفيه نظر فان التعدية والتعليل وصفان عارضان للماهية فجاز ان يكون صحة الثانية موقوفة على ثبوت الاولى ولا دور اعترض بجواز ان يقال صحتها فى نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على صحة جوازها فى غير الاصل فلا دور اجيب بان الحاصل فى محل اخر لا يكون هو بعينه لاستحالة حلول الشى فى محلين بل مثله فكلما يحصل له من الصفات عند حلول مثله فى محل اخر لان حكم الشى حكم مثله واذا امكن حصول كل تلك الامور فبتقدير تحقق ذلك وجب ان يكون علة لان تلك العلية ما حصلت الا بسبب تلك الامور واعترض ايضا بان المراد بالتعدية الموقوفة على صحة العلة ان كان ثبوت الحكم بها فى الفرع فهو مسلم وان اردتم بالتعدية وجودها فى الفرع لا غير فهو ممنوع فنقول التعدية بالاعتبار الاول ليس شرطا فى صحة العلية فلا دور وانما نقول بان شرط صحة العلة بالاعتبار الثانى وهو غير مستلزم للدور فان صحة التعدية وان كانت مشروطة بوجودها فى غير محل النص فوجودها فيه غير متوقف على صحتها فى نفسها فلا دور سلمنا توقف التعدية على الصحة وتوقف الصحة على التعدية فانما يلزم الدور لو كان ذلك التوقف توقف المشروط او المعلول اما اذا كان توقف المعية كالمضافين فلا ب دار الحكم مع الوصف القاصر وجودا وعدما فكان علة كالمتعدى وهو يتوقف على كون الدوران دليلا ج جاز ان يكون علة عند دلالة النص عليها اجماعا فكذا عند الاستنباط واعترض بالفرق لان عليتها عند دلالة النص عليها مستفادة من النص ودلالة النص عليها غير متحقق حال استنباطها فلا يلزم ان يكون علة اجيب بان النص اذا دل على علية الوصف القاصر وجب الحكم بعلية المستنبطة لما بينهما من الاشتراك فى الحكم اعترض بانه قياس فى الاسباب وسيأتى بطلانه د الوصف القاصر اذا كان مناسبا للحكم والحكم ثابت على وفقه غلب على الظن كونه علة للحكم بمعنى كونه باعثا عليه ولا معنى لصحة العلة سوى هذا احتج المانعون بوجوه آ العلة القاصرة غير مفيدة فلا تصلح للتعليل والا كان عبثا وبيان الاولى ان الفائدة من ذلك ان يتوسل به الى معرفة الحكم وهى مفقودة هنا لانه لا يمكن التوسل بها الى معرفة الحكم فى الاصل لاستفادته من النص او الاجماع ولانها مستنبطة منه فتكون فرعا عليه فلا تكون مثبتة له والا لكان فرعا عليها وهو دور والا فى غيره لعرائه عنها وشرط التعليل الوجود ب الدليل ينفى القول بالعلة المظنونة لانه اتباع الظن المنهى عنه ترك العمل به فى المتعدية لفائدة التوصل بها الى معرفة الحكم فى غير محل النص وهى منتفية فى القاصرة فيبقى على الاصل ج العلة الشرعية امارة فلا بد وان تكون كاشفة عن شى والقاصرة لا تكشف عن شى من الاحكام فلا تكون امارة فلا تكون علة والجواب عن الاول بمنع حصر الفائدة فى تعريف الحكم وهنا فوائد اخرى آ معرفة مطابقة الحكم الشرعى لوجه الحكمة والمصلحة وهو امر معتبر لان النصوص اصل للاحكام المطابقة للحكم والمصالح وادعى الى الانقياد بخلاف التحكم المحض والتعبد الصرف فيكون افضى الى تحصيل مقصود الشرع من شرع الحكم فكان مفيدا ب لا فائدة اكثر من العلم بالشى فانا اذا علمنا الحكم ثم اطلعنا على علته علمنا او ظننا ما كنا غافلين عنه جاهلين به وهو امر مطلوب للعقلاء وفائدة كلية ج اذا كانت العلة قاصرة فبتقدير ظهور وصف اخر متعد فى محلها يمتنع الحكم به دون ترجيحه على العلة القاصرة وهو فائدة جليلة سلمنا انه لا بد ان يتوصل بالعلة الى الحكم لكن فى جانب الثبوت او العدم ع م وهنا امكن التوسل به الى عدم الحكم فانه اذا غلب على الظن كون حكم الاصل معللا بعلة قاصرة امتنعنا من القياس عليه فلا يثبت الحكم فى الفرع لا يقال يكفى

الامتناع من القياس عدم جواز المتعدية ولا حاجة الى العلة القاصرة لانا نقول يجوز وجود وصف متعد مناسب فلو لم يجز التعليل بالقاصرة بقي المتعدي خاليا عن المعارض فيثبت الحكم في الفرع ومع جواز التعليل بالقاصرة صار معارضا فلا يثبت الحكم في الفرع سلمنا عدم الفايدة ونمنع البطلان لامكان ان يكون علة مؤثرة في الحكم مع ان الطالب لها يكون طالبا لما لا ينتفع به سلمنا ان ما لا فايدة له لا يجوز اثباته لكن لا يجوز ذلك قبل ان يعلم انتفاء الفايدة او بعدها ع م وهنا المستنبط للعلة حال طلبه لا يعلم انها متعدية اكا او قاصرة فلا يمكنه منعه عن ذلك الطلب وبعد وقوفه على القاصرة لا يمكنه منعه عن معرفتها لان ذلك خارج عن وسعه وفيه نظر لان معرفة لا تستلزم التعليل فانا نسلم انه عبث ووجد العلة القاصرة لكنا نقول اذا عرف انها قاصرة منع من التعليل بها سلمنا لكن ينتقض ما ذكرتم بالعلة المنصوصة وعن الثاني بمنع عدم التمسك بالمظنون وقد سبق الجواب عن الآيات وعن الثالث بمنع عدم التمسك ان المتعدية كما انها وسيلة الى اثبات الحكم والقاصرة وسيلة الى نفيه لكن القاصرة اولى لانها على وفق الاصل والمتعدية على خلافه قوله انها لا تنفك عن حكم قلنا تكفي عن المنع من استعمال القياس **البحث السادس** في مدرك حكم الاصل اختلفت الشافعية والحنفية في حكم اصل القياس المنصوص عليه هل هو ثابت بالعلة او النص قالت الشافعية بالاول لان الحكم انما يستند الى العلة وقالت الحنفية بالثاني لوجوه أ الحكم في الاصل مقطوع به والعلة المستنبطة منه مظنونة فلا يستند المقطوع به اليها العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه وتابعة له في الوجود فلو ثبت الحكم بها دار ج قد ثبت الحكم تعبدا من غير علة فلو كان ثابتا بالعلة لم يثبت مع عدمها والخلاف هنا لفظي لان الشافعية عنوا بالعلة الباعث للشارع على الحكم في الاصل لا انها معرفة لنا اثباته فيه بل انها امر مناسب يغلب على الظن ان الشارع اثبت الحكم لاجله والحنفية وافقوا عليه واذا قالوا العلة غير مثبتة للحكم لم يريدوا نفي انها باعثة بل انها غير معرفة الحكم في الاصل بالنسبة الينا والشافعية يسلمونه تم الجزء الثالث من كتاب نهاية الوصول الى علم الاصول بحمد الله ومنه ويتلوه في الجزء الرابع البحث السابع في التعليل بالحكم هل هو جائز ام لا بعون الله تعالى

بسم الله

٣٠٣

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب زدني علما والحقني بالصالحين

البحث السابع في التعليل بالحكم هل هو جائز ام لا اعلم ان الوصف الحقيقي اذا كان ظاهرا منضبطا جاز التعليل به بالنص عندنا ومطلقا عند القايلين بالقياس واما الذي لا يكون كذلك كالحاجة الى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهي التي يسميها القدماء بالحكمة فقد اختلفوا فالاكثر على منعه وجوزه الاقل وفصل اخرون بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها والحكمة المضطربة الخفية فجوزوا التعليل بالاولى دون الثانية احتج الاولون بوجوه أ الحكم ان كان معللا بمطلق الحاجة كان كل حاجة معتبرة وان كان بحاجة مخصوصة مع انها من الامور الباطنة فلا يمكن الوقوف على مقاديرها وامتياز كل مرتبة من المراتب التي لا تتناهى عن الاخرى فيمتنع التعليل بالمعنى الذي كلاهما ب لو صح التعليل بالحكمة لما صح تعليله بالوصف والتالي بط فكذا المقدم بيان الشرطية ان الحكم لا بد له من فايدة تعود الى العبد للاجماع على ان الشرايع مصالح اما وجوبا على راي المعتزلة او تفضلا على راي الاشاعرة فالمؤثر في الحكم في الحقيقة هو الحكمة والوصف انما جعل مؤثرا لاشتماله عليها فاذا امكن اسناد الحكم الى الحكمة لم يجز اسناده الى الوصف فان كل ما قدح في اسناده الى الحكمة قدح في اسناده الى الوصف لان القادح في الاصل قادح في الفرع ولا ينعكس فاسناده الى الوصف تكثير لامكان الغلط من غير حاجة اليه وهو غير جائز ولما جاز علمنا تعذر التعليل بالحكمة ج لو جاز التعليل بالحكمة لوجب طلبها لانه مامور بالقياس ولا يمكن الا عند وجود العلة ولا يمكن الا عند الطلب وما يتوقف عليه الواجب واجب والتالي بط لان الحكمة لا تعرف الا بواسطة معرفة الحاجة والحاجة خفية لا يعرف مقدارها الا بمشقة عظيمة فلا تكون واجبة لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج د استقراء الشريعة يدل على ان الحكم معلل بالاوصاف لا بالحكمة لانا لو فرضنا حصول الاوصاف كالنكاح والبيع والهبة والعارية عارية عن المصالح اسندت الاحكام اليها ولو فرضنا حصول المصالح دون هذه الاوصاف لم يثبت بها الاحكام الملايمة لها وهو يدل على امتناع التعليل بالحكمة ه الدليل ينفي التمسك بالعلة المظنونة لقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في الوصف الجلي لظهوره والحاجة ليست كذلك فيبقى على الاصل و الحكمة تابعة للحكم لان حصول الزجر تابع لحصول القصاص وعلة الشي يستحيل تاخرها عن الشي فالحكمة ليست علة والجواب عن أ لا نزاع في ان المناسبة طريق الى علية الوصف بمعنى انا نستدل باشتمال الوصف على المصلحة على انه علة فان كان دليل العلية اشتماله على كل مصلحة وجب كون وصف اشتمل على اي مصلحة كانت علة لذلك الحكم او اشتماله على مصلحة معينة فان امتنع الاطلاع عليها امتنع الاستدلال باشتمال الوصف عليها على كونه علة لتوقف الحكم باشتمال الوصف عليها على العلم بها وان امكن اندفع الاشكال وعن ب ان التعليل بالحكمة وان كان راجحا على التعليل بالوصف باعتبار ما قلت لكن التعليل بالوصف راجح باعتبار سهولة الاطلاع على الوصف وضبطه وعسر ذلك في الحكمة فلما ترجح كل منهما من وجه حصل التساوي وعن ج انا وان اختلفنا في جواز التعليل بالحكمة لكنا اجمعنا على ان الوصف انما هو علة لاشتماله على الحكمة فان لم يقتض ذلك وجوب طلب الحكمة مع ثبوت العلية بطل قولكم وان اقتضى بطل قولكم ايضا وعن د نمنع دلالة الاستقراء على التعليل بالوصف لوجود التعليل بالحكمة في صور كثيرة كالتوسط في اقامة الحد بين المهلك وغير الزاجر وكذا الفرق بين العمل اليسير والكثير وعن ه ان الحكمة علة لعلية الوصف فهي اولى بان تكون علة للحكم من الوصف فان اقتضى منع العمل بالظن بطل التعليل بالحكمة امتنع في الوصف وعن و ان الحكمة ثمرة الحكم في الخارج لا الذهن واحتج المجوزون بان ظن استناد الحكم في

مورد النص الى الحكمة وحصول تلك الحكمة في صورة اخرى توجب ظن حصول الحكم في تلك الصورة والعمل بالظن
واجب وايضا الحكمة علة لعلية العلة فاولى ان تكون علة بيان الاول ان الوصف انما يوثر في الحكم اذا اشتمل
على جلب نفع او دفع ضرر وكونه معللا بهذا الحكم بهذه الحكمة فان لم يكن العلم بتلك الحكمة المخصوصة استحال
معرفة كون الوصف علة باعتباره وان امكن وهو موثر في الحكم والوصف غير موثر كان استناد الحكم الى الحكمة
المعلومة المؤثرة اولى من استناده الى الوصف الذي ليس بموثر البحث الثامن في التعليل بالعدم الحكم
ان كان عدميا جاز تعليله بالعدمي وان كان ثبوتيا قيل لا يجوز تعليله بالوصف العدمي وقيل بالجواز
احتج الاولون بوجوه آ العلية صفة ثبوتية لانها نقيض اللاعلية المحمول على العدم فتكون عدمية واذا
كان اللاعلية عدما فالعلية ثبوتية لاستحالة اتصاف النقيضين بالعدم واذا كانت العلية ثبوتية استحال
وصف العدم بها لامتناع قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدوم والا لزم الشك في وجود الاجسام لانا انما نشاهد
من الجسم لونه وحصوله في مكان معين ومقداره فلو جوزنا قيام الموجود بالمعدوم جوزنا قيام هذه الصفات
بجسم معدوم وهو سفسطة ب العلة يجب ان تتميز عما ليس بعلة سواء اريد بها المعرف او الداعي او المؤثر والتميز
عبارة عن تخصيص كل من المتميزين عن صاحبه بحيث لا يكون معنى هذا حاصلا لذلك وبالعكس وهذا انما يعقل
الامور الثبوتية فان العدميات نفي محض وعدم صرف لا يعقل فيها الامتياز والتخصيص ج العدم ان عري عن
جميع النسب بكل وجه لم يكن مختصا بذات دون اخرى ولا بوقت دون آخر فلا يكون علة لحكم معين ولا في شخص معين وان كان
له انتساب بوجه ما كان ذلك الانتساب ثبوتيا لكونه نقيض اللاانتساب فيكون العدم موصوفا بالثبوت وهو محال د
المجتهد اذا بحث عن العلة لم يجب عليه سبر الاوصاف العدمية لعدم تناهيها ووجب عليه سبر كل وصف يمكن ان يكون علة
فاذن الوصف العدمي لا يصلح للعلية ه قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى والعدم نفي محض فلا يكون من سعيه فلا
يترتب الحكم عليه لانه كل حكم فانه يحصل للانسان بسببه جلب نفع او دفع ضرر فالعدمي لا يكون علة لا يقال الامتناع
عن الفعل عدم مع صحة الامر به وكونه منشأ المصلحة او مفسدة لانا نقول الامتناع عبارة عن فعل امر يترتب عليه عدم
ذلك الشيء فلا يكون الامتناع عدما محضا و يصح قول القائل اي شيء وجد حتى حدث هذا الامر ولو لم يكن الحدوث
متوقفا على وجودي لما صح هذا الكلام كما لو قال اي رجل مات حتى حدث لفلان هذا المال حيث لم يكن حدوث المال
متوقفا على ما قيل ز لو كان عدما لكان مناسبا او مظنته والعدم المطلق باطل والمخصص ان كان وجوده منشأ المصلحة
ان يكون عدمه مناسبا او مظنته لاستلزام عدمه فوات تلك المصلحة وان كان منشأ مفسدة كان مانعا فعدم عدم
المانع فلا يكون مناسبا ولا مظنته وان كان وجوده ينافي وجود المناسب لم يصلح عدم ذلك الامر مظنة لها بل ذلك
الامر وهو ما ينافيه اعني المناسب لا يخلو المناسب ان كان ظاهرا تعين للعلة بنفسه فلا يحتاج الى مظنته وان كان خفيا فنقيضه
خفي والخفي لا يعرف الخفي وان لم يكن وجود ذلك الامر ينافي المناسب كان وجوده كعدمه بالنسبة الى ذلك الحكم فوجوده
ليس منشأ مصلحة ولا مفسدة ح لم لا يسمع اهل اللغة العلة كذا او عدم كذا والجواب عن آ المعارضة بان العلية لو كانت
ثبوتية لكانت من عوارض ثبوت ذات العلة فكانت مفتقرة الى تلك الذات ممكنة فلها علة فعلية العلة لتلك
العلة زايد عليها ويتسلسل وعن ب ان العلة وان كانت متميزة عما ليس بعلة لكن التميز لا يستدعي كون المتميز ثبوتيا
فان عدم احد الضدين يصحح حلول الضد الاخر فيه وعدم ما ليس كذلك ليس كذلك وعدم اللازم يقتضي عدم الملزوم وعدم

غيره

غيره لا يقتضيه فقد وقع الامتياز في العدميات وعن ج ان العلة عدم مخصوص ولا نسلم ان الخصوصية ثبوتية والا لكانت في نفسها
امرا مخصوصا ويتسلسل وعن د لا نسلم ان المجتهد لا يجب عليه السبر والتقسيم عن الاوصاف العدمية سلمنا لكن سقط
التكليف لتعذره لعدم تناهي العدميات وعن ه انا نعلم بالضرورة كوننا مكلفين بالامتناع فالعدم سعي ولا
يجوز الامتناع فعلا يترتب عليه ذلك العدم والا كان الممتنع عن الفعل فاعلا وهو محال وفيه نظر لمنع استحالة [illegible]
الامتناع عن فعل لو كان فعلا خاصا مغايرا لذلك الفعل لم يلزم منه محال وعن و نظر اذ لا عبرة في امثال هذه المباحث
العقلية بالالفاظ الصادرة عن العامة سلمنا لكنهم قد يقولون اي شيء حدث او اي سلطان عدم حتى حصل الامر
الفلاني واحتج المجوزون بانه يحصل دوران الحكم مع بعض العدميات والدوران يفيد ظن العلية
تذنيب الاضافات عدمية لان جنسها وهو مطلق الاضافة عدمي اذ لو كان وجوديا لكان انما حصل هذا المطلق كان وجوديا
فاذا فرضنا في امر ما اضافة انها وجودية كانت صفة حالة في المحل وحلولها اضافة بينها وبين ذلك المحل فكان
مسمى الاضافة حاصلا في حلول تلك الاضافة في ذلك المحل واذا كان ذلك المسمى وجوديا كانت اضافة الاضافة
امرا وجوديا زايدا على الاضافة الاولى الى غير النهاية وهو محال فيثبت ان مسمى الاضافة يمتنع ان يكون وجوديا
فلا يكون شيء منها من الاضافات المخصوصة وجوديا لان الاضافة المخصوصة ماهية مركبة من الاضافة ومن
قيد الخصوصية فلو كانت وجودية لكان الوجودي اما قيد الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل لما مر
والثاني ايضا باطل لان خصوصية الاضافة صفة للاضافة فلو كانت الخصوصية امرا ثبوتيا لزم حلول الوجود
في النفي المحض وهو محال فيثبت ان شيئا من الاضافات يمتنع ان يكون وجوديا اذا ثبت هذا فمن منع
التعليل بالامور العدمية منع من التعليل بالامور الاضافية ومن سوغ هناك سوغه هنا وفيه نظر
فانه لا يلزم من كون المطلق وجوديا كون انواعه كذلك لجواز ان يكون المخصصات عدمية البحث التاسع
في تعليل الحكم الشرعي بمثله اختلف الناس في جواز تعليل الحكم الشرعي بحكم اخر شرعي فجوزه الاكثر ونفاه
الاقل احتج الاولون بان الدوران يفيد ظن العلية فاذا حصل في الحكم الشرعي حصل ظن العلية ولانا نعلل
تحريم البيع بالنجاسة واحتج الاخرون بوجوه ا ما جعل علة يحتمل ان يكون متقدما على ما جعل معلولا فلا يصلح
للعلية حج والا لزم تخلف الحكم عن العلة وهو نقض العلة والاصل عدمه وان يكون متاخرا فلا يصلح للعلية ايضا
لان المتاخر لا يكون علة في المتقدم وان يكون مقارنا فليس جعله علة اولى من العكس ولانه حج يحتمل ان يكون هو
العلة وان يكون غيره فهو على ثلثة تقادير ليس علة وعلى تقدير واحد يكون علة والعبرة في الشرع انما هو بالغالب فعدم
العلية اغلب على الظن من ثبوتها وكل حكم غلب على الظن عدم التعليل به امتنع ان يكون علة ب العلة اما ان
تفسر بالداعي او بالموثر او بالمعرف والاولان باطلان هنا لان القايل بها يقول المؤثر والداعي جلب المصالح والمنافع
فالقول بان الحكم الشرعي موثرا وداعي خلاف الاجماع وهو باطل وكذا الثالث لان المعرف لحكم الاصل هو النص لا
غير ج شرط العلة تقدمها على المعلول وتقدم احد الحكمين على الاخر غير معلوم فلا يجوز الحكم بالعلية د اذا اثبت
الشرع حكمين في صورة واحدة فليس لاحدهما مزية في الوجود والافتقار والمعلومية فليس جعل احدهما علة اولى من العكس
فاما ان نحكم بالعلية بينهما من كلا الطرفين وهو دور او نعكسها بنفيها من كليهما وهو المطلوب والجواب عن آ بجواز التاخر
لان المراد من العلة المعرف والمتاخر قد يعرف المتقدم وبجواز التقدم ولا يلزم النقض فان الحكم ليس علة لذاته بل باعتبار

الشرع له بقوله الحكم الآخر به كما في تعليل تحريم الخمر بالشدة المطربة فان الشدة وان كانت متقدمة على التحريم فلا يقال انها علة
قبل اعتبارها في الشرع بقران الحكم بها وليس تخلف الحكم مقتضيا نقضها قبل ورود الشرع وبجواز التعاكس ولو
لوثة العلية لاحدهما لا انا نفرض الكلام فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للحكم الآخر من غير عكس وعن ب ان المراد
من العلة المعرف والنقض وان كان علة لثبوت العلة في الاصل لكن في الفرع عرف الحكم بالعلة وعن ج بمنع اشتراط
التقدم في العلية وعن د بجواز ان يكون كل منهما علة لصاحبه بمعنى كونه معرفا لصاحبه تذنيب اذا جعلنا العلة
بمعنى المعرف جاز ان يكون الحكم الشرعي علة في الحكم الحقيقي كما يعلل اثبات الحيلة بالشرع بانه يحرم بالطلاق ويحل
بالنكاح فيكون حيا كاليد لامكان جعل الحكم الشرعي معرفا للامر الحقيقي فائدة يجوز التعليل بالاوصاف العرفية عند
مجوزي القياس كالشرف والخسة والكمال والنقصان بشرط الضبط والاطراد حتى يكون متميزا عن غيره ولا يختلف باختلاف
الاوقات اذ لو اختلف باختلافها جاز عدمه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يجوز التعليل به البحث الخامس في الوصف المركب
اختلف الناس في جواز التعليل بالعلة المركبة كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان بجوزه الاكثر و
منعه الاقل ونحن لما اشترطنا في العلة التنصيص وجاز ان ينص الشارع على التعليل بمجموع امرين او امور بحيث
لا يكون الحكم مستندا الى بعض الاوصاف جاز ان يكون مركبة ومن لم يشترط النص اختلفوا على ما قلناه واحتج
المجوزون بامكان قيام الدليل على ان يكون الهيئة الاجتماعية من الاوصاف المتعددة علة اما المناسبة او شبهة او
سبر وتقسيم او غير ذلك من طرق الاستنباطات والتخريج مع اقتران الحكم او الدوران وبالجملة دليل علية الوصف
الواحد يمكن ثبوته هنا احتج المانعون بوجوه أ لو كانت العلة مركبة لزم النقض في العلة العقلية والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان عدم كل جزء من اجزاء المركب علة تامة لعدم علية تلك الماهية لان كون الماهية
علة صفة من صفات الماهية وتحقق الصفة موقوف على تحقق الموصوف فعدم كل جزء علة تامة لعدم علية تلك
الماهية فاذا عدم جزء من اجزائها عدمت العلية فاذا عدم اخر لم يؤثر شيئا لانتفاء العلية بعدم الجزء الاول
فلا يحصل مرة اخرى فقد عدم جزء من الماهية ولم يترتب عليه عدم علية تلك الماهية فقد حصل النقض في العلة
العقلية لان اقتضاء عدم جزء الماهية عدم علية تلك الماهية امر حقيقي سواء كانت علة الشيء عقلية او وضعية
لا يقال هذا يقتضي نفي المركبات لان عدم كل جزء من اجزاء المركب علة مستقلة لعدم تلك الماهية فيعود المحال لانا
نقول الماهية هي نفس مجموع تلك الاجزاء فلم يكن عدم بعض تلك الاجزاء علة لعدم شيء آخر بخلاف العلية فانها حكم
زايد على الماهية وعدمها معلل بعدم كل جزء فافترقا ب كون الشيء علة لغيره صفة لذلك الشيء زايدة عليه سواء حصلت
لذاته او بالفاعل لامكان تصور الشيء حال الجهل بالعلية ولصحة كونه علة فان كان مركبا فان حصلت لكل جزء
بتمامها فكل جزء علة وهو محال للاستحالة تعدد علل الواحد الشخصي وللاستلزام كون كل واحد من تلك الاجزاء علة
تامة اذ معنى كون الشيء علة حصول صفة العلية له وان حصل في كل جزء جزء منها لزم انقسام الصفة العقلية فتكون
للعلية نصف وثلث وهو غير معقول ج كل جزء ليس بعلة فان لم يحصل عند الاجتماع زايد لم يكن الاجزاء بمجموعها
علة كما لم تكن بافرادها وان حصل فالمقتضي له ان كان كل واحد من الاجزاء فكل جزء علة فهو علة هذا خلف وان
كان المجموع فالكلام في اقتضاء المجموع لذلك الامر الحادث كالكلام في اقتضاء ذلك المجموع للعلة فيلزم ان يكون بتوسط
امر اخر ويتسلسل د لو كانت العلة مركبة لتوقف وجودها على وجود كل واحد من اجزائها فيلزم منه كون عدم كل
جزء

جزء علة مستقلة لعدمها والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة مما تقدم وبطلان التالي ان تلك الاجزاء لو عدمت فان
فان كان عدم كل جزء علة مستقلة لعدم العلية ومعنى الاستقلال انه المفيد لذلك دون غيره لزم امتناع
استقلال كل واحد منها وان كان البعض لزم الترجيح من غير مرجح وان لم يكن شيء منها علة لزم خروج كل جزء
عن كونه مستقلا وقيل انه كذلك هذا خلف ه كل واحد من تلك الاوصاف ان كان مناسبا للحكم كان علة مستقلة
لوجود المناسبة والاقتران وان لم يكن مناسبا ولا شيء منها فضم ما لا يصلح للتعليل الى ما لا يصلح له لا يكون
مفيدا للتعليل وان كان البعض فهو العلة واجيب عن أ بان النقض انما يلزم لو جعلنا عدم الجزء علة
لعدم علية الماهية وهو بناء على كون العدم علة وهو ممنوع وليس بجيد لما مر من ان العلية صفة اعتبارية فجاز
اتصاف العدم بها وايضا ليس عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية لان وجود كل جزء شرط للعلية فعدمه يكون
عدما لشرط العلية والتحقيق في الجواب ان عدم الماهية مستند الى عدم اي جزء كان لا الى عدم كل واحد
بل عدم كل واحد لما اشتمل على عدم اي جزء كان صار علة بالعرض لاشتماله عليها وعن ب ان العلية ليست
ثبوتية والا لزم التسلسل فلا يصح ان يقال اما ان يحل كل واحد من الاجزاء بتمامها او ينقسم ليجب انقسام
اجزاء الماهية ولان معنى كون المجموع علة قضاء الشارع بالحكم رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكم
وليس ذلك صفة لها ولانه ينتقض بكون الشيء جزءا او فردا وغير ذلك وعن ج انه منقوض بكل واحد من
العشرة فانه ليس بعشرة وعند الاجتماع يحصل العشرة اذا عرفت هذا فنقول نقل ابو اسحق
الشيرازي عن بعضهم انه لا يجوز ان تزيد الاوصاف على سبعة ولا وجه له تنبيه قد عرفت ان الشرط
هو الذي يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يكون جزءا من العلة وانه الذي يلزم من عدمه مفسدة دافعة لوجود
الحكم اذا ثبت هذا فاعلم ان بعضهم لم يفرق بين جزء العلة ومحلها وشرط ذات العلة وشرط عليتها وهم
المثبتون للطرد المنكرون لتخصيص العلة لان العلة الشرعية ما تكون معرفا للحكم عند اجتماع كل القيود
من الشرط والاضافة الى الاصل والمحل وكل قيد جزء المعرف فيكون جزء العلة نعم قد يكون لبعض هذه القيود
اقوى في الوجود من بعض فان حقيقة القتل اقوى في الوجود من صفته اعني اضافته الى القاتل والى المقتول الآدمي
هذه الجهات وقد يناسب بعض القيود دون بعض او تكون اقوى مناسبة ولا يخرج المجموع عن كونه هو المعرف بهذا
التفاوت فلا فرق بين الجزء والشرط وفايدة هذا البحث انه لو صدر بعض الاجزاء عن انسان والباقي عن اخر
فان تساوت في القوة والمناسبة اشتركا والا نسب الفعل الى فاعل الجزء الاقوى وهذه فايدة حاصلة على تقدير
تسميته جزء العلة او شرطها ومنهم من سلم الفرق وزعم ان العلة ان عرفت بالنص فمدلول النص على كونه مناطا هو
العلة وساير القيود التي عرف اعتبار رعايته لا بل منفصلة شرايط وان عرفت بالاستنباط فالمناسب هو العلة
والمعتبر في تحقق المناسبة ولا يلتفت فيها جزء العلة وما ليس مناسبا ولا جزءا منه فهو الشرط وان عرفنا العلة بغير المناسبة
من باقي الطرق لم يظهر الفرق والنزاع لفظي تنبيه للاجماع على انه لا يجوز التعليل بالاسم كتعليل تحريم الخمر
بان العرب سمته خمرا للعلم الضروري بان مجرد الالفاظ لا تاثير لها في الاحكام فان اريد به تعليله بمعنى الاسم
من كونه مخامرا للعقل كان تعليلا بالوصف لا بالاسم البحث الحادي عشر في التعليل بالصفات المقدرة المشهور
انه لا يجوز التعليل بذلك خلافا لبعض الفقهاء كقولهم الملك معنى مقدر شرعي في المحل اثره اطلاق التصرفات

او ان الملك الحادث يستدعي شيئا حادثا وهو قوله بعت واشتريت وهما تامركبا من حروف متتالية لا يوجد احدها مع الاخر فلا وجود حقيقي لهاتين الكلمتين بل وجودهما تقديري بمعنى ان الشارع قد بنى تلك الحروف الى وقت حدوث الملك لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول وقد يذكرون هذا التقدير عند حجوب في جانب الاثر متعلقا لمن عليه الدين يكون ذلك الدين مقدرا في ذمته وهذا الكلام يحتمل التحقيق فيه لان الوجوب اما خطاب الشرع كقول الاشعرية او كون الفعل في نفسه بحيث يكون للاخلال به مدخل في استحقاق الذم كقول المعتزلة وعلى التقدير الاول لا حاجة في تعلق الخطاب الى نفي حادث يكون علة له لان ذلك التعلق قديم ولا يكون معللا بالحادث وفيه نظر فان التعلق لو اضافي لا يعقل توهمه الا بعد مضافيه نعم المتعلق يمكن دعوى قدمه عندهم وعلى التقدير الثاني فالمؤثر في الاحكام انما هي جهات المصلحة والمفسدة فلا حاجة الى بقاء الحروف وايضا المقدر على وفق الواقع والحروف لو وجد مجتمعة خرجت عن ان يكون كلاما فلو تكلم الشارع ببقاء الحروف التي منها قوله بعت واشتريت لم يحصل عند اجتماعها هذا الكلام لعدم اولوية سماعها على هيئة الصيغة على سماعها على باقي تتاليها وتقدير المال في الذمة بط ومعناه ان الشرع مكنه اما في الحال او في المستقبل بان يطالبه على ذلك القدر من المال فهذا معقول شرعا وعرفا واما التقدير في الذمة فلا حاجة في العقل والشرع اليه ولغرض بان تغير الوجوب بتعلق الخطاب يتاتى في قول الاشاعرة لحدوثه فيفتقر الى سبب حادث وكون الحكمة موثرة في الحكم لا ينافي كون الاثر موثرا لما تقدم وكون المقدر على وفق الواقع ليس معناه ان المقدر يعطى حكمه لو كان موجودا بل معناه ان يعطى له حكم موثر موجود

البحث الثاني عشر في التعليل بالامارة اختلفوا في جواز كون العلة في الاصل بمعنى الامارة المجردة فاثبته قوم ومنعه اخرون وشرطوا في العلة ان يكون في الاصل بمعنى الباعث اي تكون مشتملة على حكمة صالحة تصلح ان تكون مقصودة للشارع في شرعية الحكم اذ لو كانت وصفا طرديا لا حكمة بل مجرد امارة على التعليل لزم الدور لان علة الاصل مستنبطة من حكمه ومتفرعة عنه فلو كانت معرفة لحكم الاصل كان متوقفا عليها ومتفرعا عنها ~~فلو كانت معرفة لحكم الاصل عنها~~ وهو دور وايضا لا فايدة في الامارة سوى تعريف الحكم والحكم في الاصل معلوم بالنص لا بالعلة المستنبطة منه وفيه نظر فان العلل عند الاساعرة كلها امارات ولا يجوز اتباع العرضية في شيء منها فتدبر واذا كانت العلة بمعنى الباعث فشرطها ان يكون ضابط الحكمة المقصودة للشرع من اثبات الحكم ونفيه بحيث لا يثبت الحكم مع علم انتفاء الحكمة في صورة ما والا كان فيه اثبات للحكم مع انتفاء الحكمة المطلوبة منه قطعا وهو ممتنع كما لو قيل حكمة القصاص انما هي صيانة النفس المعصومة عن الفوات فمن ضبط صيانة النفس عن الفوات بالجرح خاصة لزم شرع القصاص في جارح الميت ويوجد الضابط مع تيقن انتفاء الحكمة ونفي الحكم مع وجود علته وهو محال لا يقال وان لزم من ذلك اثبات الحكم في صورة بدون حكمة ذلك الضابط في الاصل المذكور فانا نمنع الضبط به ان لو لم يكن له سوى حكم واحد اما اذا جاز ان يكون الوصف الواحد ضابطا في كل صورة لحكم فانتفاء حكمة احدى الصورتين عن الاخرى لا يوجب ان يكون ثبوت الحكم في الصورة التي انتفت عنها تلك الحكمة عريا عن الفايدة بل يكون ثبوته بالحكمة الخاصة بتلك الصورة والضابط لها ولحكمة الحكم في الصورة الاخرى شيء واحد لانا نقول اذا اتحد الضابط فاختصاصه في كل صورة بحكمة تخالف الحكمة المختصة به في الصورة الاخرى اما ان يكون لذاته او لمخصص يخصص بتلك الصورة دون الاولى والاول باطل والا لزم الاشتراك بين الصورتين في الحكمين ضرورة اتحاد المستلزم لهما وان كان الثاني فغاية ذلك التخصيص في كل واحدة من الصورتين والاخرى وجود له في الاخرى يكون من جملة الضابط فالضابط للحكمين يكون مختلفا وان كان مركبا من الوصف المشترك وما به تخصصت كل صورة

دقيقة شرط جامعة في ضابط الحكمة ان يكون جامعا بحيث لا توجد الحكمة يقينا في صورة دونه لان الحكم ان ثبت في الصورة التي وجدت الحكمة فيها دون الضابط لزم استناد الحكم الى الحكمة دون ضابطها وهو خلاف ما فيه من استناد

الاستغناء

الاستغناء عن الضابط لامكان اثبات الحكم بالحكمة دونه وان لم يثبت لزم اهمال تعين الحكمة مع العلم بان الحكم لم يثبت الا لها كمن ضبط العدوية باشتغال الجارح حيث انه يلزم منه اهمال العدوية مع تعين وجودها في الحرق او التغريق او المثقل كالحجر العظيم اعترض بان الحذر كما انما يلزم لو امتنع تعليل الحكم في صورتين بعلتين ومع جوازه فلا يمتنع ان يكون حكمة الحكم في الصورتين واحدة ولها في كل صورة ضابط يخص تلك الصورة وذلك لا يستلزم اهمال الحكمة ولا الغاء الضابط

البحث الثالث عشر في تعليل الاصل بعلة متاخرة اختلفوا في جواز تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون فان الولاية ثابتة قبل عروض الجنون فذهب جماعة الى منعه لان العلة اما بمعنى الباعث ويلزم من تاخرها عن الحكم ثبوت الحكم بغير باعث او بباعث غير العلة المتاخرة عنه لاستحالة ثبوت الحكم بباعث لا تحقق له مع الحكم واما بمعنى الامارة وهو باطل لامتناع التعليل بمجرد الامارات ولانها اذا كانت بمعنى الامارة فغايته انما هي في تعريف الحكم وقد عرف قبلها ضرورة سبقه في الوجود عليها وتعريف المعروف محال لا يقال انما يستقيم ما ذكرتم لو امتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين اما على تقدير جوازه فلا يمتنع تعليله بعلة مصاحبة واخرى متاخرة لانا نقول قد بينا امتناع تعليل الحكم بعلتين في صورة واحدة ولو قدر جوازه فانما يجوز بتقدير ان لا يكون احدى العلتين متقدمة على الاخرى وفيه نظر لجواز ان يكون بمعنى الباعث والغاية متاخرة في الوجود وبمعنى المعرف ويجوز تاخره لان المعرف في الاصل النص وفي الفرع العلة المتاخرة

البحث الرابع عشر في ان تعليل العدمي بالوجودي لا يتوقف على وجود المقتضي لاثبات الحكم اذا علم ما وكانت العلة له وجود مانع او فوات شرط اختلفوا في اشتراط وجود المقتضي لاثباته وهذا البحث متفرع على جواز تخصيص العلة فانا لو انكرناه امتنع الجمع بين المقتضي والمانع اما على تقدير جوازه فانه يمكن احتج المانع من اشتراطه بوجوه آ الوصف الوجودي اذا كان مناسبا للحكم العدمي او كان دايرا معه وجودا وعدما حصل ظن العلية والظن حجة ب بين وجود المقتضي ووجود المانع معاندة ومضادة والشيء لا يتقوى بضده بل يضعف به فاذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه بوجود المقتضي كان التعليل به حال قوته بانتفاء المقتضي اولى بالجواز ج لو شرطنا وجود المقتضي لزم منه التعارض بينه وبين المانع او فوات الشرط والتعارض على خلاف الاصل لما فيه من اهمال احد الدليلين وعند انتفاء المقتضي لو احلنا نفي الحكم على نفي المقتضي مع تحقق ما يناسب نفي الحكم من المانع او فوات الشرط لزم منه اهمال مناسبة المانع او فوات الشرط مع اقتران نفي الحكم به وهو خلاف الاصل اعترض على آ بانه لا يلزم من انتفاء الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضي المشترط في اعماله لما ياتي انتفاؤه له مع فوات شرط اعماله وفيه نظر لما بينا ان المقتضي مناف للمانع فلا يعقل علية المانع مع المضاد ونفيهما مع عدمه وعلى ج انه وان لزم من وجود المقتضي التعارض بينه وبين المانع او فوات الشرط فهو اهون من نفيه لوجود المانع مع فوات شرط اعماله واذا كان نفي الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضي متفقا عليه بين مجوزي تخصيص العلة مختلفا فيه مع انتفاء المقتضي وبتقدير انتفاء المقتضي فيبقى الحكم له دون ما ظهر من المانع وفوات الشرط وان اقتضى الى الغاء مناسبة المانع وفوات الشرط مع اعتباره الا انه اولى من انتفائه للمانع او فوات الشرط ولهذا اتفقوا على استقلاله بالنفي عند عدم المعارض ووقع الخلاف في استقلال المانع وفوات الشرط بالنفي فكان النفي له اولى ولا يمكن احالة النفي على نفي المقتضي والمانع معا لان كلا منهما ان استقل بالنفي لزم تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلتين

ص ٢ متقدم

مستقلتين وانه لم يستقل واحد منهما بحال لان نفي المقتضي يتقدر بانتفاء معارضه مستقل بالنفي اجماعا وفيه اخراج المستقل عن
الاستقلال وهو ممتنع واذا ثبت انه لا بد في التعليل بالمانع وفوات الشرط من وجود المقتضي فلا بد من بيانه اما بطريق
اجمالي او تفصيلي يدل على وجوده وعليته مما يساعد من الادلة وان اتفق ان كان الشارع قد نص على نفي الحكم فهو دليل
ظ على وجود المقتضي لانه لو لم يكن المقتضي موجودا كانت فايدة التنصيص على النفي التاكيد لاستقلال نفي المقتضي بالنفي والاصل
ان يحمل كلام الشارع على فايدة التاسيس لكونها اصلا وانما يتم ذلك بالنظر الى وجود المقتضي لا يقال اعتقاد وجود المقتضي
حملا للكلام على فايدة التاسيس يستلزم نفي الحكم مع وجود ما يقتضيه وهو خلاف الاصل ايضا وليس مخالفة محذور مخالفة المقتضي
مع كونه على خلاف الاصل دفعا لمحذور حمل الكلام على فايدة التاكيد اولى من العكس لانا نقول المحذور اللازم من نفي الحكم
مع وجود المقتضي مخالفة للمقتضي خاصة وهو غالب في الشرع ومحذور التاكيد مع كونه نادرا فيه مخالفة لما ظهر من مناسبة
المانع واعتباره مع ان الغالب من حال الشرع اعتبار المناسبات لا الغاؤها ولا يخفى ان التزام محذور عهد التزامه
في الشرع غالبا وليس فيه التزام محذور اخر اولى من التزام محذور لم يعهد التزامه في الشرع غالبا وفيه التزام محذور اخر
احتج المشترطون بوجوه آ اذا عللنا انتفاء الحكم بالمانع فالتعليل اما بعدم مستمر او متجدد والاول باطل لحصول العدم المستمر قبل
حصول هذا المانع بل وقبل الشرع فلا يكون شرعيا اذ الشرعي ما لو سكت الشرع عنه لثبت والحاصل قبل يمتنع تعليله بالمتاخر
والثاني تسليم المقصود لان عدم الحكم لا يحصل فيه التجدد الا اذا منع من الدخول في الوجود بعد ان كان بعرضية الدخول
في الوجود وذلك لا يتحقق الا بعد قيام المقتضي ب استناد انتفاء الحكم الى انتفاء علته اظهر من استناده الى حضور
المانع فان تساوى ظن انتفاء العلة وظن وجود المانع امتنع التعليل بوجود المانع لان عدم العلة ووجود المانع لما
تساويا ظنا واختص عدم العلة بمزية اولوية استناد الحكم اليه من اسناده الى وجود المانع كان تعليل عدم الحكم بعدم
علته اقوى من تعليله بوجود المانع والاقوى راجح فلا يجوز تعليل عدم الحكم بالمانع وان كان ظن عدم العلة اظهر كان التعليل به
اقوى وان كان مرجوحا بالنسبة الى وجود المانع فظن العدم انما يكون مرجوحا لو كان ظن الوجود راجحا وهو يدل على
توقف التعليل بالمانع على رجحان وجود المقتضي وهو المط ج التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضي عرفا لان
من قال الطير انما لا يطير لان القفص منعه كان تعليله موقوفا على العلم بحياة الطير وقدرته اذ لو تيقن بموته يمتنع التعليل
بالقفص فكذا شرعا لقوله ع ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح د عدم
المقتضي مستلزم لعدم الحكم فلو حصل عدم المقتضي امتنع استناد ذلك العدم الى وجود المانع لان تحصيل الحاصل
محال فثبت انه لا بد من وجود المقتضي واجيب عن آ بان العلة الشرعية معرفة فيجوز تاخرها قوله انما يصير الحكم شرعيا اذا
كان بحيث لو سكت الشرع لثبت قلنا نحن لا نعني بكون هذا الانتفاء شرعيا الا انه لم يعرف الامر قبل الشرع وهو حاصل بدون
ما قلتموه وعن ب ان مجرد النظر الى وجود المانع يقتضي ظن عدم الحكم بدون الالتفات الى الاقسام التي ذكرتموها وعن ج لا
نسلم ان ظن استناد عدم الحكم الى وجود المانع يتوقف على العلم بوجود المقتضي عرفا الا ترى انا اذا علمنا وجود سبع في طريق
كفى [illegible] في ظن عدم حصول الانسان وان لم يخطر ببالنا في ذلك الوقت سلامة اعضائه بل يجعل هذا القدر دليلا لنا ابتداء
فنقول مجرد النظر الى المانع يفيد ظن عدم الحكم عرفا فليفيده شرعا وعن د لا نسلم ان توارد الادلة والمعرفات على الشيء
الواحد خلاف الاصل البحث الخامس عشر في بقايا مباحث العلة آ يجب ان لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما
يرجع الى الحكم الذي استنبطت منه بالابطال عند من جوز التعليل بالمستنبطة كتعليل وجوب الشاة في باب الزكوة بدفع

حاجة الفقير اشتمالها على دفع وجوب عين الشاة لقيام غيرها مقامها وارتفاع الاصل المستنبط منه بوجوب ابطال
العلة المستنبطة منه ضرورة توقف عليتها على اعتباره وان لا يكون طردية محضا كالطول والقصر والسواد والبياض ونحوه
لان الوصف الطردي لا يكون باعثا وفيه نظر لان العلة عند الاشاعرة بمعنى الامارة وبالجملة فهم لا يقفون في هذا الباعث كل
بل اذا ورد عليهم اشكال يخيل بكون العلة معرفا التجاوا اليه فاذا اورد عليهم ما يلزم من التعليل بالاوصاف الطردية التجاوا
الى انها بمعنى الباعث وان لا يكون لها في الاصل معارض لا تحقق له في الفرع وان لا يكون مخالفة لنص خاص او اجماع وشرط قوم
ان لا يكون مخصصا لعموم القران وهو حق عندنا حيث ابطلنا تخصيص القران بالقياس وان لا يعارضها علة اخرى تقتضي نقيض حكمها
وانما يصح ذلك لو كانت العلة المعارضة لها راجحة عليها ويمتنع التخصيص وشرط قوم انتزاعها من اصل مقطوع بحكمه وجوز
اخرون القياس على ما ثبت اصله حكمه بدليل ظني وشرط اخرون عدم مخالفتها المذهب الصحابي ومنع اخرون لجواز ان
مذهب الصحابي مستند الى علة مستنبطة من اصل اخر الا ان تكون علة مع ظهور ما يعارضها راجحة وشرط قوم ان يكون وجودها
في الفرع مقطوعا به ومنعه الباقون لان وجودها من جملة المقدمات التي يتوقف عليها الحكم في الفرع فيكفي فيه الظن كما
في وجودها في الاصل وفي كونها علة وفي نفي المعارض عنها في الاصل والفرع ب اتفقت الاشاعرة على ان نصب الوصف
سببا وعلة من الشارع وان دليله لا بد وان يكون شرعيا سواء كان سببا وعلة حكما شرعيا اولا وانما اختلفوا في الدليل
الدال على العلية الجامعة في القياس فقال بعضهم يشترط فيه ان لا يتناول اثبات الحكم في الفرع كقول الشافعي في مسئلة
الفواكه مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على البر ثم يستدل على علية الطعم بقوله ع لا تبيعوا الطعام بالطعام الا مثلا بمثل
فانه وان دل على كون الطعم علة من حيث الايماء الا انه يدل على تحريم الربا في الفواكه بعموم لفظه وقد يتناول دليل العلية حكم
الفرع بخصوصه دون حكم الاصل كقول الحنفي في مسئلة الخارج من غير السبيلين خارج نجس فينقض الوضوء كالخارج من
السبيلين ثم يستدل على علية الخارج النجس للنقض بقوله من قاء او رعف او امذى فليتوضا فان القيء والرعاف والمذي مما
حيث هو خارج نجس عنده مناسب لنقض الوضوء وقد رتب الحكم عليه في كلام الشارع فيدل على التعليل به لكنه مع ذلك يتناول
حكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل لان دليل العلة اذا استقل بالدلالة على الحكم والاستدلال بالعلة على الحكم على وجه لا بد من
اثباتها بدليل يستقل باثبات الحكم فيه تطويل بغير فايدة واعترض بان الافضاء الى التطويل مناقشة جدلية لا تقدح في صحة
القياس ج قد يستدل باثبات العلة على الحكم كقولنا قتل عمد عدوان فيكون موجبا للقصاص وقد يستدل بوصف العلية
كقولنا القتل العمد العدوان سبب لوجوب القصاص وقد وجد فيجب القصاص والاول صحيح دون الثاني للفرق بين القتل و
بين كونه سببا للقصاص لانها كما في التصور والسببية اضافية فيتوقف ثبوتها على كل واحد من المضافين فدعوى سببية
القتل لوجوب القصاص يتوقف على ثبوت القتل وثبوت وجوب القصاص لان قولنا هذا سبب لذاك يستدعي تحقق هذا وتحقق
ذاك حتى نحكم على هذا لكونه سببا لذاك فاذا كان دعوى السببية يتوقف على ثبوت الحكم لم يجز اثبات الحكم بها والا دار فلا
يمكن الاستدلال بالعلية على الحكم د لو سلمنا توقف التعليل بالمانع على وجود المقتضي فلا حاجة الى ذكر دليل مفصل على وجود
المقتضي بل يكفي اما ان لا يكون المقتضي ثابتا في الفرع فينتفي الحكم فيه وهو المط او يكون لكنه انما يثبت فيه تحصيلا للمصلحة
ودفعا للحاجة وهذا المعنى قائم في الاصل فيثبت المقتضي في الاصل واذا ثبت ذلك صح جواز تعليل عدم الحكم فيه بالمانع
ه قال قوم يجب ان يكون ثبوت الوصف الذي جعل علة في الاصل متفقا عليه وهو بط لانه لما امكن اثباته بالدليل حصل
المقصود والحق ان ذلك قد يعلم بالضرورة او بالبرهان وقد يظن بالامارة و حكي عن ابي العباس بن سريج انه الثابت بالقياس

انما هو الاسماء والفروع ثم تعلق عليها الاحكام وكان يتوصل بالقياس الى ان الشفعة شركة ثم نجعلها موروثة وان وطى البهيمة زنا
ثم تعلق بها الحكم الحد وبعض الشافعية كان يقيس النبيذ على الخمر في تسمية خمرا لاشتراكهما في الشدة ثم يحرمه بالاية واكثر الفقهاء
على ان العلل لا يثبت بها الاحكام فان قصد ابن سريج المنع من اثبات الاحكام في الفروع بالعلل فهو قول بابطال القياس في
اكثر المسايل عندهم لانها انما تعلل فيها احكامها دون اسمائها والامارة انما تدل على ان الوصف له تاثير في الحكم لان الاسم فانما
علة تحريم البر كونه مكيلا مثلا لا تسميه بانه بر والامارة انما تدل على ان للكيل او الطعم تاثيرا في تحريم التفاضل لا في كونه يسمى بانه
بر ثم يرد الارز اليه ليثبت فيه حكمه ابتداء لا لانتفاء الاسم لانا لا نطلب بالقياس التسمية وان اراد ان العلل قد يتوصل بها الى الاسماء
في بعض المواضع ولم يمنع من ان يتوصل بها الى الاحكام فان اراد بالعلل العلل الشرعية وبالاسماء الاسماء اللغوية فهو باطل
لسبق اللغة على الشرع فلا يجوز اثبات اسمائها بامور طارية عليها ولان جميع امارات الشرع تتعلق بالاحكام لا باللغات
وان اراد ان الاسماء قد تثبت في اللغة بقياس غير شرعي نحو ان نعلم انهم سموا الجسم الابيض الذي حضرهم انه ابيض لوجود البياض
فيه لعلمنا انه اذا انتفى عنه البياض لم يسموه بذلك فاذا وجد فيه سموه بذلك ثم نقيس عليه ما غاب عنهم من الاجسام
البيض فغير بعيد وان هو اراد ان من الاسماء الشرعية ما يثبت بالعلل فغير بعيد ايضا لانا نعلم ان الشريعة سمت
الصلوة صلوة لصفة من الصفات متى انتفت عنها لم تسم في الشريعة صلوة فنعلم ان ما شاركها في تلك الصفة يسمى
صلوة الفصل الثاني في باقي اركان القياس وفيه مباحث الاول في الاصل الحكم في الاصل المقيس عليه قسمان الاول
ان يكون على وفق قياس الاصول وشرايط الاصل فيه ستة ا ثبوت حكم الاصل لان القياس تشبيه الفرع بالاصل في ذلك الحكم
انما يمكن بعد ثبوت الحكم في الاصل فلا يجوز القياس على اصل نسخ حكمه لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على
الوصف الجامع وذلك يتوقف على اعتبار الشارع فاذا لم يكن الحكم المرتب على وفقه ثابتا شرعا لم يكن معتبرا ب ان يكون طريق
معرفة حكم الاصل سمعيا ان كان القياس شرعيا اما عند الاشاعرة فظ لان جميع الاحكام عندهم انما تعرف بالسمع واما
عند المعتزلة فلانه لو كان الطريق عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقلية وكان القياس عقليا لا سمعيا لان العلم
بان ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف المعين وعلى حصوله في الفرع فلو قدرت المعرفة
الاولى عقلية جاز ان يكون الباقيان سمعيين فتكون معرفة حكم الفرع مقدمات سمعية والمبنى على السمعي سمعي
فيكون ثبوت الحكم في الفرع سمعيا ج ان لا يتناول دليل الاصل الفرع والا كان القياس احدهما بالاصالة والآخر بالفرعية
ترجيحا من غير مرجح وفيه نظر لان المراد ان كان عدم التناول ولو بوجه ما خرج عنه القياس المنصوص على علته مثل حرمت
الخمر للاسكار لتناوله النبيذ بنوع نظر واجتهاد وان كان عدم التناول من بعض الوجوه جاز ان يكون احدهما اصلا لقوة
الدلالة فيه والآخر فرعا لضعفها فيه د وجوب ظهور كونه ذلك معللا بوصف معين لامتناع رد الفرع اليه الى هذه الاسلم
ه عدم تأخر حكم الاصل عند بعضهم كقياس الوضوء على التيمم المتأخر عن الهجرة في وجوب النية وقد سبق الخلاف فيه والوجه
ان يقال ان لم يوجد دليل على حكم الفرع سوى ذلك القياس امتنع تقدم حكم الفرع والا لزم حصول الحكم من غير دليل وهو تكليف ما لا
يطاق او انه لم يكن حاصلا فيكون نسخا وان وجد دليلا غيره جاز لجواز تعدد الادلة دفعة ومترتبة و ان لا يكون حكم الاصل
ثابتا بالقياس ولا متفرعا عن اصل آخر وهو مذهب اكثر الشافعية والكرخي خلافا للحنابلة وابي عبد الله البصري لان المشترك
بين الاصلين ان كان هو المشترك بين الفرع والاصل القريب امكن رد الفرع الى البعيد فيلغو ذكر القريب مثاله قول الشافعي
في السفرجل مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على التفاح ثم تقيس التفاح في تحريم الربا على البر بواسطة الطعم وان تغايرا فان كانت العلة
في القريب موثرة اي ثابتة بنص او اجماع امكن اثبات الحكم في الفرع بالعلة المؤثرة ولا حاجة الى القياس على القريب ثم قياس

القريب على البعيد وان كانت مستنبطة كقول الشافعي في فسخ النكاح بالجذام عيب يثبت به الفسخ في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح
قياسا على الرتق والقرن ثم نقيس القرن والرتق على الجب والعنة بواسطة فوات الاستمتاع لم يصح القياس لان الحكم في الفرع
المتنازع فيه اولا انما يثبت بما ثبت به حكم اصله فاذا كان حكم اصله ثابتا بعلة اخرى وهو مما استنبط من الاصل الآخر امتنع
تعدية الحكم بغيرها لانه غيرها لم يثبت اعتبار الشرع لها ضرورة ان الحكم الثابت معها بغيره اتفاقا فلو ثبت الحكم في الفرع الاول
مع عدم اعتباره كان ذلك اثباتا للحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار وهو محال ولو قلنا بجواز تعليل الحكم بعلتين امتنع ايضا
لانه لا يمكننا اثبات الحكم في الاصل القريب الا بان يتوصل اليه بالعلة الثابتة في البعيد ومتى توصلنا الى ثبوت تلك العلة امتنع
تعليله بالعلة الثابتة في الفرع لان تلك العلة انما عرفت بعد ان عرف تعليل الحكم بعلة اخرى ومتى عرف ذلك كانت العلة
الثابتة عدمية الاثر فيمتنع التعليل بها هذا كله اذا كان حكم الاصل مقبولا من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض واما اذا كان
بالعكس كقول الحنفي في مسئلة تعيين النية اذا نوى النفل اما بالمامور به فيصح كالوتر النفل في الحج الواجب فان حكم الاصل
لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا يمنع من المستدل بناء الفرع عليه لانه يتضمن لاعترافه بالخطأ في الاصل لوجود العلة فيه من دون الحكم
اما لو قال المستدل هذا هو عندك علة الحكم في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه والا فيلزم ابطال المعنى
وانتقاضه لتخلف المعنى عنه من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو ايضا كالاول في الفساد
فان الخصم يقول الحكم في الاصل ليس عندي ثابتا بناء على هذا الوصف ولان حاصل ما ذكر يرجع الى الزام المعترض بالتخطية في الفرع
ضرورة تصويبه في اعتقاده كون الوصف الجامع علة للحكم في الاصل المقيس عليه وهو غير لازم اذ ليس تخطيته في الفرع وتصويبه
في التعليل باولى من العكس وح لا يتم الالزام القسم الثاني ان يكون الحكم في المقيس عليه بخلاف قياس الاصول وقد اختلفوا فمنع
بعض الشافعية والحنفية يجوز القياس عليه مط وقال الكرخي لا يجوز الا باعتبار ا ثلثة ا ان يكون قد نص على علة الحكم فان
النص عليه كالتصريح بوجوب القياس عليه ب ان يجمع الامة على تعليله وان اختلفوا في تعيين العلة ج ان يكون القياس
موافقا لقياس على اصول اخرى والوجه ان الوارد بخلاف قياس الاصول ان كان مقطوعا به كان اصلا بنفسه لان المراد بالاصل في
هذا الموضع ما يساوي القياس عليه القياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد بين القياسين وتوضيحه ان العموم اذا لم يمنع من
قياس يخصه فاولى ان لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس يخالفه لان العموم اقوى من القياس احتج المخالف بان الحكم
يخرج من القياس ما ورد فيه وما عداه باق على قياس الاصول واعترض بانه اذا خرج ما ورد فيه ودلت امارة على علة اقتضى ان يخرج
ما يشاركه في تلك العلة ثم يحتج ليس بان الخروج لشبهه بالاصول باولى من ان يخرج لشبهه بالمنصوص عليه اما اذا كان مقطوعا
به فان لم يكن علة حكمه منصوصة والا كان القياس عليه اقوى من القياس على الاصول والقياس على الاصول اولى من القياس عليه
لاولوية القياس على ما طريق حكمه معلوم على ما لا يكون بالطريق معلوما وان كانت منصوصة استوى القياسان لاختصاص
القياس على الاصول بعلم طريق حكمه وان كان طريق علته غير معلوم بل مظنون وهذا بالعكس فقد حصل لكل منهما مزية قوة
واذا عرفت ان شرط حكم الاصل ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس فاعلم ان المعدول به عن سنن القياس اما ان لا
يعقل معناه فاما ان يكون مستثنى من قاعدة كلية عامة كقبول شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى
عن قاعدة الشهادة او غير مستثنى كاعداد الركعات وتقدير نصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول
المعنى مستثنى عن قاعدة سابقة عامة وعلى كلى التقديرين يمتنع فيه القياس واما ان يكون قد شرع ابتداء او لا نظير له
فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر لدفع المشقة او لا كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة

ونحوه تتمة تشتمل على ما جعل شرطا عند بعضهم دون بعض وهو ثلثة آ زعم عثمان البتي انه لا يقاس على اصل الا بعد ان تقدم
دلالة على جواز القياس عليه وخالفه الباقون لعموم فاعتبروا ولان ظن التعليل وحصوله في الفرع يقتضي ظن مساواة
حكم الفرع حكم الاصل والعمل بالظن واجب لعدم اشتراط الصحابة ذلك في قياساتهم كمسئلة الحرام والجد وغيرهما
ب زعم بشر المريسي ان شرط الاصل انعقاد الاجماع على تعليل حكمه وثبوت النص على عين تلك العلة وخالفه
الباقون لما تقدم ولما شرطنا من التنصيص على العلة كان قول بشر هو الوجه ج قال قوم الاصل المحصور بالعدد
لا يجوز القياس عليه كقوله خمس يقتلن في الحرم قالوا لا يجوز القياس عليه لان التخصيص بالذكر يدل على نفي
الحكم عما عداه لان جواز القياس عليه يبطل الحصر وجوزه الباقون للعموم وقد ورد القياس عندهم على الاشياء
الستة في الربوا البحث الثاني في القياس المركب ونعني به ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المتناظرين
ويكون مختلفا فيه بين الامة ولا يكون حكم الاصل منصوصا عليه ولا مجمعا عليه وهو اما مركب الاصل او الوصف فالاول ما
اتفق فيه الخصمان على حكم الاصل واختلفا في العلة كقول الشافعي في مسئلة الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب
فان الاصل وهو المكاتب غير منصوص عليه ولا مجمع عليه بين الامة لوقوع الخلاف في وجوب القصاص على قاتله وانما
هو متفق عليه بين الشافعي وابي حنيفة فللحنفي ان يقول العلة في المكاتب المتفق عليه جهالة المستحق للقصاص
من السيد او الورثة لا العبودية فان سلمت العلة بطل الحاق العبد به وان بطلت منعت الحكم في الاصل لان
الحكم فيه انما ثبت بناء على هذه العلة وقلت بوجوب القصاص في المكاتب فيمتنع القياس لعدم انفكاكه عن
عدم العلة في الفرع او منع الحكم في الاصل ولا محذور في نفي الحكم لانتفاء مدركه اذ لم يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع ويسمى
هذا النوع قياسا مركبا لاختلاف الخصمين في علة الاصل واعترض بانه لو كان علة التسمية له ذلك لاطرد في كل
قياس اختلف في علة اصله وان كان منصوصا عليه او متفقا عليه بين الامة وفيه نظر لعدم وجوب اطراد الاسم باطراد
علته وقيل العلة في التسمية اختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة
من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المثبتة له وانه لا طريق الى اثباته غيرها
وانها غير مستنبطة منه ولا هي فرع عليه ولذلك منع ثبوت الحكم عند ابطالها وسمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل
والثاني وهو مركب الوصف ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا كقول المستدل في
تعليق الطلاق بالنكاح تعليق فلا يقع قبل النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فللخصم ان يقول لا
نسلم وجود التعليق في الاصل بل هو تنجيز فان ثبت انه تعليق منعت الحكم وقلت بصحته كما في الفرع ولا محذور
في المنع لعدم النص والاجماع وسمي مركب الوصف لانه خلاف في نفس الوصف الجامع اذا عرفت اقسامه فنقول
المجتهد ان كان له مدرك في ثبوت حكم الاصل غير النص والاجماع فالقياس صحيح عند القايلين به لانه غلب في
ظنه صحة القياس فلا يكابر نفسه فيما اوجبه ظنه وان لم يكن له مدرك غيرهما تعذر القياس لتعذر اثبات حكم
الاصل واما المناظر فاما ان يكون الخصم مجتهدا او مقلدا فان كان مجتهدا فظهر له في نظره ابطال المدرك الذي بني عليه
حكم الاصل فله منع حكم الاصل وح لا ينتفع بالقياس بالنسبة الى الخصم وان كان مقلدا فليس له منع حكم الاصل وتخطية
امامه فيه لعجزه عن تقرير كلامه مع المستدل لاحتمال ان يكون الماخذ لامامه غير ما عينه المعترض ولو كان فلا يلزم
من عجز المقلد عجز امامه لانه اعرف بوجه ما ذهب اليه وقيل انه وان كان لا بد من تخطية امام المعترض اما في اصل

القياس

تقديم

القياس او فرعه فليس للخصم تخطية امامه في حكم الاصل دون الفرع وهو خطأ لانه كما ليس للخصم تخطية امامه في حكم الاصل دون
الفرع فليس للمستدل تخطية امام المعترض في الفرع دون الاصل ولا اولوية لا يقال التخطئة في الفرع اولى لوقوع الخلاف بين
امام المستدل وامام المعترض بخلاف حكم الاصل لانا نقول كما وقع الخلاف في الفرع بين الامامين فكذا وقع في الاصل بين الائمة
لعدم الاجماع فيه وليس موافقة امام المستدل في الفرع اولى من موافقة المخالف في الاصل البحث الثالث في الفرع و
يشترط فيه امور آ ان يوجد فيه مثل علة الاصل من غير تفاوت لا في الماهية ولا في الزيادة ولا النقصان لان القياس التعدية من محل
الى اخر وانما يحصل اذا كان الحكم المثبت في الفرع مثل المثبت في الاصل ولا ينتقض بقياس العكس لما بينا ان قياس العكس
عبارة عن التمسك بنظم التلازم ابتداء ثم اثبات مقدمة الشرطية بقياس الطرد وفيه نظر لان العلة لو كانت
موجودة في الفرع ازيد كان ثبوت الحكم فيه اولى ب ان يكون خاليا عن معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته
علة القياس ان جوزنا تخصيص العلة والا فلا حاجة الى اشتراطه ج ان تكون علة الفرع مشاركة لعلة
الاصل اما في عينها كالتعليل لتحريم شرب النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها كالتعليل وجوب
القصاص في الاطراف بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل لان التعدية انما تثبت لو شارك الفرع الا
صل في عموم علته او خصوصها د ان يماثل حكم الفرع حكم الاصل في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين المثقل
والمحدد او جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثباتها في مالها فان المشترك جنس الولاية لا عينها
ولولاه لبطل القياس لان شرع الاحكام ليس مطلوبا لذاته بل لافضائه الى مقاصد العباد سوا ظهر المقصود او لا فاذا
ماثل حكم الفرع الاصل علمت المماثلة بين ما يحصل به وما يحصل من حكم الاصل لاتحاد الوسيلة اما لو خالف حكم الفرع
حكم الاصل مع انه الوسيلة الى تحصيل المقصود فافضاؤه الى الحكمة المطلوبة يجب ان يكون مخالفا لافضاء حكم الاصل
اليها والمخالفة بينهما في الافضاء اما ان يكون لزيادة في افضاء حكم الاصل اليها فلا يلزم من شرع الحكم في الاصل رعاية
لاصل المقصود وزيادة الافضاء اليه شرع حكم الفرع تحصيلا لاصل المقصود دون زيادة الافضاء اليه لان زيادة
الافضاء الى المقصود مقصودة للعقلاء او في افضاء حكم الفرع وهو ممتنع للاتفاق على امتناع ثبوت مثل حكم الفرع
في الاصل عند ذلك فتنصيص الشارع على حكم الاصل دون حكم الفرع يدل على ان حكم الاصل افضى الى المقصود من حكم
الفرع اذ لو كان حكم الفرع افضى لكان اولى بان ينص عليه اعترض بان هذا فرع الاختلاف في الاحكام الشرعية
وهو باطل عند الاشاعرة لان حكم الله تعالى كلامه وذلك لا اختلاف فيه بل في متعلقاته وحكمته بالوجوب والتحريم من
حيث هو كلام الله تعالى واحد لا تخالف بينهما وان اختلفا في الخارج كالذم على الترك او على الفعل بسبب اختلاف الخطاب
وذلك لا يوجب اختلاف ماهية الحكم كاشتراك ماهية الصلوة والصوم في الوجوب والقتل والزنا في التحريم سلمنا الا
خلاف لكن يجوز ان يكون افضاء حكم الفرع الى المقصود اتم من افضاء حكم الاصل اليه ولا يلزم التنصيص عليه لجواز
قصد التنبيه بالادنى على الاعلى او يحتمل وجود مانع من التنصيص عليه لا وجود له في حكم الاصل واجيب بان حكم الله تعالى
ليس مطلق الخطاب بل المقيد بتعلق خاص فاذا اختلفت المتعلقات اختلفت الاحكام لدخولها في حقيقتها و
لو كانت فايدة تخصيص حكم الاصل بالتنصيص عليه التنبيه به على حكم الفرع لكان حكم الفرع ثابتا بحكم الموافقة لا با
القياس ولجاز اثباته في الاصل وهو ممتنع والمانع من التنصيص منتف لانه اما ان يكون من لوازم صورة الاصل
او من لوازم مثل حكم الفرع او من لوازم اجتماع الامرين فان كان الاول لزم منه امتناع اثبات حكم الاصل في الاصل

ومتعلقاته هي من علته تعالى

بطلت الاولى ضرورة كون مقصوده اولى من مقصود حكم الفرع على ما وقع به الفرض وان كان الثاني لزم منه امتناع ثبوته في
الفرع ايضا ضرورة ان ما هو المانع من اثباته في الاصل من لوازم ذلك نفي ذلك الحكم وان كان الثالث فالاصل عدمه
وفيه نظر لما تقدم من ان التعلق حادث لانه اضافة متاخرة عن المتعلق الحادث فلا يكون جزءا من حكمه ثم لعدمه
عندهم ه قال بعضهم يجب ان يكون حصول العلة في الفرع معلوما لا مظنونا والباقون على خلافه لعموم فاعتبروا ولان
القاضي يحد الزاني والسارق عند الظهور له ويقضي بوجوبه مع عدم علمه بوجود الزنا لان الشهادة تثمر الظن
لا العلم ولانه قد يحصل ظن التعليل بذلك الوصف وظن وجوده في الفرع فيحصل ظن ان الحكم في الفرع مثل الحكم في الا
صل فيجب العمل عليه و قال ابو هاشم حكم الفرع يجب ان يكون منصوصا عليه اجمالا حتى يدل القياس على تفصيله والجواب لولا
ورود الشرع بتوريثه جملة والا لما استعمل الصحابة القياس فيه مع الاخوة وخالفه الباقون لان الادلة لا تقتضي
ذلك ز يشترط ان لا يكون الفرع منصوصا عليه والا لثبت حكمه بالنص لا بالقياس فان وجد فيه نص جاز ان
يستدل عليه بالقياس عند من جوزه لجواز ترادف الادلة على مدلول واحد ومنعه بعضهم لان معاذا انما عدل الى
الاجتهاد بعد فقد النص فلا يجوز استعماله مع وجوده ولدلالة الدليل على بطلان العمل بالقياس لافادته الظن
المنهي عن اتباعه ترك العمل به في غير المنصوص للحاجة فبقي المنصوص على الاصل واجيب بدلالة قضية معاذ على جواز
التمسك بالقياس عند فقد النص فاما عند وجود النص فلا دليل فيه على جوازه ولا بطلانه واعترض بان جواز القياس
فيها معلق بعدم وجدان النص بكلمة ان والمعلق بالشرط بكلمة ان عدم عند عدمه وفيه نظر لان المعلق ليس جواز القياس
بل فعل الاجتهاد لانه قال فان لم اجد قال اجتهد رايي فانه يدل على انه اذا وجد لا يجتهد اما لا يجوز فلا [illegible]
في الاحكام المتعلقة بالحكم وفيه مطالب الاول في القياس في العقليات ذهب اكثر المتكلمين الى صحة القياس
في العقليات ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد ولا بد فيه من جامع عقلي اما العلة كقول الاشاعرة الع
العالمية شاهدا معللة بالعلم فوجب في الغائب ذلك واما الحد كما يقال حد العالم شاهدا من له العلم فيجب
طرد الحد في الغائب واما الشرط كما يقال العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذا الغائب واما الدليل كما يقال
التخصيص والاحكام يدلان شاهدا على الارادة والعلم فكذا في الغائب واقواها العلة وثبوت العلية يعلى
مقدمتين التعليل بالعلة ووجودها في الفرع فان حصل الحكم بالمقدمتين حصل العلم بثبوت الحكم في الفرع وان
كانت احداهما ظنية كان الحكم فيه ظنيا وانما قلنا يحصل العلم عند حصوله بالمقدمتين لانه اذا ثبت تأثير
ذلك المعنى فاما ان يعتبر فيه المؤثر حصوله في صورة الاصل فيلزم ادخال قيد كون المعنى هناك في تمام العلة
اذ مرادنا به كل ما له مدخل في المؤثرية واما ان لا يعتبر فيلزم التعليل في الفرع والا لكان في الاصل تمام العلة
مستلزما للحكم وهو في الفرع تمام العلة وليس مستلزما فيكون ترجيحا من غير مرجح لعدم اختلافه في الصورتين لا باعتبار
زوال شيء كان ولا باعتبار تجدد ما لم يكن ولا فرق في العقليات وغيرها الا ان حاصله الاستدلال بحصول
العلة على حصول المعلول وليس ذلك بقياس لانا نقول لا هو القياس فانا اذا راينا الحكم في صورة ثم دل الدليل على
ان المؤثر هو كذا وعلى حصوله في الفرع حصل علم بثبوته فيه نعم تعيين المقدمتين مشكل لان الحاصل في الفرع وان
كان مثل الحاصل في الاصل لكن لا بد من مغايرة تمايز وهويته والا لكان شخصا فجاز ان يكون للتعيين مدخل في العلية
في الاصل او في المانعية في الفرع وقد استدل المتكلمون على تعيين العلة بوجوه ا التقسيم غير الحاصر تعويلا على انهم

بحثوا

بحثوا فلم يجدوا قسما آخر وهو دليل العدم كالمبصر اذا لم يشاهد في الدار مطلوبه بعد النظر الجواب انها انما يفيد لو قطع بعدمه وهو
ضعيف اذ كثير من الموجودات غير معلوم لنا بعد الطلب والبحث والقياس على المبصر خال عن الجامع ومعه فهو اثبات
القياس بنفسه ب الدوران الخارجي وهو سبكي قد تقدم ضعفه ج الدوران غير الخارجي كقولهم متى عرفنا كون التكليف
امرا بالمحال عرفنا قبحه وان جهلنا غيره ومتى لم نعرف كونه امرا بالمحال لم نعرف قبحه وان عرفنا جميع الصفات فقد دار العلم
بقبحه مع العلم بكونه امرا بالمحال في الذهن وهذا الدوران الذهني يفيد الجزم باستناد القبح الى الامر بالتكليف وهو
يشتمل امرين ا لا لزم من علم الامر بالتكليف العلم بقبحه لم يؤثر باقيها في القبح ولا بد من الدلالة عليها لا انها نظريات
وينتقض الاول بالمتضايفين فان علم ابوة شخص يستلزم بنوة آخر وبالعكس مع استحالة تعليل احدهما بالاخر لوجوب
مقارنتها وتقدم العلة واما ب فلا يمكن القطع بانه معرفة سائر الصفات لا الجهل معها علم القبح الا بعد معرفة جميع
الصفات اذ لو جوزنا وجود صفة لا نعرفها جوزنا وجوب العلم بالقبح عند العلم بها ومع التجويز لا تتم المقدمة
عدم لزوم علم القبح من العلم بسائر الصفات فلم قلت انه يدل على ان سائر الصفات ليست مؤثرة في القبح و
المقدمتان اخذوهما من الفلاسفة فان العلم بالعلة علة علم المعلول فكل ما هو علة للقبح يلزم من العلم به العلم بالقبح
وزعموا ان اليقين بوجود المعلول انما يحصل من العلم بعلته فلما لزم علم القبح عند علم كونه امرا بالتكليف علمنا انه علة
القبح ذلك وهاتان المقدمتان قد بينا ضعفهما في كتاب النهاية المطلب الثاني في القياس هل يجري في اللغة
قد سبق البحث في ذلك في اول الكتاب ولما تعلقت هذه المسألة بالقياس فلنذكر بعض الحجج من الجانبين ايضا ههنا
ايضا قال ابن جني في الخصايص انه قول اكثر علماء العربية كالمازني وابي علي الفارسي وهو قول ابن سريج وانكره
اكثر الشافعية وجمهور الحنفية احتج الاولون بوجوه ا عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة فاذا حصلت سمي به فاذا زالت
ذلك حصل ظن ان علة ذلك الاسم هو الشدة فاذا رايناها حاصلة في النبيذ حصل ظن ثبوت الاسم لظن وجود علته
واذا حصل ظن انه مسمى بالخمر وعلمنا او ظننا تحريم الخمر حصل ظن ان النبيذ حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمة النبيذ اعترض
بان الدوران لا يفيد ظن العلية فيما جعلنا وههنا لم يوجد الاحتمال لعدم المناسبة بين شيء من الالفاظ وشيء من المعاني
فاستحال ان يكون المعنى داعيا للواضع الى التسمية سلمنا ظن العلية لكن انما يلزم من وجودها في الفرع حصول الحكم فيه
لو جعلها الشارع علة فانه لو قال اعتقت غانما لسواده لم يعتق سودان عبيده لان ما جعله الانسان علة لا يجب ان يتوقع
عليه الحكم في صورة وجوده فكذا لا يلزم من كون الشدة علة للاسم حصوله في صورة وجود الشدة الا اذا عرفنا ان الواضع هو
الله تعالى واجيب عن الاول انه لا يمكن جعل المعنى علة للاسم اذا فسرت العلة بالداعي او المؤثر ويمكن لو فسرت بالمعرف كما جعل
الدلوك علة لوجوب الصلوة لا بمعنى انه مؤثر او داعي بل انه معرف وفيه نظر لان المعرف انما يجب وجود المعرف معه لو
استند التعريفين الى الله تعالى اما الى غيره فلا وعن الثاني ان اللغات توقيفية وهو ممنوع لما تقدم ب وهو اقواها قال المازني
والفارسي ان اهل اللغة اجمعوا على رفع كل فاعل ونصب كل مفعول وكذا وجوه الاعراب ولم يثبت الا قياسا لانهم لم يسمعوا رفع
بعض الفاعل به واستمروا فيه على انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب لكونه مفعولا ولا يعارضه وجود فاعل غير مرتفع ولا مفعول
غير منتصب لجواز تخلف المعلول لمانع وهو غير قادح في العلية عند من جوز تخصيصها ومن منعه يجعل القيد العدمي جزءا
منها وفيه نظر لان التعميم ليس بالقياس بل بالوضع كاسماء الاجناس ج اجماع اهل العربية على رفع ما لم يسم فاعله
لشبهه بالفاعل في اسناد الفعل اليه ولم يزل النحاة من البصريين والكوفيين يعللون احكام الاعراب بان هذا اشبه ذلك

لزم تعليل قبحه بكونه امرا بالتكليف لما لم يلزم من علمه بباقي صفاته العلم بقبحه

في كل ما نثبته في الاعراب واجماعهم في اللغة حجة ومنه نظر فان النحويين لم يدعوا التعليل كما في الوضع بل ذكروا وجه الحكمة احتج الاخرون بوجوه آ قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دل على ان الاسماء باسرها توقيفية فلا يثبت شيء منها بالقياس ب قوله اعتقت غانما لسواده ثم سود غانما فانه لا يجوز فاذا لم يجز عند التصريح بالامر بالقياس فمنع الجواز مع انهم لم ينقل عن اهل اللغة نص في ذلك اولى ج القياس انما يجوز عند تعليل حكم الاصل الموقوف على المناسبة وهي منفية بين اللفظ والمعنى واذا امتنع التعليل امتنع القياس د وضع اللغة ينافي صحة القياس فانهم لم يطردوا الاسماء مع الاتفاق فيما يظن علة فقد سموا الفرس الاسود ادهم ولم يسموا الحمار الاسود به وسموا الفرس الابيض اشهب دون الحمار الابيض وصوت الفرس صهيلا وصوت الحمار نهيقا وصوت الكلب نباحا والقارورة سميت به للاستقرار وهو موجود في الحياض والانهار مع انتفاء التسمية والخمر سمي باسمه لمخامرتها العقل والمخامرة حاصلة في الافيون وغيره مع انتفاء الاسم والقطع في الانف يسمى جدعا دون غيره اعترض على آ انه لم يبين انه علمه الكل توقيفا فجاز ان يكون البعض توقيفا والبعض الاخر تنبيها بالقياس او ان ادم علمها توقيفا وعلمناها نحن قياسا كالعلم فلا ندركه حسا واجتهادا وفيه نظر لان المفهوم من التعليم التوقيف ولهذا تعالى لم يعلمنا الجميع بل البعض واستنبطت منه الباقي وعلمنا ان القياس انما يصح مع ثبوت المناسبة وهي غير معقولة هنا الا انا لا نعلم الداعي الى تخصيص الالفاظ ببعض المعاني ولم ينصبوا علامة عليه لنقيس عليه مشاركة وعلى ب بادعاء تواتر النقل عن اهل اللغة بانهم جوزوا القياس فان كتب النحو والتصريف والاشتقاق مشحونة بالاقيسة واجمع العلماء على وجوب الاخذ بها لعدم امكان التفسير للقرآن والاخبار الا بتلك القوانين وعلى ج بان العلم المعرف لا الاولى ولا المناسب ولا يقدح عدم المناسبة فيه فيكل وقد تقدم ضعفه وعلى د ان هذه القيود لا تقدح في العمل بالقياس كقصور النظام والتخمين ان اسم الخمر مثلا ان جعلتم موضوعا للنبيذ باعتبار انه صادق عند تحقق الاسكار وكاذب عند عدمه فيكون الاسكار علما في الوضع لم يجب التعدية لعدم وجوبها في الماخوذ من المعنى كالقارورة والدوران وغيرها فعدا ولهذا ان قلتم انه موضوع للخمر لا ومنع للاسكار معه بكل لانتفاء الاشتراك والمجاز وان قلتم انه علامة لم يجب الاطراد كما قلناه المطلب الثالث في منع القياس في الاسباب اختلف الناس في ذلك فذهب اكثر الشافعية الى جواز القياس في الاسباب ومنع منه ابو زيد والحنفية وهو الحق مثاله اثبات كون اللواط سببا للحد بالقياس على الزنا لان قياس اللواط على الزنا في كونه موجبا للحد ان كان لقولنا ان كون الزنا موجبا للحد لاجل وصف مشترك بينه وبين اللواط كان الموجب للحد هو ذلك المشترك فيخرج وصفا الزنا واللواط عن السببية ان الحكم لما استند الى القدر المشترك استحال استناده الى خصوصية كل واحد منهما فاذن شرط القياس بقاء حكم الاصل الى القياس في الاسباب ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي التعليل بالمشترك وان كان لا بد لكم بل لا مثل ان كون الزنا موجبا للحد ليس لوصف مشترك بينه وبين اللواط استحال قياس اللواط عليه لانتفاء الجامع لا يقال الجامع بين الوصفين لا يكون له تاثير في الحكم بل تاثيره في علية الوصفين والحكم انما يحصل من الوصف لانا نقول هذا باطل لان علة العلة علة الحكم فلا حاجة الى الواسطة وايضا الحكمة التي يكون الوصف سببا بها في الحكمة التي لاجلها يكون الحكم المرتب على الوصف ثابتا وحج قياس احد الوصفين على الاخر في حكم السببية لا بد وان يكون لاشتراكهما في حكمة الحكم بالسببية وتلك الحكمة اما ان تكون منضبطة بنفسها غير مضطربة او خفية غير منضبطة فان كان الاول لغا ما ان يقال ان الحكمة اذا كانت منضبطة صح التعليل بها فتكون مستقلة باثبات الحكم المرتب على الوصف ولا حاجة الى الوصف المحكوم عليه بكونه سببا للاستغناء عنه واما ان لا يصح فيمتنع التعليل والجمع بين الاصل والفرع بها وان كانت خفية مضطربة فان كانت منضبطة بضابط لها فهو السبب ويقع القدر المشترك بين الاصل والفرع ولا حاجة الى النظر الى خصوص كل من الوصفين المحكوم على احدهما بالاصالة وعلى الاخر بالفرعية وان لم تكن منضبطة بضابط فالجمع بها ممتنع لا حتمال التفاوت فيها بين الاصل والفرع لاختلاف الحكم باختلاف الصور والاشخاص والازمان والاحوال لا يقال يجوز ان يكون الجامع

هو الحكمة والتفاوت وان احتمل الا ان احتمال التساوي ارجح لان الحكمة تحتمل ان يكون في الفرع مساوية لما في الاصل وان تكون ارجح وان تكون مرجوحة والمساواة ثابتة على الاولين وكونها مرجوحة ثابتة على الثالث ووقوع احتمال من اثنين اغلب من احتمال واحد بعينه ثم ينتقض بجعل القتل بالمثقل سببا لوجوب القصاص بالقياس على القتل بالمحدد وجعل اللواط سببا للحد بالقياس على الزنا والنية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة بالقياس على نية التيمم لانا نقول ما ذكروه من ظهور التساوي في الحكمة ان كان ثابتا في الجمع فليجمع بين الاصل والفرع في الحكم المرتب على السبب والحاجة الى الجمع بالسبب وان لم يكن كافيا فهو المطلوب وما ذكروه من الالزامات فلا وجه لها اما قياس المثقل على المحدد فليس في السببية بل في الحكم القصاص بجامع القتل العمد العدوان وهو السبب لا غير واما قياس اللواط على الزنا فانما كان ذلك في وجوب الحد بجامع ايلاج فرج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا وذلك هو السبب مع قطع النظر عن خصوصي الزنا واللواط واما قياس الوضوء على التيمم فانما هو في اعتبار النية بجامع الطهارة المقصودة للصلوة وذلك هو السبب الا ان القياس في الاشتراط المطلب الرابع في القياس هل يجري في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات اختلف الناس في ذلك فجوزه الشافعي ومنعه الامامية والحنفية ولهذا منع الكرخي من قطع النباش بالقياس ومن تعليل الكفارات واثبات كفارة اخرى بالقياس وسوى بين الكفارات الجارية مجرى العقوبات وبين ما لا يجري مجراها وهو الحق لنا بعد ما تقدم من بطلان القياس انما يثمر الظن ويجوز خلافه فيشبهه فيندرئ به الحد لقوله عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات والتقديرات كنصب الزكوة واعداد الركعات ومواقيت الصلوات غير معقولة المعنى والعقل قاصر عن ادراكها ولا يهتدي فلا يجري فيها القياس والرخص منحة من الله تعالى فلا يتعدى بها مواضعها والكفارات على اخلاف الاصل لكونها منفية بالنص النافي للضرر وايضا الشرع اوجب القطع في السرقة ولم يوجبه بمكاتبة الكفار مع اولوية القطع فيه واوجب الكفارة في الظهار لكونه منكرا وزورا ولم يوجبها في الردة مع انها اشد فحيث لم يجب ذلك فيما هو اولى علم امتناع القياس فيه اعترض على الاول بان الحكم المتعدي من الاصل الى الفرع وهو وجوب الحد والكفارة من حيث هو وجوب معقول ويمنع احتمال الخطأ في القياس اذا قلنا كل مجتهد مصيب سلمنا احتمال الخطأ لكن يمنع كون ذلك شبهة مع الظن لجواز اثبات الحدود والكفارات بخبر الواحد مع احتمال الخطأ لما كان الظن فيه غالبا وعلى ب بان غاية منع الشرع من اجراء القياس في بعض صور وجوب الحد والكفارة وهو غير دال على المنع مطلقا وللفرق بين السرقة ومكاتبة الكفار لان داعية السرقة موجودة في الاراذل وهم الاكثر فلولا شرع القطع غلبت مفسدة السرقة بخلاف مكاتبة الكفار والحاجة في شرع الكفارة في الظهار اكثر منها في الردة لترتب شرع القتل عليها وفي آ نظر لانا نسلم ان الوجوب معقول لكن ترتب ذلك الوجوب على بعض الافعال او قدر الواجب غير معقول وهو المطلوب في القياس وفي ب نظر لانا لما راينا الشرع اهمل القياس فيها وخالف بين الصور المتماثلة وماثل بين المختلفة ولم يحد في موضع شرعية القياس فيه علمنا عدم جريانه احتج الاخرون بوجوه آ عموم قوله تعالى فاعتبروا ب اطلاق قول معاذ اجتهد رأيي مع ان الرسول صلى الله عليه وسلم صوبه على اطلاقه ج حصل ظن الحكم فيجب العمل به لوجوب الاحتراز عن الضرر المظنون وقد تقدم الجواب عن ذلك كله والشافعي ناقض الحنفية في مسائل اما الحدود فقد كثرت اقيستهم فيها حتى تعدوا بها الى الاستحسان حيث زعموا في شهود الزوايا ان المشهود عليه يجب رجمه بالاستحسان مع انه خلاف العقل فالعمل بما يوافق العقل اولى واما الكفارات فقد قاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالوقاع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عمدا مع تقييد النص بالعمد لا يقال هذا ليس بقياس بل هو استدلال على موضع الخلاف بحذف الفوارق الملغاة لانا نقول ما لم يثبتوا تعليل حكم الاصل وان العلة اما المشترك او المميز وان الثاني لا يصلح للعلية فيجب الاول وهو يستلزم حصول الحكم في الفرع لم يتم الاستدلال وهو عين القياس واستخراج العلة بطريق السبر والتقسيم وقيل

الزنا

ان الحاق الكفارة بالافطار بالاكل والشرب ليس بالقياس على الوقاع لان العلم مومى اليها في قصة الاعرابي وبعموم
الافساد فالحكم في الاكل والشرب يكون ثابتا بالاستدلال لا بالقياس لافتقار القياس الى النظر الى حكم الاصل اذ هو احد اركان
القياس لضرورة اعتبار العلة الجامعة والعلة اذا كانت منصوصة او مومى اليها فقد ثبت اعتبارها بالنص لا بحكم الاصل
ومهما كان الحكم في الاصل غير ملتفت اليه في اعتبار العلة لاستقلال النص في اعتبارها فلا يكون حكم الفرع ثابتا بالقياس
لافتقار العمل بالقياس الى النظر الى حكم الاصل ولا نظر اليه هنا بل انما يستند الى النص في الوقاع على الحكم وعلى العلة والحكم في الفرع
اذا ثبت بعلة منصوصة لا يكون حكما بالقياس ولا بالنص لعدم دلالة النص عليه وان دل على العلة والاجماع لوقوع الخلاف
بل ثبوته بما يسمى استدلالا واما التقديرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا الى حكم تقديراتهم في الدلو والبئر واما الرخص
فقد بالغوا في القياس فيها فان الاقتصار على الاحجار من اعظم الرخص ثم حكموا بذلك في جميع النجاسات سواء كانت
نادرة او معتادة واتفقوا فيها الى ايجاب استعمال الاحجار وقالوا العاصي بسفره يترخص فاثبتوا الرخصة بالقياس
مع ان القياس ينفيها فان الرخصة اعانة والمعصية لا يناسبها **المطلب الخامس** في النفي والحكم القطعي هل يثبت بالقياس
ام لا اختلفوا في النفي الاصلي هل يمكن التوصل اليه بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على انتفاء حكم العقل فيه [illegible]
والوجه استعمال قياس الدلالة فيه لا العلة كالاستدلال بعدم الاثر والخواص على عدم العلم وذي الخلصة والانتفاء الاصلي
حاصل قبل الشرع فلا يعلل بوصف يوجد بعد ذلك اعترض بان علة الشرع انما هي بمعنى المعرف ويجوز تاخر الدليل عن
مدلوله وهذا انما هو في العدم خاصة اما الاعدام فهو حكم شرعي متجدد فيجوز جريان القياس فيه واما طريق العلم فقد
اختلفوا في جواز استعمال القياس فيه والضابط انه ان امكن حصول اليقين بالعلية وحصولها في الفرع حصل العلم
القطعي بمساواة حكم الفرع حكم الاصل وجاز التكليف الشرعي به لكن لا اشكال في تحصيل العلم بمعاني الاحكام الشرعية واما
طريقه الظن والاجماع بين القائلين على جواز استعمال القياس **المطلب السادس** في انه هل يمكن اثبات اصول العبادات
بالقياس اختلف الناس في انه هل يمكن اثبات اصول العبادات بالقياس اما الامامية فالمنع منه عندهم ظ ووافقهم
على ذلك الجبائي والكرخي وبنى الكرخي عليه انه لا يجوز اثبات الصلوة بايماء الحاجب بالقياس ويمكن حمل الخلاف على وجهين
أ ان يقال لو شرعت الصلوة بايماء الحاجب لبينه النبي ص بيانا ظاهرا ونقله اهل التواتر الينا حتى يصير معلوما لنا قطعا فلما لم
يكن كذلك علمنا بطلان القول ويبطل بالوتر عند الحنفية فانه واجب عندهم مع عدم القطع بوجوبه لا يقال لو جوزنا في ذلك
عدم بلوغ التواتر فلعله تم اوجب صوم شوال وانه لم ينقل ذلك بالتواتر لانا نقول المعتمد في هذا الاجماع ب ان يقال
ندعي العلم قطعا على تقدير المشروعية لكن نمنع من استعمال القياس فيه وهو تحكم محض لانه اذا جاز الاكتفاء بالظن جاز
القياس مع الاستدلال بالعموم فاعتبروا وهذا لا يلزم الامامية بل الحنفية خاصة تتمة تشتمل على مسايل آ قال ابو اسحق
الشيرازي لا يجري القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض والنفاس والحمل واكثرها لعدم العلم باسبابها وعدم
ظنها فيجب الرجوع فيها الى قول الشارع ب لا يجوز اثبات القياس بما لا يتعلق به عمل كدخول النبي ص مكة بقتال او صلح
وقرانه وافراده فان امثال هذه تطلب لتعرف لا ليعمل بها فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن ج القياس الوارد بخلاف النص المتواتر
مردود ان نسخ اجماعا وان خصصه فخلاف سبق في العموم وبخلاف الآحاد تقدم حكمه يجوز التعبد بالنص في جميع الاحكام
وهو ظ بل هو الواجب عند الامامية فانه تم نص على جميع الاحكام جملا ودخلت تفاصيلها فيها كالنص على ان كل بيع
فيندرج فيه كل بيع وكذا النص على تحريم الربا فيندرج فيه كل ما صدق عليه اسم الربا ولا يجوز التعبد في القياس في كل

الاحكام

الاحكام عند الاشاعرة لتوقفه على ثبوت الحكم في الاصل واحكام الاصول شرعية عندهم اذ العقل انما يدل على البراءة الاصلية
فما عداها لا يثبت الا بالشرع فلو كانت تلك الاحكام مثبتة بالقياس دار واما المعتزلة فلما كان العقل لا يفي بادراك جميع
الاحكام وانه لا بد له من كل شيء شرعي لا جرم امتنع ذلك عندهم ايضا ذهب شاذ الى جواز اجراء القياس في جميع
الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد ولهذا يدخل جميعها تحت حد واحد وهو حد الحكم الشرعي ويشترك فيه وقد جاز
على بعضها ان يكون ثابتا بالقياس والجائز على بعض المتماثلات جائز على الجميع وهو بط لان جميع الاحكام الشرعية وان دخلت
تحت الحكم الشرعي وكان الشرعي من حيث هو حكم شرعي جنسا لها غير انها متنوعة مختلفة بامور موجبة لتمايزها واختلافها فجاز
استناد ما جاز عليها الى ما به التعيين والامتياز لا الى المشترك وقد بينا عدم جوازه في الاسباب والشروط مع ان
وصف السببية والشرطية عند الاشاعرة شرعي لان من المعاني ما ليس معقول المعنى كضرب الدية على العاقلة ونحوه ومما
كذلك فاجراء القياس فيه متعذر لتوقفه على تعقل علة حكم الاصل وتعديها الى الفرع **الفصل الثالث** في الاعتراضات
وهي مع كثرتها ترجع الى قسمين المنع في المقدمات والمعارضة في الحكم بذكر دليل يدل على نقيض دعوى المستدل اما النكات
الجدلية والمواخذات اللفظية فهي عن التحقيق بمعزل لعلمنا الذي نبحث عنه في هذا الكتاب ما يكثر نظر المحققين فيه وهو
خمسة وعشرون اعتراضا الاول الاستفسار وهو السؤال عن معنى اللفظ وطلب شرح دلالته وانما يحسن هذا النوع من
الاعتراض اذا كان اللفظ مشتملا على اجمال بحيث يتردد بين محتملين او ازيد ترددا على السواء او على غرابة يحتاج السامع معها
الى استفسار ليحصل له الوقوف على المعنى وعلى السائل بيان ذلك لصحة سؤاله لان شرط قبول الاستفسار الاجمال والغرابة لا يقال
ظهور الدليل شرط في صحته وانما يتم الظهور لو لم يكن اللفظ مجملا فنفي الاجمال اذن شرط في الدليل وبيان شرط الدليل على المستدل
لا المعترض لانا نقول ظهور الدليل ان كان متوقفا على نفي الاجمال غير ان الاصل عدم الاجمال وسؤال الاستفسار يستلزم
الاجمال المخالف للاصل فكان بيانه على المستفهم ولو قال اني لا افهم منه شيئا فيكونه مجملا او غريبا فان كان اللفظ ظاهرا مشهورا
عند اهل اللغة والشرع لم يسمع منه لانتسابه الى العناد والغالب عدم خفائه عليه اما لو بين الاجمال او الاشتراك
صح السؤال ويكفي السائل بيان تردد اللفظ بين احتمالين من غير احتياج الى بيان التسوية بينهما لان الاصل عدم الترجيح ولعسر
قدرته على بيان التسوية وقدرة المستدل على الترجيح ولو قال المعترض اللفظ مستعمل في كلي المعنيين والتفاوت يستدعي
ترجيحا بامر والاصل عدمه كفاه وجواب هذا السؤال في دفع الاجمال بجهة الغرابة التفسير ان وجه يعجز عن ابطال غرابته
وفي دفع الاجمال بجهة الاشتراك منع تعدد محامل اللفظ ان امكن او بيان الظهور في مقصوده اما بالنقل عن اهل اللغة
او الشرع او ببيان انه مشهور فيه والشهرة دليل الظهور او بقراين معه او بتفسيره ولو قال يلزم ظهوره في احدهما
دفعا للاجمال او قال يلزم ظهوره فيما قصدت لعدم ظهوره في الاخر اتفاقا فقد اختلف فيه فصوبه بعض اهل النظر
دون بعض بناء على ان المجاز هل هو اولى من الاشتراك اولا **الاعتراض الثاني** فساد الاعتبار ونسبته ان يكون حاصله
راجعا الى المنازعة في الاحتجاج بجنس الدليل المذكور كما لو استدل المعلل بالقياس على ما نعم فيقول الخصم ما ذكرته فاسد
الاعتبار اي انك اعتبرت ما لا يصلح ان يكون دليلا وجعلته دليلا وحاصله منع اعتبار ما ذكره من القياس في اثبات
الحكم عليه لا الفساد في وضع القياس وتركيب مقدماته كما لو خالف القياس النص فانه فاسد الاعتبار لعدم صحة الاحتجاج
به مع النص المخالف له وهذا اقرب في التمثيل من قياس الكافر على المسلم في صحة الظهار وقياس الصبي على البالغ في
ايجاب الزكوة من جهة ظهور الفرق بين الاصل والفرع وكذا كل قياس ظهر فيه الفارق لان كل قياس ثبت النص على

خلافه كان بط وهذه الاسئلة ترجع الى ابداء الفارق بين الاصل والفرع وهو سؤال المغايرة لسؤال فساد الاعتبار وسيأتي وجواب
هذا السؤال من وجوه آ الطعن في سند النص ان امكن ب منع الظهور اي كون النص ظاهرا في مقصود السايل ج التاويل د
القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع ومن جملته حذف صغرى بخبر مشهور ه المعارضة بنص اخر مثله كتسليم القياس
الاول و ان يبين ان القياس من قبيل ما يجب ترجيحه على النص المعارض له ببعض وجوه الترجيحات مثاله قول بعض الشافعية
في مسئلة تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيحل كناسي التسمية فيعترض بقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل
انه مؤول بذبح الكتاب بدليل ما جرى ذكر الله على قلب المؤمن وان لم يسم او بترجيح الفرع وهو المتذكر على الاصل وهو الناسي لان المتروك
اقرب الى المقصود الذكي من الناسي وذبح الناسي مخصوص بالاتفاق فذبح المتذكر اولى ومثال الجواب بالقول بالموجب ان
المعترض انما يتم بان يقول هذا ذبح لم يذكر اسم الله عليه وما لم يذكر اسم الله عليه لا يحل للآية فلو لم يذكر المعترض الصغرى سلم المستدل
للآية ونازع في حصول المقصود فان ابدا المعترض فارقا بين الاصل والفرع كان ذلك سؤال الفرق وهو من قبيل المعارضة في
الاصل والفرع لا من فساد الاعتبار الاعتراض الثالث فساد الوضع وينبغي ان يكون حاصله يرجع الى المناقضة في دلالة
الدليل في محل الاستدلال بعد الموافقة على كونه دليلا في الجملة وقد ضرب له امثلة ثلثة آ دعوى وقوعه فيما لا يمكن تعليله كما ادعا
الشافعي في الحدود والكفارات على الحنفية فان لهم ان يقول القياس انما هو فرع تعقل العلة في الاصل وحكم الاصل غير معقول ب
دعوى وقوعه في مقابلة النص فيكون بط اذ الظن المستفاد من النصوص اكثر من الظن المستفاد من الاقيسة في وجه الاحتجاج به
ج دعوى اشعار الوصف بنقيض الحكم كما لو قيل في مسئلة النكاح بلفظ الهبة ما ينعقد به غير النكاح لا ينعقد به النكاح كالاجارة
ومن معنى هذا كل تعليل اوجب تلقي التوسع من التضييق والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس بان يقول ما دة
ينعقد بنقيض حكمك لان انعقاد غير النكاح يقتضي انعقاد النكاح به لا عدم الانعقاد فان الاعتبار يقتضي الاعتبار لا عدمه وعلى
هذا فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار وليس كل فاسد الاعتبار فاسد الوضع لان القياس قد يكون صحيح الوضع وان كان اعتباره فاسدا
بالنظر الى امر خارج ولهذا قدم سؤال فساد الاعتبار على سؤال فساد الوضع لان النظر في الاعم يجب ان يتقدم على النظر في الاخص لاشتماله
على ما اشتمل عليه الاعم وزيادة واقرب الامثلة الثاني فان حاصل الاول يرجع الى المطالبة ومنع التاثير وحاصل الثالث يرجع
الى منع التاثير والمعارضة والجواب عن النوع الاول ببيان كون القياس حجة يجب العمل بها لاجل الاستدلال في موضع معرفة ذلك الاتي
بالاصول وعن الثاني بالقدح فيما يدعيه بطريق من الطرق المتقدمة اولا وان تبين رجحان ما التجاء اليه على ما ادعى ظ من كتاب او
سنة ان امكن ذلك وعن الثالث ببيان كونه مناسبا للحكم من جهة اخرى لكن لا يكفي الاقتصار على ذلك ما لم يقدح في مناسبة المعترض
او ان يرجح ما ذكره على ما ذكره المعترض هذا كله اذا كان ما ابداه المعترض من المناسبة معتبرا والا يكفي المستدل بيان المناسبة وقران
الحكم بها لا غير واذا عرف ما مر في فساد الوضع فللقايل ان يقول اقتضاء الوصف لنقيض الحكم المرتب عليه ان ادعى انه مناسب
لنقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل لزم منه كون وصف المستدل غير مناسب لحكمه ضرورة كون الوصف الواحد لا يناسب حكمين
متقابلين من جهة واحدة الا انه يرجع الى القدح في المناسبة وعدم التاثير لا انه سؤال اخر وان كان ذلك من جهة اخرى لم يمنع مناسبة
وصف المستدل لحكمه من الجهة التي تمسك بها ثم لا يخلو اما ان يكون جهة المناسبة لنقيض الحكم معتبرة في صورة او لا فان لم تعتبر كان ما يبديه
المستدل من جهة المناسبة كافية في دفع السؤال ضرورة كونها معتبرة ومناسبة المعترض غير معتبرة وان كانت مناسبة المعترض
معتبرة فان اورد المعترض ما ذكره في معرض المعارضة فقد انتقل من سؤاله الاول الى سؤال المعارضة ووجب على المستدل الترجيح لما
ذكره ضرورة التساوي في المناسبة والاعتبار وان لم يورد ذكره في معرض المعارضة وبقي مصرا على السؤال الاول فلا يحتاج المستدل

الى

الى الترجيح لكونه خاصا بالمعارضة وقيل فساد الوضع كون الجامع قد ثبت اعتباره او اجماع في نقيض الحكم كقول الشافعي في مسح
فيه التكرار كالاستنجاء فيرد ان المسح معتبر في كراهة التكرار على الخف وجوابه ببيان المانع لتعرضه للتلف وهو نقض الا انه
يثبت النقيض فان ذكره باصله فهو القلب فان ابدى مناسبته لنقيضه من غير اصل من الوجه المدعى فهو القدح في المناسبة ومن شرطه
ان لا يقدح لامكان اشتمال الوصف على جهتين ككون المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة لاراحة الخاطر والتحريم لقطع اطماع النفس
الاعتراض الرابع منع حكم الاصل وقلما كان منع حكم الاصل من قبيل النظر في تفاصيل القياس عما قبله من الاسئلة لكونها نظرا في
القياس من جهة الجملة لا التفصيل والنظر في الجملة مقدم على النظر في التفصيل كقول الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مايع
لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن فيقول الحنفي منع الحكم في الاصل فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة
وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل اذا توجه منع حكم الاصل عليه فقال قوم انه يكون منقطعا لانه انما
الكلام على حكم الفرع لا على حكم الاصل فاذا منع حكم الاصل فان لم يشرع في الدلالة عليه لم يتم مطلوبه وهو انقطاع وان
شرع فقد ترك ما هو بصدده وعدل الى ما انشأه من الدليل على حكم الاصل للفرع الى الدلالة على حكم الاصل وهذا معنى
الانقطاع وقال قوم لا يكون منقطعا لانه انما انشأ الدليل على حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بالدلالة على حكم الاصل
فكما يتوقف دليله على وجود علة الاصل في الاصل وعلى وجودها في الفرع وعلى وصف العلية كذا يتوقف على اثبات حكم
الاصل لانه احد اركان القياس وكما لا يمنع احد من تقرير القياس عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه
ومنع وجودها في الفرع باثبات مطلوبه والاستدلال عليه منع في ذلك فكذا يجب ان لا يمنع هنا من الاستدلال
على الحكم لتساوي الكل في افتقار القياس اليه وقال اخرون ان كان المنع خفيا بحيث يخفى على اكثر الفقهاء لم يكن
منقطعا لظهور عذره بخفائه وان كان ظ فهو منقطع واختاره ابو اسحق الاسفرايني وقال قوم يتبع في ذلك
عرف كل مكان وقع البحث فيه ومصطلح اهله في ذلك وهو اختيار الغزالي وقال اخرون ان لم يكن له مدرك غيره جاز القياس
لئلا تبطل الفايدة المطلوبة مخافة التطويل وهو ممنوع وان كان له مدرك غيره فان كان المنع خفيا جاز والا فلا لما
فيه من ارتكاب المحذور مع امكان التوصل الى المطلوب دونه وقال قوم لا يعد منقطعا اذا دل على موضع المنع
قال ابو اسحق الشيرازي هذا المنع لا يسمع المستدل بل يقول انما قست على اصلي فلا يجب الدلالة عليه وهو بعيد فان
الحجة ان قصد المستدل اثباتها لنفسه فلا وجه للمناظرة وان قصد اثباتها على الخصم لم يستقم اذ لا يقوم على الخصم مع منع
الاصل وانما يتصور الاستغناء عن الدلالة على حكم الاصل اذا كان اللفظ الدال على الاصل عاما وهو اما ممنوع
او غيره كالدهن فانه وان منع الحكم في الكامنة فهو غير ممنوع في الدهن النجس وعند ذلك فله ان يقول انما قست
على الدهن النجس دون الطاهر وان كان قياسي عليهما فغايته القياس على اصلين وقد بطل التمسك باحدهما فيبقى
التمسك بالاخر واذا ذكر الدليل على موضع المنع قال قوم يكون المعترض منقطعا لتبين فساد المنع وتعذر الا
عتراض منه على دليل المستدل لافضائه الى التطويل فيما هو خارج عن المقصود الاصلي في اول النظر ومنهم من
قال لا يعد منقطعا ولا يمنع من الاعتراض على دليل المنع ولا يكتفي من المستدل بما يدعيه دليلا والا لما كان ثمة
لقبول المنع معنى بل الانقطاع انما يتحقق في حق كل منهما بعجزه عن اثبات ما يروم اثباته او نفي ما يروم نفيه
واذا اثبت المستدل حكم الاصل فان كان بنص فشرطه ان لا يتناول حكم الفرع كما لو قال الارز مطعوم فيجري فيه الربا
كالذرة فلو دل على ثبوت الحكم في الذرة بقوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام لا قياس المنصوص على المنصوص ولانه

له وكذا ان اثبته بالاجماع وان طلب اثباته بالقياس قال قوم لم يكن له ذلك لان الجمع بين الحالتين ان كان بجامع متحقق فليقس على
المتفق عليه من غير توسط المختلف اذ التطويل بغير فائدة عبث وان اختلف انقطع الالحاق اذ ليس من ضرورة تسليم
الحكم في صورة وجد فيها علة الاصل تسليمه فيما لم يوجد فيه الاعتراض الثاني التقسيم وهو في عرف الفقهاء عبارة عن ترديد اللفظ
بين محامل احدها ممنوع والاخر مسلم غير ان المطالبة متوجهة ببناء المعترض عليه اذ لو لم يتردد عليه بين احتمالين لم يكن للترديد
معنى بل كان يجب حمل اللفظ على ما هو دليل عليه لابد من تساويهما اذ لو كان ظاهرا في احدهما لم يكن للتقسيم وجه بل كان يجب تنزيل
اللفظ على ما هو ظاهر فيه سواء كان ممنوعا او مسلما مثاله قولهم في تيمم الحاضر الصحيح وجد سبب التيمم بسبب تعذر الماء فساغ التيمم
فيقول المعترض السبب تعذر الماء مطلقا او تعذر الماء في السفر او المرض الاول ممنوع وكما لو قال المستدل في البيع بشرط الخيار وجد سبب ثبوت
الملك للمشتري فوجب ان يثبت الملك ويبين وجود السبب بالبيع الصادر من الاهل في المحل فيقول المعترض السبب مطلق بيع او البيع
المطلق الذي لا شرط فيه ع م فلم قلت بوجوده قبل التقسيم وانه كان من شرطه تردد اللفظ بين محملين على السواء فليس من شرطه كون احدهما
ممنوعا والاخر مسلما بل قد يسلم كلا الاحتمالين بشرط اختلافهما باعتبار ما يرد على كل منهما من الاعتراضات اذ مع اتحادهما فيما يرد
عليهما من الاعتراضات مع تساويهما في التسليم لم يبق للتسليم معنى بل كان يجب تسليم المدلول وايراد ما يختص به ولو اشترك في
المنع انتفت فايدة التقسيم اجماعا ولا يكلف المعترض بيان تساوي الاحتمالين في دلالة اللفظ عليهما مفصلا ويكتفي في تصحيح
التقسيم ببيان اطلاق اللفظ بازائهما العرف الاول فان كل وجه يتعين التساوي فيه للمستدل المطالبة بعدم التفاوت من وجه اخر ولو
كلف البيان الاجمالي في التساوي فلا عسر بان يقول التفاوت يستدعي رجحان احدهما والاصل عدمه ولو ذكر المعترض احتمالين
لا دلالة للفظ المستدل عليهما واورد الاعتراض عليهما كما لو قال في تيمم الصحيح الحاضر وجد السبب بتعذر الماء فساغ التيمم فيقول
السبب تعذر الماء او تعذره في السفر او المرض ع م وحاصله منع وجود العلة في الاصل لكنه يسمى تقسيما لانه يعين تقسيم ولو
ذكر المعترض احتمالين لا دلالة للمستدل عليهما واورد الاعتراض عليهما كما لو قال المستدل في مسئلة الملتجي وجد سبب استيفاء
القصاص فيجب استيفاؤه ويبين وجود السبب بالقتل العمد العدوان فيقول المعترض متى يمكن القول بالاستيفاء مع وجود المانع
وهو الالتجاء الى الحرم او مع عدمه ع م لكن لم قلت انه لم يوجد وبيان وجوده ان الحرم مانع ويبينه بطريقه تخل اما ان يورد
ذلك بناء على تردد لفظ المستدل بين الاحتمالين المذكورين او على دعواه التلازم بين الحكم ودليله والاول بط لعدم تردد
لفظ السبب بين ما ذكر من الاحتمالين وان كان الثاني فان اقتصر على المطالبة ببيان انتفاء المانع فهو غير مقبول كما تعرف في
الاصطلاح من حط مؤنة ذلك عن المناظر في الموانع والمعارضات المحتمل فيها وان اضاف الى ذلك الدلالة على وجود المعارض
رجع حاصل السؤال الى المعارضة ولا حاجة الى التقسيم واعلم ان بعضهم منع من انجاه هذا السؤال لان الاحتمالات ان تساوت
كفى سؤال الاستفسار عنه وان كان اللفظ في البعض اظهر منه في الاخر فلا وجه للتقسيم لما فيه من ترك ظاهر كلام المستدل
بل الواجب ان يمنع ما هو الظاهر من كلامه ان كان ممنوعا والا فلا وان ابدى المعترض في التقسيم ما لا مدخل له تحت كلام المستدل
وبنى كلامه عليه كان ذلك عدولا عن كلام المستدل الى غيره ولا وجه لايراده في التقسيم بل حاصله يرجع الى المعارضة والوجه سماعه على التقدير
الاول وجوابه من وجوه آ ان يعين المستدل بعض محامل اللفظ ويبين وضع اللفظ بازائه ح لغة اما بالنقل اللغوي او الشرعي
او العرفي او ببيان كونه مشهورا فيكون حقيقة لانه الغالب وح يبطل التقسيم لان شرطه التساوي في الدلالة وقد فات ب ان
يقول انه وان لم يكن ظاهرا بحكم الوضع فيما عينته من الاحتمال غير انه ظاهر بعرف الاستعمال كلفظ الغائط ونحوه ج انه وان لم يكن ظاهرا باعتبار ما ذكر
الا انه ظاهر في عرف الشرع كالصلوة د انه وان تعذر ظهوره باحد الاعتبارات المذكورة لكنه ظاهر بحكم القراين المساعدة له في كل

مسئلة

مسئلة ه انه وان تعذر بيان كونه ظاهرا بالطريق المفصل من هذه الطرق فله دفع التقسيم بوجه اجمالي وهو ان الاجمال على خلاف الاصل
فيجب اعتقاد ظهور اللفظ في بعض احتمالاته ضرورة نفي الاجمال عن اللفظ ثم يثبت كونه ظاهرا فيما عينه بهذا الطريق الاجمالي
وهو ان يقول اذا ثبت انه لابد من ظهوره في بعض المحامل نفيا للاجمال وجب اعتقاد ظهوره فيما عينه المستدل ضرورة
الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه اما عند المعترض فلادعائه الاجمال واما عند المستدل فلادعائه ظهوره فيما عينه
ادعاء خاصا و ان يبين ان اللفظ له احتمال اخر غير ما تعرض له المعترض بالمنع والتسليم وانه المراد فيندفع التقسيم
الا ان يكون المعترض قد احترز عن ذلك بان عينه مجملا وقال ان اردت هذا فمسلم وان اردت غيره فممنوع فان اراد
المستدل العدول الى الفقه فان كان قادرا على تنزيل كلامه على احد القسمين المسلم والممنوع فالاولى في الاصطلاح الصناعي
تنزيله على المسلم دون الممنوع وان جمع بينهما فهو جائز شرعا لكنه تطويل وان امكنه تنزيل كلامه على غير الممنوع فلا محيص له
عنه وكان منقطعا وموضع سؤال التقسيم بعد منع حكم الاصل لكونه متعلقا بالوصف المتفرع عن حكم الاصل وان يكون
مقدما على منع وجود الوصف لدلالة منع الوجود على تعيين الوصف والتقسيم على الترديد وان يكون مقدما على سؤال المطالبة
بتاثير الوصف المدعى علة لكونه مشعرا بترديد لفظ المستدل بين امرين والمطالبة بتاثير الوصف يشعر بتسليم كونه
مدلول اللفظ لا غير ضرورة تخصيصه بالكلام عليه الا ان التخصيص به غير مفيد وايراد ما يشعر بالترديد بعد ما يشعر
بتسليم اتحاد المدلول يكون مناقضا الاعتراض السادس منع وجود العلة في الاصل ولكون النظر في علة الاصل متفرعا عن
حكم الاصل وجب تاخيره عن النظر في حكم الاصل وعن التقسيم ومثاله قول الشافعي في مسئلة جلد الكلب حيوان يغسل الاناء
من ولوغه سبعا فلا يطهر جلده بالدباغ كالخنزير فيقول الخصم نمنع وجوب الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بذكر
ما يدل على وجوده من عقل او حس او شرع على حسب حال الوصف في كل مسئلة او بان يفسر لفظه بما لا يمكن الخصم منعه وان كان
اجمال اللفظ له بعيدا كما لو قال في المثال اعني به ما اذا لم يغلب على الظن الطهارة وان فسر لفظه بما له وجود في الاصل غير
ان اللفظ لا يحتمله فقد اختلفوا في قبوله فرده جماعة وقبله بعض المتاخرين والاول اقرب لان قصد الوضع تحصيل
المعنى من اللفظ وتعريفه للغير ما في الضمير فانما يتم مع ضبط الوضع فلو قبل من كل واحد تفسير كلامه بما لا يحتمله لغة
عند عجزه في المناظرة ادى ذلك الى اضطراب اللغة وابطال فايدة وضعها الاعتراض السابع منع علية الوصف المذكور
ويلقب بسؤال المطالبة ويسئل عنه بلم والحاجة داعية اليه اذ هو من اعظم مناصب النظر واعظم الاسؤلة الواردة على
القياس لعموم وروده على كل وصف يدعى كونه علة وتشعب مسالكه واتساع طرق اثباته وقد اختلفوا في قبوله والوجه
قبوله لان ما يدعي كونه علة اما ان يكون معتقدا له او ليس فان لم يكن معتقدا له امتنع صحة الالحاق به وان كان معتقدا
استحال ان يكون بمجرد الحكم فلا بد له من دليل يوجب اظهاره تحصيلا للفايدة والانقياد اليه ولا يمكن الالتجاء الى كون الحكم ثابتا على
وفقه لان الجامع في الاصل يجب ان يكون بمعنى الباعث والوصف الطردي لا يصلح ان يكون باعثا فيمتنع التمسك به في القياس
فلو لم يقبل منع تاثير الوصف والمطالبة بتاثيره افضى الى التمسك بالاوصاف الطردية لعلمهم بامتناع مطالبته بالتاثير ولا يخفى وجه
بطلانه وقد احتج الرادون له بوجوه آ لو قبل هذا السؤال لزم التسلسل اذ من دليل تثبت عليته ويذكره المستدل الا
كون الوصف علة الا ويتوجه للمعترض ان يقول لم قلت انه دليل ب المستدل قد اتى بالدليل الواجب عليه وهو القياس الذي هو
عبارة عن رد الفرع الى الاصل بجامع فيخرج عن وظيفته اذ الاصل ان كل وصف ثبت الحكم عقيبه ان يكون علة الا ان يبين فساده
ج انه يقول ما وقفت عليه بعد البحث والسبر ليس الا هذا فان كان معك شيء غير ما ذكره والا فيجب ان يعترض على ما ابديته

او تعترف بما قلته د ان يقول يلزمك الاعتراض على ما ابديته والا فبين كونه دليل صحته واستدل بكون المعجزة دليل صدق الرسول

وليس ذلك الا العجز المناسب عن الاعتراض عليها واذا كان ذلك دليل صدق الرسول مع انه حكم من اعظم اصول الدين فليس

يثبت به كون ما نحن فيه دليلا بطريق الاولى ه الاصل ان كل ما ثبت الحكم عقيبه في الاصل ان يكون علة فمن ادعى ان الوصف

الجامع ليس بعلة فعليه الدليل و قولهم حاصل هذا السؤال يرجع الى المنازعة في علة الاصل ويجب ان يكون متنازعا فيه لتقرير

الخلاف في الفرع ز حاصل القياس يرجع الى تشبيه الفرع بالاصل والتشبيه وقد تحقق ذلك بما ذكر من الوصف الجامع فلا حاجة

الى ابداء غيره ح قولهم هذا الوصف يطرد ولم يتخلف حكمه عنه في صورة فكان صحيحا والجواب عن ا بمنع التسلسل فانه لو ذكر ما يفيد

يفيد ادنى ظن بالتعليل كفاه ولا يسمع بعد ذلك مطالبته اصلا لانه يكون عنادا لان المطالبة بعلية ما غلب على الظن كونه علة

بعد ذلك عناد محض فيكون مردودا اجماعا كيف وان هذا يوجب ان لا يقبل ما اتى به المستدل لما فان الفرق بينهما لا

حاصل له وعن ب بمنع تحقق القياس بجامع لا يغلب على الظن كونه علة وعن ج بان البحث مع عدم الاطلاع عليها على الوصف

المذكور استدلالا على تصحيح العلة بالسبر وهو من الطرق المثبتة لها على ما تقدم وفي ذلك قبول المطالبة والجواب عنها وليس

ردا لها في نفسها وعن د انه لو كان عجز المعترض عن الاعتراض دليل صحة العلة لكان عجز المستدل عن تقويم العلة دليل فسادها

ولا اولوية ولانه لو جاز ان يثبت كون الوصف علة بعجز المعترض عن الاعتراض لوجب ان يثبت الحكم المتنازع فيه بعجز

المعترض عن الاعتراض عن ابطال ما ادعى من الحكم في الفتوى ولم يقل به احد والفرق بين العجز وما نحن فيه ظ فان العلم

الضروري حاصل في المعجزة باستنادها الى غير قوة البشر وعن ه بمنع اصالة علية كل ما ثبت الحكم معه من الاوصاف

وعن و ان علة الاصل وان كان متنازعا فيها فلا بد من دليل ظني غلب على كونها علة كما في الحكم المختلف فيه وعن ز ان اثبات

الحكم في الفرع متوقف على ظن اثباته ولا نسلم ان مطلق المشابهة بين الاصل والفرع في مطلق وصف مفيد للظن وعن

بما تقدم من ابطال التعليل بالوصف الطردي الاعتراض الثامن القدح في مناسبة الوصف المعلل به بما يلزم من ترتيب الحكم

على وفقه لتحصيل المصلحة المطلوبة منه وجود مفسدة مساوية لها او راجحة عليها وقد سبق وجه الاختلاف فيه وبيان ابطاله

الا ان يبين ترجيح المصلحة على المفسدة بطريق اجمالي او تفصيلي الاعتراض التاسع القدح في صلاحية افضاء الحكم الى ما علل

من المقصود كما لو علل حرمة المصاهرة على التأبيد في حق المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب المؤدي الى الفجور فاذا تأبد

انسد باب الطمع المفضي الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى ذلك فيقول المعترض بل انسداد باب النكاح افضى الى

الفجور والنفس مائلة الى ما منعت عنه والجواب ان الحرمة المؤبدة مما يمنع من النظر الى المرأة بشهوة عادة والامتناع

العادي على ممر الزمان يصير كالامتناع الطبيعي وبه يتحقق انسداد باب الفجور كالامهات الاعتراض العاشر كون الوصف

باطنا خفيا كالرضا والقصد لو علل بهما فانهما من الاوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها بانفسها والحكم الشرعي خفي

فلا يعرف بالخفي وجوابه بتعليل الرضا بما يدل عليه من الصيغ الظاهرة وضبط القصد بما يدل عليه من الافعال الظاهرة

وكل ذلك معلوم في المسائل الجدلية الاعتراض الحادي عشر كون الوصف مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد مثل التعليل

بالحرج والمشقة والزجر والردع فان هذه الاوصاف مما تضطرب وتختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وعادة

الشرع في مثل هذه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للمشقة والعسر الناشئ عنها ومنعا من الاضطراب في الاحكام

عند اختلاف الصور بسبب الاختلاف في هذه الاوصاف بالزيادة والنقصان وجوابه اما ببيان انضباط ما علل به بنفسه او

بضابطه كالسفر الذي هو ضابط الحرج والمشقة الاعتراض الثاني عشر المعارضة في الاصل بامر غير ما علل به المستدل وحاصله ابداء

امر آخر

العقد

بقبض

الى ابداء

ابداء وصف في الاصل وراء ما ذكره المستدل يصلح ان يكون علة كمعارضة من علل تحريم زيادة الفضل في الربا بالطعم بالكيل او القوت

او ان يكون جزءا من العلة كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالعمد العدوان بالجارح في الاصل ونحوه وقد اختلف

الجدليون فيه فقبله قوم وجعله آخرون واحتج المانعون بانا لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل كان علة وليس ذلك الا الصلاحية للتعليل

لا لعدم المعارض فان العدم لا يكون علة ولا جزءا منها فاذا وجد المعارض والصلاحية باقية بحالها يعلم فالتعليل بعد وجود

المعارض ايضا سائغ اقصى ما في الباب انه قد وجد امر آخر صالح للتعليل ولا امتناع من ازدحام علتين على حكم واحد لانه لا معنى

للعلة الا ما يثبت الحكم عقيبها وهذا المعنى موجود في الوصفين فكان كل منهما علة واحتج من قبله بانه متى ظهر في الاصل ما يصلح

للتعليل وراء ما ذكره المستدل فالاحتمال دائر بين امور اربعة بين ان يكون الحكم مضافا اليهما معا او الى واحد منهما معين او

مبهم على وجه لو تعين احدهما امتنع التعليل بالآخر او الى كل واحد منهما فان كان مضافا اليهما امتنع الالحاق وان كان

معينا لزم الترجيح من غير مرجح وان كان مبهما امتنع الالحاق ايضا اذ ليس اعتبار ما عينه المستدل على وجه يمتنع معه

التمسك بما عينه المعترض باولى من العكس فيتقابل الجانبان ولا يمكن التعليل بكل منهما لاستحالة تعدد العلل

وهل يجب على المعترض ان يبين في الفرع نقيض ما عارض به في الاصل ويرده الى الاصل كما لو قال في البيع الفاسد مثلا

انه عقد معاوضة فيسوى بين صحيحه وفاسده كالكتابة فقال المعترض المعنى في الاصل انما هو العتق وذلك مما ندب

الشارع الى تحصيله بابلغ الطرق بخلاف البيع فانه عقد تمليك فاشبه النكاح فقد اختلفوا فيه فقال قوم لا يجب

عليه ذلك فانه ان كان موجودا في الفرع فيفتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق وان لم يبين انقطع الجميع ومنهم

من قال لا بد له من نفيه عن الفرع لان مقصوده الفرق وذلك لا يتم دون نفيه عن الفرع وقيل بالتفصيل فان المعترض ان قصد

الفرق فلا بد له من نفيه وان لم يقصد الفرق بل ابطال التعليل بما عينه المعارض لم يجب والمختار ان له المعارضة في الاصل

بامر وراء ما ذكره المستدل وان قدر كونه موجودا في الفرع كان صالحا للتعليل او لدخوله فيه فالمستدل لا يمكنه عدم ادراجه

في التعليل مع صلاحيته وان ادرجه كان منقطعا حيث بينا ان ما استند اليه اذا لم يكن الحكم كذلك بل بغيره او ببعضه هذا ان كان

المقصود ليس هو قطع الالحاق فقط بل التبكيت وبيان وجه الانقطاع واما ان كان المقصود بالمعارضة ليس الا قطع الالحاق

فقط فلا بد من بيان انتفائه عن محل الاستدلال اما بطريق اجمالي او تفصيلي ولا يفتقر الى بيان كون نقيض الوصف في الفرع معتبرا

اذ القطع متحقق دونه اللهم الا ان يقصد به المعارضة في الاصل وبنقيضه المعارضة في الفرع فانه ح يجب ان يكون معتبرا هذا

كله اذا كان المقيس عليه اصلا واحدا وان تعدد فكذلك فقد منع منه قوم لافضائه الى العسر مع امكان حصول المقصود بالواحد منها

ومنهم من جوزه لانه اقوى في افادة الظن وهو ضعيف اذ ليس غرض المستدل من الدلالة تسهيل الكلام على المعترض بل افحامه

وسد باب الكلام عليه والاحتراز عنه بكل وجه وجه يمنعه عن الوصول اليه وهو مقصود عند اهل الجدل والوجه المنع من ذلك

لحصول المقصود ثم الاقتصار على الواحد منها والجميع وان كان اغلب على الظن وانفع لكنه في التحصيل لكنه يكلف بما

ليس بمطلوب اذ المطلوب منه انما هو تحصيل اصل الظن لا ما هو اغلب والا لم يتم للمستدل مطلوبه ضرورة ان فوق كل ظن

ظنا اغلب وعلى القول بجواز القياس على اصول متعددة هل يجوز الاقتصار في المعارضة في الاصل على اصل واحد منهم من

جوزه لان المستدل قصد الحاق الفرع بجميع الاصول فاذا وقع الفرق بين الفرع وبعضها تم مقصود المعترض من ابطال

غرض المستدل ومنهم من قال لا بد من المعارضة في كل اصل لانه اذا عارض في البعض دون البعض فقد بقي قياس المستدل صحيحا

على الاصل الذي لم يعارض فيه وبه يتم مقصوده من اثبات الحكم او نفيه واختلف الموجبون للمعارضة في جميع الاصول منهم

اوجب اتحاد المعارضة فى الكل فان تعارض بما يشترك فيه الجميع دفعا لانتشار الكلام وان يكون متماثلا فى اتحاد لاتحاد وصف المستدل
ومنهم من لم يوجب ذلك وجوّز المعارضة فى كل اصل بغير ما فى الاصل الآخر لجواز ان لا يساعده فى الكل علة واحدة ولا يكون الحكم
علة واحدة عند تعدد المحال بل له فى كل محل علة ولا مانع منه فان اقتصر على المعارضة فى اصل واحد فهل يجب على المستدل ابداء
العذر عنه قال بعضهم بوجوبه لانه التزم صحة القياس على الجميع ومنهم من لم يوجب ذلك لان مقصوده انما هو اثبات الحكم وهو
لا يختل بتعذر القياس على بعض الاصول دون البعض والجواب عن سؤال المعارضة فى الاصل بوجوه آ منع وجود الوصف المعارض
به فى الاصل ب المطالبة بتاثير الوصف ان كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم ج
ان يبين كونه ملغى فى جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوه د ان يبين انه ملغى فى جنس الحكم المعلل وان كان مناسبا كالذكورة فى
باب العتق ه ان يبين انه عدم معارض فى الفرع مثل المكره على القتل يجامع القتل فيعترض بالطواعية فيجيب بانه عدم لا
المناسب نقيض الحكم وذلك طرد و ان يبين انه قد استقل بالحكم فى صورة دون الوصف المعارض به بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا
الطعام بالطعام فى معارضة المطعوم بالكيل ومثل من بدل دينه فى معارضة التبديل بالكفر بعد الايمان غير متعرض للتعميم لان
الطعم فى الاول علة مستقلة بظاهر لا تبيعوا الطعام فان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية والتبديل فى الثانى علة بظاهر
من بدل ولا يتعرض المستدل لعموم صورة التبديل بل لئلا تنتقض علته بتبديل الكفر بالايمان وح يمتنع ان يكون علة مستقلة
فى محل التعليل لما فيه من الغاء المستقل واعتبار غير المستقل ويمنع دخوله فى التعليل لما فيه من الغاء ما علل به المستدل فى الفرع
مع استقلاله لفوات ما لم يثبت استقلاله وهو ممتنع اللهم الا ان يبدي المعارض فى صورة الالغاء وصفا آخر غير ما
عارض به فى الاصل فلا بد من ابطاله والا فالقياس متعذر ولا يمكن ان يقال فى جوابه ان كل وصف اختص بصورة
فهو ملغى بالصورة الاخرى وهذا هو المسمى فى الاصطلاح بتعدد الوضع فان للمعترض ان يقول العكس غير لازم فى العلل الشرعية
لجواز ثبوت الحكم فى كل صورة بعلة غير علة الصورة الاخرى واذا جاز ثبوت الحكم فى صورتين بعلتين مختلفتين فلا يلزم من
اثبات الحكم فى كل صورة بعلة مع عدم العلة علة الصورة الاخرى فيها الغاء ما وجد فى تلك الصورة ز ان يبين رجحان ما ذكره
على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات الآتية فيما بعد فيتعين التعليل بما عينه اذ لا سبيل الى التعليل
بما ابداه المعترض لما فيه من المحافظة على المرجوح والغاء الراجح ولا سبيل الى ادخاله فى التعليل اذ يلزم منه تخلف الحكم
فى الفرع مع وجود الراجح وهو ممتنع وههنا ترجيح آخر وهو ان يكون احد الوصفين فى الاصل المستنبط منه متعديا والآخر
قاصرا فاما ان يكون فى طرف الاثبات او النفى فان كان الاول فاما ان يكون الوصف المتعدى جزءا من العلة او خارجا
عنها بان يكون المعارض فى الاصل بالوصف القاصر للغير فان كان خارجا فاما ان يكون المتعدى مساويا للقاصر
فى جهة اقتضائه او ان الترجيح لاحدهما فان كان مساويا فى جهة الاقتضاء فالتعليل بالمتعدى اولى للاتفاق عليه
والخلاف فى القاصر والمتفق عليه اولى بالعلية لان فايدة المتعدى اكثر اذ فايدة القاصر انما هى فى ظهور الحكمة الباعثة فى الاصل
لشرعية الانقياد وهو ثابت فى المتعدى وزيادة تعريف الحكم فى الفرع وهو اعظم فوايد العلية لا يقال انه يلزم منه اهمال
المناسب القاصر لانا نقول انه معارض بمثله حيث يلزم من التعليل بالقاصر اهمال المناسب المتعدى مع رجحانه و
التعليل بالقاصر وان وافق النفى الاصلى فى الفرع بخلاف المتعدى الا انه مخالفة لما وقعت مخالفته فى الاصل بالم يظهر
مخالفته ولو عللنا بالقاصر لموافقة النفى الاصلى لكان فيه العمل بموافقة ما وقع الاجماع عليه على مخالفته ومخالفة ما لم يقع
الاتفاق على مخالفته وهو المتعدى فكان مرجوحا لا يقال التعليل بالمتعدى يستلزم مخالفة ما لم يتفق على مخالفته من

الوصف

الوصف القاصر وما اتفق على مخالفته من النفى الاصلى فكان فيه مخالفة ظاهرين احدهما متفق على مخالفته والاخر غير متفق على مخالفته
والتعليل بالقاصر يلزم منه العمل بهذين الظاهرين ومخالفة ظاهر واحد وهو المتعدى لانا نقول انه معارض بمثله فانه بعد
ان ثبت الحكم فى الاصل لمعنى وان كان قاصرا فالاصل ان يثبت فى الفرع بما وجد مساويا لوصف الاصل فى الاقتضاء نظرا الى تمام
مقصود الشارع والمحافظة على هذا الاصل اولى من المحافظة على النفى الاصلى لكون النفى الاصلى مخالفا فى الاصل بمثل ما قيل با
قتضائه للحكم فى الفرع فحينئذ يترجح ما ذكرناه من جهة ان العمل العمل بالمتعدى عمل به وبا صل مرجوح بالنظر الى الاصل المعمول
به من جانبنا فكان امكان ما ذكرناه اولى واعلم انه لا يكفى فى جواب المعارضة اثبات الحكم فى صورة دون الوصف المعارض
به لجواز اثبات الحكم بعلة اخرى وكذا لو ابدى المعترض فى صورة الالغاء وصفا آخر بخلاف ما الغى المستدل فى الغاء
الوصف المعارض به وما يقوم مقامه والا كان وصف المستدل فى كل صورة جزء العلة وكذا كل واحد من الوصف المعارض
به وما يقوم مقامه واذ ذاك يكون معتبر الاصل ملغى وانما سمى هذا تعدد الوضع لتعدد اصل العلة لانها تعددت باصلين
امان من مسلم عاقل فيصح كالحر لانهما مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض بالحرية فانها مظنة الفراغ فى النظر
فيكون اكمل ولا يجوز الالحاق فيلغيها بالماذون له فى القتال فيقول المعترض خلف الاذن الحرية اما ان الماذون مظنة
لبذل الوسع والفراغ فى النظر او لعلم السيد بصلاحية العبد الماذون للامان وجوابه الغاء الوصف الذى ذكره
المعترض خلفا للالغاء فان ابدا وصفا آخر كان جوابه الالغاء ايضا الى ان يتولها المعترض او المستدل ولا يكفى الغاء
الوصف بضعف المعنى مع تسليم مظنته للحكم كما لو علل المستدل قتل المرتد بالردة بالقياس على قتل المرتد بها فيعترض
بالرجولية فانه مظنة الاقدام على القتال وهى العلة فى الاصل فيلغيها بمقطوع اليدين فان الرجولية فيه ضعيفة
وانما لم ينفعه لانه لو سلم كونها مظنة فلا ينفعه ضعفها فى صورة كما لو علل القصر فى السفر بالمشقة مع انها ضعيفة فى
المترفه الاعتراض الثالث عشر سؤال التعدية وهو ان يعين المعترض فى الاصل معنى ويعارض به ثم يقول للمستدل
ما عللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فالذى عللت به ايضا قد تعدى الى فرع مختلف فيه ولا اولوية كقول الشافعى
فى مسئلة اجبار البكر البالغ بكر فجاز اجبارها كالبكر الصغيرة فيقول الحنفى البكارة وان تعدت الى البالغ البكر
فالصغر متعد الى البنت الصغيرة واختلفوا فى قبوله والوجه انه لا يخرج عن سؤال المعارضة فى الاصل مع زيادة
التسوية فى التعدية وجوابه بابطال ما عارض به المعترض وحذفه عن درجة الاعتبار بما سبق فى سؤال المعارضة
فى الاصل الاعتراض الرابع عشر منع وجود الوصف المدعى عليته فى الفرع كقولهم فى امان العبد امان صدر من اهله
فى محله فيصح كالماذون فيمنع المعترض الاهلية فى الفرع وهو كجواب منع وجود الوصف فى الاصل واختلفوا فى انه
هل للسائل ان يقرر هذا السؤال ام لا منع منه قوم لان المستدل مدع لوجوده فى الفرع فعليه اثباته وليس على
المعترض نفيه والا انتشر الكلام الاعتراض الخامس عشر المعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض حكم المستدل اما بنص
او اجماع ظاهر او بوجود مانع الحكم فى الفرع او بفوات شرط الحكم عنه ولا بد من بيان تحققه بطريق كونه او شرطا على
الطرق التى اثبت المستدل بها كون الوصف الذى علل به علة من التاثير او الاستنباط وقد اختلفوا فى قبول
هذا السؤال فقبله قوم ورده آخرون احتج الاولون بان قصد المعترض هدم ما بناه المستدل وهو حاصل هنا
اذ دليله مقاوم لدليله ولا منع عليه فى سلوك طريق الهدم دون طريق ولو منع من ذلك لزم سد باب فايدة
البحث والاجتهاد المناظرة واحتج الآخرون بان من شان المعترض الهدم وذكر الدليل المعارض يكون استدلالا ف

وبيانا لاعدما ويلزم منه القلب وجواب هذا السوال ان يقدح فيه المستدل بلا ما للمعترض ان يقدح فيه انه لو كان المستدل
متمسكا به وان عجز المستدل عن ذلك كان دفع السوال بالترجيح عند قوم لانه معارض ماذكره المستدل بوجه ما من وجوه الترجيح
تعين العمل به وهو المقصود ومنع من ذلك قوم لان ماذكره المعترض وان كان مرجوحا فهو اعتراض واختلفوا في انه هل يجب
على المستدل ان يذكر في دليله الايماء الى الترجيح فاثبته قوم لتوقف العمل بالدليل عليه فكان من اجزاء الدليل فلو لم يذكره لم يكن
ذاكرا للدليل ونفاه آخرون لانه مسول عن الدليل وقد اتى به والترجيح خارج عن مسمى الدليل فلا يجب ذكره وتوقف العمل بالدليل
على الترجيح من توابع ورود المعارضة لدفعها لا انه جزء من الدليل **الاعتراض السادس عشر** اختلاف ضابط الحكمة في الاصل
والفرع مع اتحاد الحكم كما في مسئلة شهود القصاص فتسببوا بالشهادة الى القتل فوجب عليهم القصاص زجرا لهم عن التسبيب
قياسا على المكره فانه يجب عليه القصاص لتسببه في القتل بالاكراه فيقول المعترض الضابط في الفرع الشهادة وفي الاصل
الاكراه والمقصود فيهما وان كان واحدا وهو الزجر فلا يمكن تعدية الحكم به لان الضابط في الاصل غير موجود في الفرع والضابط
في الفرع يحتمل قصوره عن ضابط الاصل في الافضاء الى المقصود والجواب عنه ان الجامع ما اشترك فيه من التسبب المنضبط
عرفا او بين المساواة بين ضابط الفرع وضابط الاصل في الافضاء الى المقصود لان احتمال التساوي ارجح او ان افضاءه اكثر
من افضاء ضابط الاصل كما لو كان اصل هذا القياس المغري للحيوان بان يقال في المسئلة تسببوا الى القتل عمدا عدوانا فوجب
القصاص زجرا لهم عن التسبب قياسا على وجوب القصاص على المغري للحيوان على الادمي فان افضاء الضابط الى المقصود
في الفرع ارجح من افضاء ضابط الاصل اليه من حيث ان انبعاث الولي للتشفي والانتقام في الفرع اغلب من انبعاث
الحيوان بالاغراء بسبب نفرته عن الادمي وعدم علمه بجواز القتل وعدمه واذا كان كذلك فلا يضر اختلاف اصل التسبب
ويقولون اصل احدها شهادة والاصل الاخر اكراه او اغراء فانه اختلاف في فرع واصل فكانه قيل الشهادة توجب القصاص
قياسا على الاكراه والاغراء والجامع كون كل واحد منها سببا واختلاف الاصل والفرع وكونه شرطا في القياس غير قادح في
صحته وان بلغ الاختلاف الى التضاد كما تقاس الارث في طلاق المريض على القاتل في منع الارث كما تقدم في المناسبة ولا
يفيد المستدل ان يقول التفاوت بين ضابط الاصل والفرع ملغى مراعاة لحفظ النفس كما انه الغى التفاوت بين
قطع الانملة وقطع الرقبة لوجوب القصاص على قاطع الانملة عند افضاء القطع الى الهلاك قياسا على قاطع الرقبة
وان كان التفاوت بينهما ظاهرا غير خفي مبالغة في صيانة النفس وانما لا يفيد لانه لا يلزم من الغاء تفاوت القاتل
الغاء كل تفاوت فانه قد الغى التفاوت بين العالم والجاهل فيقتل احدها بالاخر ولم يلغ التفاوت بين الحر والعبد
الاعتراض السابع عشر اختلاف جنس المصلحة مع اتحاد الضابط بين الاصل والفرع كقوله في اللواط ايلاج فرجا
في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيجب الحد كالزنا فللمعترض ان يقول الضابط وان اتحد الا ان جنس المصلحة مختلف
لان الحكمة في الفرع هي صيانة النفس عن رذيلة اللواط وفي الاصل دفع محذور اختلاف الانساب وقد يتفاوتان
في نظر الشرع فيناط الحكم باحدى الحكمتين دون الاخرى وحاصل هذا السوال يرجع الى المعارضة وجوابه كجوابه
وهو ان التعليل انما وقع بالضابط المشترك المستلزم لدفع المحذور اللازم من عموم الجماع والتعرض لحذف ما
اختص به الاصل باحد الطرائق الموجبة للحذف كالسبر والتقسيم وغير ذلك **الاعتراض الثامن عشر** مخالفة حكم الفرع
لحكم الاصل بان يقال حكم الفرع مخالف لحكم الاصل فلا قياس لان القياس عبارة عن تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة
الجامع بينهما ومع اختلاف الحكم لا تحصل التعدية من الاصل والجواب عنه ببيان اتحاد الحكم اما عينا كما في قياس

وجوب الصوم على وجوب الصلوة وقياس صحة البيع على صحة النكاح وان الاختلاف انما هو عائد الى المحل وهو غير قادح
في صحة القياس لكونه شرطا فيه واما جنسا كما في قياس وجوب قطع الايدي باليد الواحدة على وجوب قتل الانفس
بالنفس الواحدة وان الاختلاف انما هو في عين الحكم فكان ملائما ان كان الاشتراك في جنس العلة او موثرا ان كان
الاشتراك في عينها وهو غير مبطل للقياس عند القائلين به واما ان اختلف الحكم جنسا ونوعا كما في الحاق الاثبات
بالنفي او الوجوب بالتحريم وبالعكس فقد تقدم الخلاف في صحته وفساده وباقي الاعتراضات من القلب والنقض و
الكسر والقول بالموجب وغير ذلك قد تقدم واعلم ان الاعتراضات اما ان تكون من جنس واحد كالنقوض والمعارضات
في احد ركني القياس اعني الاصل والفرع او من اجناس متعددة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة فان كان الاول
جاز ايرادها معا باتفاق الجدليين اذ لا يلزم منه تناقض ولا خروج من سوال الى غيره وان كان الثاني فان كانت
الاسولة غير مرتبة جاز الجمع بينها عند الجمهور ومنع منه اهل سمرقند فانهم اوجبوا الاقتصار على سوال واحد
لقربه الى الضبط وبعده عن الخبط وان كانت مرتبة فقد اختلفوا فمنع الاكثر من ايرادها معا لان الناظر اذا
طالب بتاثير الوصف بعد منع وجوده فقد نزل عن المنع واشعر بتسليم وجوده لانه لو بقي على منع وجود الوصف لما
طالب بتاثيره لان تاثير ما لا وجود له محال وح فلا يستحق المعترض جوابا الا على السوال الاخير وجوزه آخرون بان
يطلب تاثير الوصف بعد منع وجوده على تقدير التسليم لوجوده بان يقول لو سلمنا وجوده تقديرا فلا نسلم تاثيره واذا
كان كذلك فلترتب الاسولة والا كان منعا للتسليم ما ثبت تسليمه فاولها تقدم سوال الاستفسار فان من لا يعرف
مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه ثم سوال فساد الاعتبار لانه نظر في فساده من حيث الاجمال ثم فساد الوضع
لانه اخص من سوال فساد الاعتبار والنظر في الاعم مقدم ثم منع الحكم في الاصل ثم منع وجود العلة فيه لان العلة
مستنبطة من حكم الاصل فيتاخر السوال عنها عن السوال عنه ثم ما يتعلق بعلية الوصف كالمطالبة وعدم التاثير
والقدح في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكون الحكم غير صالح لافضائه الى المقصود ثم
النقض والكسر لكونه معارضا لدليل العلة ثم المعارضة في الاصل لانه معارض لمقتضى العلة فهو متاخر عن
النقض ثم التعدية والتركيب لانهما في الحقيقة معارضة في الاصل ثم منع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه لحكم
الاصل ومخالفته للاصل في الضابط والمعارضة في الفرع وسوال القلب والقول بالموجب **الفصل الحادي
عشر** في الاستدلال وفيه مقدمة وفصول اما المقدمة ففي بيان ماهية الاستدلال لغة استفعال من
طلب الدليل والطريق المرشد الى الحكم واما في اصطلاح الفقهاء فانه يطلق تارة على نوع خاص من انواع
الادلة وهو المراد هنا وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا وقيل ولا قياس علة فيدخل في
الفارق والتلازم واما نحو وجد السبب او المانع او فقد الشرط هل هو دليل ام لا قيل انه دليل وقيل دعوى دليل
والقائلون بانه دليل قيل انه استدلال لانه ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ان اثبت السبب او المانع او
الشرط بغير الاجماع والنص والقياس فهو استدلال والا فلا وانما عرفناه بسلب غيره لسبق معرفة غيره عليه
وانواعه تذكر في فصول **الفصل الاول** في التلازم وهو عبارة عن الحكم بوجوب صدق قضية على تقدير صدق
قضية اخرى ويسمى الصادق الاول لازما والثاني ملزوما وهو نسبة بينهما عقلية ولا يستلزم صدقها صدق
كل واحد من متعلقيها ولا صدق احدهما فان التلازم قد يصدق بين كاذبين او كاذب وصادق على ان يكون

الملزوم كاذبا دون العكس والالزم صدق الكاذب، وكذب الصادق وقد يمكن ذلك في الملازمة الجزئية والملازمة
اما كلية وهي التي حكم فيها بوجوب صدق اللازم على تقدير صدق الملزوم في كل زمان مع كل امر لا يلزم من اجتماعه معه محال واما
جزئية وهي التي حكم فيها بوجوب صدق اللازم على تقدير صدق الملزوم في بعض الازمنة او مع بعض الامور التي لا يلزم من اجتماعه
معه محال والملازمة الكلية اذا ضم اليها استثناء عين مقدمها انتج عين تاليها تحقيقا وان انضم استثناء نقيض التالي انتج
عين المقدم تحقيقا للزوم ولما كان اللازم في بعض القضايا على شيء واحد بل قد يكون لازما لامور متعددة متباينة لا جرم
لم يلزم من وجود اللازم ولا من عدم الملزوم شيء نفيا للعموم ولو كان اللازم مساويا للملزوم لزم من هذه الحيثية نتاج
الاربع وان كانت الملازمة جزئية اشترط في انتاج الاستثناء كلية لجواز اختلاف زماني الاستثناء وصدق المقدم لولاه واعلم
ان المتلازمين اما ان يكونا ثبوتيين او عدميين او الملزوم ثبوتيا واللازم عدميا او بالعكس وايضا المتلازمان اما ان
يتلازما طردا وعكسا او طردا لا عكسا فان تلازما طردا وعكسا جاز ان يكونا ثبوتيين ونفيين كالجسم والحدوث فان الجسم والتاليف
فانه لما كان الجسم ملزوما للتاليف وبالعكس طردا وعكسا كان عدم الجسم السلبي ملزوما لعدم التاليف السلبي طردا وعكسا
وان تلازما طردا لا عكسا كالجسم والحدوث فان الجسم مستلزم للحدوث دون العكس وهما ثبوتيان تلازما ثبوتيا طردا فان كل جسم
محدث وتلازما نفيا عكسا فان عدم الحدوث مستلزم لعدم الجسم واما المتنافيان فان تنافيا وجودا وعدما اعني طردا وعكسا
كالحدوث ووجوب البقاء حصل بينهما تلازم بين ثبوت ونفي طردا وعكسا فان كل محدث ليس بواجب وكل ما ليس بمحدث هو
واجب وان تنافيا اثباتا كالتاليف والعدم حصل بينهما استلزام الثبوت للنفي طردا وعكسا فان التاليف مستلزم لعدم القديم
والقديم مستلزم لعدم التاليف فالاول طرد والثاني عكس وان تنافيا نفيا حصل التلازم بين نفي وثبوت طردا وعكسا مثال الاول
من صح طلاقه صح ظهاره وتثبت هذه الملازمة بالطرد وتقوى بالعكس فتثبت بدوران صحة الظهار مع صحة الطلاق وجودا
وعدما حتى يلزم كون صحة الطلاق علة لصحة الظهار فيستدل بها ويقرر بان الصحتين اثران لمؤثر واحد فيلزم من ثبوت احد الاثرين
ثبوت الآخر لثبوت المؤثر ويقرر ايضا بثبوت المؤثر بان يقال موثر صحة الظهار ثابت مع صحة الطلاق من غير تعيين الموثر بان يقال انما
صح طلاقه لكذا الشهادة المناسبة وتلك العلة موجودة في ظهاره فيصح والا كان انتقالا الى قياس العلة ولم يكن استدلالا مثال الثاني
وهو التلازم بين العدميين لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم ويثبت الطرد كما تقدم في جانب الثبوت ويقرر بانتفاء احد الاثرين فينتفي
الموثر فينتفي الاثر الآخر ويقرر ايضا بانتفاء الموثر مثال الثالث وهو ان يكون الملزوم واللازم عدما ما كان حلالا لا يكون حراما
الرابع عكسه ما لا يكون مباحا يكون حراما وتقريرها بان المتلازمين ثبوت التنافي بين الحكمين او بين لوازمهما فاذا تقرر ذلك
وثبت احدهما لزم انتفاء الآخر مثل الوجوب على المديون مع عدم الوجوب على الفقير ما لا يجتمعان والثاني ثابت بالاجماع فيلزم انتفاء
الاول ويمكن بيان عدم الاجتماع الاجتماع بالنص وبالقياس بواسطة التلازم بان يقال لو وجب على المديون لوجب على الفقير ولم
يجب على الفقير لم يجب على المديون وتبيين هاتين الملازمتين بالنص او القياس وكل واحد منهما من الملازمتين مستلزمة لعدم الاجتماع
بين الوجوب على المديون وعدمه عن الفقير او بواسطة اثبات احد الامرين بان يقال الثابت اما عدم الوجوب على المديون او الوجوب
على الفقير لدلالة الدليل على كل منهما وهو النص والقياس وانما كان التلازم وانما كان يلزم عدم الاجتماع بين الامرين ويرد على انواع التلازم
والتنافي بمنع المقدمتين الشرطية والاستثنائية او واحدها ويرد ما تقدم في القياس ما عدا اسولة نفي الوصف الجامع لاختصاصها
بالقياس لعدم تعيين العلة هنا ويختص التلازم بسوال الآخر اذا كان الجامع بين الاصل والفرع احد موجبي الاصل اي علته
كقولهم في قصاص الايدي باليد الواحدة ان قصاص الايدي باليد الواحدة احد موجبي علة الاصل وهو تفويت النفس واذا كان

كذلك

كذلك فيجب الفرع بدليل وجود الموجب الثاني لعلة الاصل وهو الدية على تقدير وجودها في الفرع ويرد وجودها في القصاص في الفرع بان
الدية احد الموجبين فيستلزم الموجب الآخر لان علة الموجبين في الاصل ان اتحدت كان لزوم المطلوب اظهر لاستلزام وجود احد موجبيها
في الفرع وجودها المستلزم لوجود الموجب الآخر وهو القصاص على الكل وان تعددت فتلازم الحكمين في الاصل دليل تلازم العلتين
فيعترض المعترض بما ذكر من السوال وهو المختص بقياس الدلالة وتقرير الاعتراض والجواب قد سبق الدليل الخامس في الاستصحاب
وفيه مباحث الاول في انه هل هو حجة ام لا اختلف الناس في ان استصحاب الحال هل هو حجة ام لا فذهب اكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين
كابي الحسين البصري والسيد المرتضى وغيرهما الى انه ليس بحجة ومن هؤلاء من جوز به الترجيح لا غير وذهب جماعة من الشافعية كالمزني
والصيرفي والغزالي وغيرهم الى انه حجة احتج الاولون بوجوه آ التسوية بين الوقتين في الحكم اما باعتبار اشتراكهما في المقتضي للحكم فيكون
قياسا او لا باعتبار ذلك فيكون تسوية بين الوقتين في الحكم من غير دليل وهو باطل بالاجماع ب لو كان الاصل في كل شيء استمراره
ودوامه لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضي لاستمرار عدمها وهو خلاف الاصل ج الاجماع منعقد على ان بينة الاثبات
متقدمة على بينة النفي ولو كان الاصل في كل متحقق دوامه لكانت بينة النفي مقدمة لاعتضادها بهذا الاصل د مذهب الشافعي انه لا
يجزئ عتق العبد الذي انقطع خبره عن الكفارة ولو كان الاصل البقاء لاجزأ ه المعتبر في الاحكام الشرعية ليس مطلق الظن والا كانت
شهادة العبيد والنساء والفساق والصبيان مقبولة لحصول اصل الظن بل الظن الغالب ونحن نمنع ان اصالة البقاء تفيد غلبة
الظن لان الاصل عدم هذه الزيادة بعين ما ذكرتم و ظن الاستمرار ثابت قبل الشرع اما بعده فلا لعدم الامن بالتغير وورود الدليل
المغير فلا يبقى ظن الاستمرار حاصلا والاعتراض على آ بان التسوية بين الزمانين ليس بالقياس بل لان العلم بثبوته في الحال يقتضي ظن
ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم من نفي القياس نفي كل دليل لان القياس دليل خاص ولا يلزم
من نفيه نفي الكل دليل وعلى ب بانا خالفنا الاصل في الحوادث لوجود السبب الموجب للحدوث ونفي حكم الدليل مع وجود المعارض لي من
اضراجه عن الدلالة وابطاله بالكلية مع ظهور دلالته وعلى ج بان تقديم الشهادة المثبتة على النافية وان كانت معتضدة باصالة
براءة الذمة فانما كان لاطلاع المثبت على السبب الموجب لشغل براءة الذمة وعدم اطلاع النافي عليه لامكان حدوثه حال غيبة
النافي عن المنكر وتعذر صحبته له واطلاعه على احواله في سائر الاوقات وعلى د بمنع ما ذهب اليه الشافعي وقوله ليس بحجة وبتقدير
تسليمه فالفرق ان الذمة مشغولة بالكفارة يقينا فلا يحصل البراءة منها الا بيقين وجود العبد ولا يقين وعلى ه بمنع اشتراط
غلبة الظن بل اصل الظن كاف ورد الشهادة في الصور المذكورة لم يكن لعدم صلاحيتها بل لعدم اعتبارها في الشرع بخلاف ما
نحن فيه من استصحاب الحال فانه معتبر وعلى و انه بعد ورود الشرع اذا لم نظفر بدليل يخالف الاصل بقي ذلك الاصل معتقدا
على الظن نعم انه قبل ورود الشرع لغلب على الظن لتيقن عدم المعارض فيه بعد ورود الشرع لظن عدم المعارض واحتج الآخرون
بوجوه آ الاجماع منعقد على ان الانسان لو شك في وجود الطهارة ابتداء لا يجوز له الصلوة ولو شك في بقائها جاز له الصلوة
ولو لم يكن الاصل في كل متحقق دوامه لزم اما جواز الصلوة في الصورة الاولى او عدم الجواز في الصورة الثانية وهو خلاف الاجماع
وانما قلنا ذلك لانه لو لم يكن الراجح هو الاستصحاب لم يخل اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او ان الاستصحاب وعدمه سيان
فان كان الاول لزم منه امتناع جواز الصلوة في الصورة الثانية لظن فوات الطهارة وان كان الثاني فاما ان يكون استواء
الطرفين مما يجوز معه الصلوة او لا يجوز فان كان الاول لزم منه جواز الصلوة في الصورة الاولى وان كان الثاني لزم
وان كان الثاني لزم عدم جواز الصلوة في الصورة الثانية وكل ذلك ممتنع ب العقلاء باسرهم بأسرهم اذا تحققوا
تحققوا وجود شيء او عدمه وله احكام مختصة به سوغوا القضاء بها في المستقبل حتى جوزوا انفاذ الودايع الى من عرفوا

بوجوده قبل ذلك بمدد متطاولة ويشعرون ببقاء الدين على من اقرض مدة به ولولا اصالة البقاء لم يجز ذلك د ظن البقاء اغلب من ظن التغير لان الباقي لا يتوقف على اكثر من وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود او العدم بذلك الزمان والموقوف على شيئين اغلب مما يتوقف عليهما او على ثالث ه العلم بتحقق امر في الحال يقتضي ظن بقائه في الاستقبال لان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه والمستغني عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة الى المفتقر اليه اما استغناء الباقي فلانه لو افتقر الى المؤثر لكان المؤثر اما ان يصدر عنه اثر اولا والثاني مؤد الى التناقض من حيث فرض المؤثر وعدم التاثير واما الاول فالاثر الصادر عنه اما ان لا يكون هو الوجود او لا بل امر متجدد فلم يكن المؤثر مؤثرا في الباقي بل في امر حادث واما الباقي فانه مستغن عنه او يكون هو الموجود اولا وهو تحصيل الحاصل واما احتياج الحادث فبالضرورة واما رجحان المستغني عن الاثر على المفتقر اليه لان المستغني لا بد وان يكون الوجود به اولى اذ لو كان الوجود مساويا للعدم لا رجحان الا المنفصل فكان يلزم افتقاره الى المؤثر وقد فرضنا انه مستغنيا عنه وهذا خلف فاذن وجود الثاني راجح على عدمه واما الحادث فليس احد طرفيه راجحا على الآخر اذ لو كان راجحا استغنى الافتقار الى المرجح والا لكان ذلك المرجح مرجحا لما هو في نفسه مترجح فيكون تحصيلا للحاصل فاذن الباقي اولى بالوجود والحادث ليس اولى بالوجود ولا معنى لظن وجوده الا ان اعتقاد وجوده اولى فالباقي راجح الوجود بالنسبة الى الحادث ولان الباقي لا يعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر كما يعدم عند وجود المانع فقد يعدم عند عدم المقتضي وما لا يعدم الا بطريق واحد اولى بالوجود مما يعدم بطريقين ولا معنى للظن الا اعتقاد انه اولى بالوجود واما وجوب العمل بالظن فنقول لهم نحن نحكم بالظاهر ولانه لو لم يجب لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ولان العمل بالقياس وخبر الواحد والفتوى وباقي الظنون المعتبرة شرعا انما وجب ترجيحا للاقوى على الاضعف وهو قائم هنا فيثبت الحكم وهو وجوب العمل اعني اعترض بمنع ظن بقاء ما تيقن المعلوم ثبوته في الحال الى ثانيه قوله الباقي مستغن قلنا ان عنيتم ان كونه باقيا مستغن عن المؤثر فهو ممنوع ولا نسلم لقولكم الحادث مفتقر لان كونه باقيا حادث اذ لم يكن باقيا حال الحدوث ثم تجدد وان عنيتم شيئا اخر فاذكروه سلمنا لكن يجوز ان يكون للباقي مؤثر يؤثر في امر لم يكن حاصلا لان معنى البقاء حصوله في هذا الزمان بعد ان كان حاصلا في آخر قبله لكن حصوله في هذا الزمان لم يكن حاصلا قبل حصوله لهذا الزمان لانه نسبة للحاصل بالقياس الى هذا الزمان والنسبة متاخرة فاذن كونه باقيا حادث واثر المؤثر المنفي هو هذا الامر لا يقال يلزم كون اثر المؤثر المنفي حادثا فلا يكون منفيا بل معدوما لانا نقول المراد من افتقار الثاني الى المنفي افتقار حصوله في الزمن الثاني الى المؤثر المنفي فيمتنع صدق البقاء عليه الا المؤثر ثم البحث عن كون التعلق الواقع بذلك المؤثر اثرا مستمرا او جديدا خارج عن المقصود سلمنا لكن يجوز ان يكون اثره شيئا كان حاصلا قبل قوله تحصيل الحاصل قلنا ان عنيت بتحصيل الحاصل ان يجعل عين الوجود اولا حادثا في الثاني فهو محال قطعا لكن نمنع ان يكون استناد الباقي الى المؤثر بوجه وان عنيت ان الوجود الذي صدق عليه في الزمن الاول انما ترجح لهذا المؤثر صدق عليه في الزمن الثاني ايضا انه ترجح بهذا الاثر المؤثر فمنعنا استحالته سلمنا انما ذكرتم يدل على استغناء الثاني لكن يعارضه ان الباقي حال بقائه ممكن لامكانه حال الحدوث والامكان من اللوازم وكل ممكن له مؤثر فالباقي حال بقائه له مؤثر واما افتقار الممكن الى المؤثر فلانه لما استوى طرفاه افتقر في ترجيح احدهما الى المؤثر لا يقال يجوز ان الافتقار انما يحتاج الى المؤثر بشرط الحدوث وهو منتف حالة البقاء فلا يتحقق الافتقار لانا نقول لا يجوز جعل الحدوث معتبرا في تحقق الاحتياج لان معناه مسبوقية الشيء بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود وصفة الوجود متاخرة عنه بالذات تاخر

٢ لا استقلال صح

٢ يكون صح

الصفة

الصفة عن موصوفها فالحدوث متاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن احتياج الاثر الى المؤثر المتاخر عن علة احتياجه اليه فلو كان الحدوث معتبرا في ذلك الاحتياج اما ان يكون علة له او جزءا منها او شرطا فيها لزم الدور سلمنا استغناء الباقي وافتقار الحادث لكن نمنع رجحان المستغني قوله الباقي اولى بالوجود والحادث ليس اولى ولا معنى للظن الا اعتقاد انه اولى قلنا ان عنيتم انه اولى بالاولوية امتناع العدم عليه فهو باطل لقبول الباقي العدم وان عنيتم امرا اخر فبينوه ولا يمكن الا عند اكم بثبوت متوسط بين الاستواء الصرف الذي هو الامكان والتعيين المانع من النقيض الذي هو الفرق لانه مع هذه الاولوية ان امتنع النقيض فهو الفرق وان لم يمتنع مع الاولوية يصح عليه الوجود تارة والعدم اخرى فحصول احدهما بدلا عن الآخر ان توقف على انضمام قيد اليه لم يكن الحاصل قبله كافيا في تحقق الاولوية وان لم يتوقف فنسبة تلك الاولوية الى الطرفين على السوية فترجيح احدهما على الاخر لا لمرجح زائد ترجيح لاحد طرفي الممكن على الاخر وهو محال قوله الباقي لا يعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر قد يعدم بذلك ولعدم المقتضي وما يعدم بطريق واحد اولى بالوجود مما يعدم بطريقين قلنا غايته انه يمكن تحقق عدم الحادث بطريقين ولا يمكن تحقق عدم الباقي الا بطريق واحد فلم قلت ان هذا القدر يقتضي رجحان الباقي في الوجود على الحادث سلمنا الرجحان من هذا الوجه لكنه يقتضي عدم الرجحان من وجه اخر فان الشيء لا يصدق عليه كونه باقيا الا اذا حصل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان الثاني امر حادث فاذا لم يكن وجود الحادث راجحا لم يكن وجود الباقي المتوقف عليه راجحا لان المتوقف على ما لا يكون راجحا غير راجح سلمنا ان الباقي راجح الوجود ولكن ما لم يتحقق كونه باقيا لا يتحقق كونه راجح الوجود وانما يصدق عليه البقاء اذا حصل في الزمان الثاني فالحاصل انا ما لم يعرف وجوده في الزمن الثاني لا يعرف كونه راجح الوجود وانتم جعلتم رجحان الوجود دليلا على وجوده في الزمن الثاني فيدور سلمنا رجحان الباقي في الوجود الخارجي على الحادث لكن لم قلت انه راجح في الظن واعترض على الاول ايضا من وجوه آ نمنع الاجماع على الفرق فان ما ذهب جماعة الى التسوية في عدم الصحة ب سلمنا انه لو لم يكن الاصل البقاء في كل متحقق لزم رجحان الطهارة او المساواة في الصورة الاولى ورجحان الحدث او المساواة في الصورة الثانية لكن لا يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الاولى جواز الصلوة لامتناع الصلوة بعد النوم والاغماء والمس على الطهارة وان كان وجود الطهارة راجحا ولامتناع الصلوة مع ظن الحدث في الصورة الثانية حيث قلتم ان ظن الحدث لا يلحق بيقين الحدث ج سلمنا دلالة ما ذكرتم على اصالة البقاء في الصلوة والحدث لكن نمنع انه يلزم من ذلك في الطهارة والحدث ان يكون الاصل في كل متحقق عدم البقاء فان كثيرا من الموجودات يستحيل فيها البقاء كالحركة والزمان وعلى د انه لا يدل على ظن البقاء بل انما كان ذلك تجوزا منهم لاحتمال اصابة الغرض ما فعلوه وذلك كما يستحسن الرمي الى الغرض لقصد الاصابة لاحتمال وقوعها وان لم تكن الاصابة ظاهرة بل مرجوحة او مساوية وعلى ه لا نسلم ان ظن البقاء اغلب من ظن التغير وما ذكرتموه من زيادة توقف التغير على تبدل الوجود بالعدم وبالعكس معارض بما يتوقف عليه البقاء من تجدد مثل السابق سلمنا ان ما يتوقف عليه التغير اكثر لكن لا نسلم انه يدل على اغلبية البقاء على التغير لجواز ان تكون الاشياء المعدودة التي يتوقف عليها التغير اغلب في الوجود من الاعتبارات التي يتوقف عليها البقاء او مساوية لها وان سلمنا ان البقاء اغلب من التغير لكن لا نسلم كونه غالبا على الاولى لجواز ان يكون الشيء اغلب من غيره وان غلب على الظن عدمه في نفسه سلمنا دلالة ذلك على الاغلبية لكن فيما يقبل البقاء او فيما لا يقبله فلم قلتم ان الاعراض التي وقع النزاع فيها قابلة للبقاء خصوصا عند الاشاعرة المانعين من بقاء الاعراض والجواب قوله ما المراد من استغناء الباقي قلنا لا شك في ان الباقي هو الذي حصل في زمان بعد ان كان بعينه

حاصلا ان لم يزد وهو يقتضي ان يكون الذات الحاصلة في الزمان منها عين الذات الحاصلة في الآخر فتلك الذات الحاصلة في الزمانين ان حصل غيرها في الزمان الثاني ام لم يكن حاصلا في الاول كان المتجدد مغايرا للذات الباقية فيكون الباقي في الحقيقة هو الذات لا الكيفية المتجدده فنحن ندعي ان ذلك الباقي يستحيل استناده الى المؤثر حال بقائه وح لا يكون استناد الكيفية المتجدده الى المؤثر قادحا في قولنا الباقي غير مستند للتغاير بينهما وان لم يحصل في الزمن الثاني امر متجدد بل الحاصل فيه ليس الا الذات الحاصلة في الاول بطل قولهم ان كونه باقيا كيفية حادثة وانها مفتقرة الى المؤثر فعلى التقديرين يسقط السؤال وفيه نظر لان فرض البقاء فرض للتجدد اذ البقاء لم يكن اولا لكن تجدد ثانيا وحصول الذات في الزمن الثاني مفتقر الى المؤثر لتجدده والباقي مفتقر اليه والمفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر قوله حصوله في الزمن الثاني كيفية زايدة على الذات وهي مفتقرة الى المؤثر قلنا هذا باطل وبتقدير ثبوته فهو غير قادح في الدليل اما البطل فلان حصوله في الزمن الثاني لو كان كيفية زايدة على الذات لكان حصوله في ذلك الزمان كيفية اخرى ولزم التسلسل وهو محال ولان العدم يصدق عليه انه باق فلو كان تحققه في الزمن الثاني كيفية ثبوتية لزم قيام الصفة الموجوده بالموصوف الذي هو نفي محض وانه محال وفيه نظر فان الوجود في الزمن الثاني كالوجود في الزمن الاول فان افتقر الثاني الى المؤثر من غير تسلسل افتقر الاول فان استند اصل الوجود الى الفاعل في الثاني فكذا في الاول واما بتقدير ثبوته فالمقصود حاصل ولان حصوله في الثاني لما كان حادثا كان استناده الى المؤثر استناد الحادث الى المؤثر لا الباقي وكلامنا ليس الا في الباقي وفيه نظر لان استناد الباقي الى المؤثر هو استناد الحادث اليه على ما بيناه قوله ما الذي يعني بتحصيل الحاصل قلنا نعني به ان الشيء الذي حكم العقل عليه بانه كان حاصلا قبل ذلك يحكم عليه بان حصوله الآن لاجل هذا الشيء وهو محال بالبديهة لانه لما كان حاصلا قبل ذلك فلو اعطاه الآن هذا المؤثر حصولا لكان قد حصل بنفسي ما كان حاصلا وهو محال وفيه نظر فان الفاعل كما اعطى في الاول الوجود كذا اعطاه مقارنة الوجود للزمن الاول فكذا يقول في الثاني يعطيه مقارنة الوجود للزمن الثاني قوله الباقي حال بقائه ممكن وكل ممكن مفتقر قلنا لا نم بل الممكن انما يفتقر الى المؤثر بشرط كونه حادثا وفيه نظر فان العقل حاكم بان علة الاحتياج الامكان لوجوب افتقار المساوي في ترجحه بخلاف الحدوث فان العقل لو جوز وجوب الحادث حكم باستغنائه ح قوله الحدوث متاخر قلنا لا نريد به ان كونه حادثا شرط الافتقار بل نريد به ان كونه بحيث لو وقع بالمؤثر لكان حادثا شرط لافتقار الحكم الاثر الى المؤثر وكونه بهذه الحيثية امر متقدم وفيه نظر فان التلازم بين وجوده المستند الى المؤثر وبين حدوثه لا يجوز ان يكون علة لافتقاره الى المؤثر ما لم يثبت اللزوم وهو محال لاستلزامه توقف الافتقار على الاتحاد والحال بالعكس قوله ما المراد من الاولوية قلنا درجة متوسطة بين التساوي والتعين المانع من النقيض قوله هذا محال لاقتضائه ترجح احد المتساويين على الآخر لا لمرجح قلنا لا نم ان ذلك ممتنع مط بل ذلك انما يمتنع بشرط الحدوث وفيه نظر لان رجحان المتساوي لذاته ان كان لذاته لزم اقتضاء الذات صفتين متنافيتين وهو محال بالضروره وان كان لغيره فالمطلوب ولوجوب هذا الشرط لم يحتج الى متوسط بين التساوي والترجيح المانع من النقيض فان المساوي ح يجوز وجوده لا لمرجح قوله لم قلت انه لما امكن حصول عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي لا يحصل الا بطريق واحد كان وجود الحادث مرجوحا قلنا لان عدم حدوث الحادث اكثر من عدم الباقي لانه يصدق على ما لا نهاية له انه لم يحدث اما عدم الباقي بعد حدوثه فهو متناه لاشتراط وجوده في عدمه بعد وجوده فاذا كان الوجود متناهيا كان العدم بعد

الوجود

الوجود متناهيا واذا كان عدم الحادث اكثر من عدم الباقي بعد وجوده والكثرة موجبة للظن ثبت ان عدم الحادث غالب على عدم الشيء بعد بقائه ولا معنى للظن الا ذلك واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه النكتة ابتداء وفيه نظر لانا نمنع اولا انحصار عدم الباقي بوجود المانع بل قد يعدم بعدم المقتضي كالحادث وانما يتم الانحصار لو كان مستغنيا عن المؤثر وهو المتنازع سلمنا الانحصار لكن كثرة عدم الحادث على عدم الباقي لا تقتضي كون عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي بطريق واحد موجبا لترجيح الباقي على الحادث بل هو مقتضى للترجيح قوله كونه باقيا على حدوث حصوله في الزمن الثاني وكونه باقيا يتوقف على الحدوث الذي ليس براجح والمتوقف على ما لا يكون راجحا ليس براجح قلنا هذا انما يلزم لو كان حصوله في الزمن الثاني كيفية وجودية حادثة وهو محال لاقتضائه الى التسلسل ثم ان سلمنا صحة ذلك لكنا نقول لما ثبت ان الحدوث مرجوح والذات اذا كانت حادثة فهناك حادثان احدهما الذات والآخر حصول الذات في ذلك الزمان واما اذا كانت الذات باقية فالحادث امر واحد وهو حصوله في ذلك الزمان دون الذات فاذن الحادث مرجوح من وجهين والباقي من وجه فوجب ان يكون الباقي راجحا على الحادث من هذا الوجه وفيه نظر اذ لا يلزم من توقف البقاء على الحدوث اشتراط الوجود في البقاء لجواز ان يكونا ذهنيين واحدهما مشروطا بالآخر والباقي محتاج الى الحادث باعتبار ذاته ووصفه اذ لا يراد بالحادث هنا ذات حقيقية بل ما يصدق عليه هذا الاسم سواء كان ذاتا او صفة قوله ما لم يثبت كونه باقيا لا يثبت رجحانه قلنا لا حاجة الى ذلك بل نقول هذا الذي وجد الآن لا يمتنع عقلا ان يوجد في الزمان الثاني وان يعدم لكن احتمال الوجود راجح على احتمال العدم من الوجه الذي ذكرناه والعلم بوجوده في الحال يقتضي اعتقاد رجحان وجوده على عدمه في ثاني الحال فاذن العلم الاولوية مستفاد من العلم بوجوده في الحال وعلى هذا التقدير يسقط الدور قوله الباقي راجح على الحادث في الوجود الخارجي فلم قلت انه يكون راجحا عليه في الوجود الذهني قلنا لان الذهني مطابق للخارجي والا كان جهلا وفيه نظر فان الجهل يلزم لو حكم الذهن بخلاف الخارج اما اذا لم يحكم فلا وفي هذا الباب مباحث لا يمكن ذكرها هنا لانها من علم الكلام وقد ذكرناها في كتاب نهاية المرام قيل القول بالاستصحاب امر لا بد منه في الدين والشرع والعرف اما الدين فلافتقاره الى الاعتراف بالنبوة المتوقف على تواتر المعجز ومعناه ليس الا فعلا خارقا للعادة ولا يحصل فعل خارق للعادة الا عند تقرر العادة ولا معنى للعادة الا العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا على ذلك الوجه وهو عين الاستصحاب وفيه نظر فان المعجزة ليس فيه فعل خارق للعادة مط بل ما يعجز البشر عن فعله وليس ذلك من الاستصحاب واما في الشرع فلانا اذا عرفنا ان الشرع تعبدنا بحكم ما كاجماع او غيره لم يمكنا العمل به الا اذا علمنا او ظننا عدم طريان الناسخ فان علمنا ذلك بلفظ آخر افتقر بقاؤه الى اعتقاد عدم الناسخ فان كان ذلك لآخر تسلسل فلا بد من الانتهاء الى التمسك بالاستصحاب وهو ان علمنا بثبوته في الحال يقتضي ظن وجوده في الزمن الثاني وايضا فالفقهاء باسرهم على كثرة اختلافاتهم اتفقوا على انا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل اخذنا باليقين وهو عين الاستصحاب لانهم يحكمون ببقاء الباقي على حدوث الحادث وفيه نظر لان الشرع اذا تعبدنا بحكم فاما ان يدل على الاستمرار او الوحدة او يكون مطلقا فان كان الثاني والثالث لم يحكم بالاستمرار ولا ظنه وان كان الاول لم يكن ظن الاستمرار من حيث الاستصحاب بل باعتبار نص الشارع عليه وانه لا يزول الا بالناسخ واما العرف فلان من خرج من داره وترك اولاده فيها على حالة مخصوصة كان اعتقاده لبقائهم على تلك الحالة التي تركهم عليها راجحا على اعتقاده لتغير تلك الحالة ومن غاب عن

عن بلده فانه يكتب الى اصدقائه فى الامور التى كانت موجودة حال حضوره وما ذاك الا لرجحان اعتقاد البقاء على اعتقاد
التغير بل لو تاملنا بان اكثر مصالح العالم لرجحان البقاء ومعاملات الخلق مبنى على القول بالاستصحاب والنوم سبب
ظن لوجود الخارج الناقض فلهذا امتنع فعل الصلوة معه وعن الاول من الاعتراض على الاول انه يلزم من رجحان الطهارة
فى الصورة الاولى صحة الصلوة تحصيلا لمصلحة الصلوة مع ظن الطهارة كالصورة الثانية واما النوم فاذا كان مظنة
الخارج وجب ادارة الحكم عليه كما هو الغالب من تصرفات الشارع لا على حقيقة الخارج دفعا للعسر والحرج وهو جواب
الاغماء والمس ويلزم من رجحان الحدث فى الصورة الثانية امتناع صحة الصلوة زجرا له عن التقرب الى الله تعالى والوقوف بين
يديه مع ظن الحدث فانه قبيح عقلا وشرعا ولذلك نهى عنه والشاهد له بالاعتبار الصورة الاولى قوله انه لا تاثير للحدث
المظنون عندكم قلنا انما لا يكون مؤثرا بتقدير عدم القول بالاستصحاب كالتقدير الذى نحن فيه والا فلا وعن الثانى انه لو لم
يكن الاستصحاب والاستمرار مقتضى الدليل فى كل متحقق لكان الاستمرار فى هاتين الصورتين على خلاف حكم الاغلب الاعم ان كان عدم
الاستمرار هو الاغلب او ان يكون عدم الاستمرار على خلاف الغالب ان كان الاستمرار هو الاغلب وهو على خلاف الاصل فان
تساوى الظن فهو احتمال من ثلثة ووقوع احتمال من احتمالين اغلب من احتمال واحد بعينه وعن الثالث انا ندعى اصالة البقاء
فيما يمكن بقاؤه اما بنفسه كالجوهر او بتجدد امثاله كالاعراض وعليه تنبيه الادلة المذكورة وعلى هذا فالاصل فى الزمان بقاؤه
بتجدد امثاله واما الحركات فان كانت من قبيل ما يمكن استمراره فهو من جملة صور النزاع وان لم يكن اندفع النقض به وفيه
نظر الا ان اصالة البقاء فيما يمكن بقاؤه بنفسه انما كان باعتبار استغنائه عن المؤثر كما قالوه وهذا لا يتحقق فيما لا يمكن بقاؤه وعن
الاعتراض على الثانى ان الاقدام على الفعل لغرض موهوم غير ظاهر انما يكون فيما لا خطر له فى فعله ولا مشقة كما ذكروه من المثال
واما ما يلزم الخطر والمشقة فى فعله فلا بد وان يكون لغرض ظاهر راجح على خطر ذلك الفعل ومشقته على ما يشهد به تصرفات
العقلاء واهل العرف من ركوب البحار ومباطات المشاق من الاسفار فانهم لا يرتكبون ذلك الا مع ظهور المصلحة
لهم فى ذلك ومن فعله لا مع ظهورها اى نظره عد سفيها وسفه الودايع والارسال الى الغايب من هذا القبيل
فكان الاستصحاب ظاهرا فيه وعن الاول من الاعتراض على الثالث بزيادة افتقار التغير الى تجدد علة موجبة للتغير
بخلاف البقاء لاما ان اتحاد علة المتجددات وعن الثانى بان الشئ اذا كان موقوفا على شئ واحد والآخر على شيئين فما يتوقف
يتوقف على شئ واحد لا يتحقق عدمه الا بتقدير عدم ذلك الشئ وما يتوقف تحققه على امرين يتم عدمه بعدم كل واحد من ذينك
الامرين ولا يخفى ان ما يقع عدمه على تقديرين يكون عدمه اغلب من عدم ما لا يتحقق عدمه الا بتقدير واحد وما كان عدمه
اغلب كان تحققه اندر وبالعكس مقابله لا يقال عدم الواحد المعين اما ان يكون مساويا فى الوقوع لعدم الواحد من الشيئين
او غالبا او مغلوبا ولا يتحقق غلبة الظن فيما ذكرتموه بتقدير غلبة الواحد المعين ومساواته وانما يتحقق ذلك بتقدير كونه مغلوبا
ووقوع احد الامرين لا بعينه اغلب من وقوع الواحد المعين لما ذكرتموه لانا نقول اذا نسبنا احد الشيئين بعينه الى ذلك الواحد
المعين اما ان يكون عدمه اغلب من المعين او مساويا او مغلوبا فان كان الاول لزم ما ذكرنا وان كان الثانى فكذلك لترجحه
فيعم عدم الوصف الاخر اليه وان كان مغلوبا فنسبة الوصف الاخر اليه لا يخلو من الثلثة ويترجح ما ذكرناه بتقديرين آخرين منها
وانما لا يترجح ما ذكرناه بتقدير ان يكون كل من الوصفين مرجوحا فاذن ما ذكرناه يتم على تقديرات اربعة ولا يتم على تقدير
واحد قوله البقاء وان كان اغلب من التغير فلا يلزم ان يكون غالبا على الظن قلنا اذا كان البقاء اغلب من مقابله فهو اغلب على
الظن منه ويجب المصير اليه نظرا الى ان المجتهد مواخذ بما هو الاظهر عنده قوله انما يدل ما ذكرتموه على غلبة الظن فيما هو قابل

للبقا

للبقاء قلنا الاعراض ان كانت باقية فلا اشكال وان لم تكن باقية بانفسها فممكنة البقاء بطريق التجدد كسواد الغراب
وبياض الثلج وعلى كل تقدير فالكلام انما هو واقع فيما هو ممكن التجدد من الاعراض لا فيما هو غير ممكن **البحث الثانى**
فى حكم استصحاب الاجماع فى محل الخلاف اختلف الناس فيه فقال الاكثر انه ليس بحجة وبه قال الغزالى وقال
آخرون انه حجة ومثاله ان من قال المتيمم اذا رأى الماء فى خلال الصلوة مضى فى الصلوة لانعقاد الاجماع على صحة صلوته
ودوامها فطريان وجود الماء كطريان هبوب الريح وطلوع الشمس وساير الحوادث فنحن نستصحب دوام الصلوة الى ان
يدل دليل على كون رؤية الماء قاطعا وكقول الشافعى فى مسئلة الخارج من غير السبيلين اذا تطهر ثم خرج منه خارج من غير
السبيلين فهو بعد الخروج متطهر ولو صلى فصلوته صحيحة لانعقاد الاجماع على هذين الحكمين قبل الخارج والاصل فى كل
متحقق دوامه الى ان يوجد المعارض والاصل عدمه لا يقال القول بصحة الصلوة وثبوت الطهارة فى محل النزاع لا بد له
من دليل وليس نصا ولا قياسا والا لم يكن اثبات الحكم فى محل الخلاف بناء على الاستصحاب بل على ما ظهر من النص او القياس
ولا اجماعا لانه مختلف فيه ولا اجماع فى محل الخلاف وان كان الاجماع قبل خروج الخارج ثابتا لانا نقول متى يفتقر الحكم فى
بقائه الى دليل اذا قيل انه ينزل منزلة الجواهر او الاعراض ع بل هو باق بعد ثبوته بالاجماع لا بدليل لما سبق تقريره فى مسئلة
الاستصحاب م لكن لم قلتم بانه ينزل منزلة الاعراض سلمنا تنزيله منزلتها وانه لا بد له من دليل لكن لا نسلم انحصار الدليل
المبقى فيما ذكروه من النص والاجماع والقياس الا انا بينا ان الاستصحاب ليس دليلا وهو نفى النزاع سلمنا ان الاستصحاب
بنفسه لا يكون دليلا على الحكم الباقى بنفسه لكنه دليل الدليل على الحكم لما تقدم فى مسئلة الاستصحاب من وجوب غلبة الظن
ببقاء كل ما كان متحققا على حاله وهو يدل من حيث الاجمال على دليل موجب لذلك الظن قال الغزالى المستصحب انا
بانهم يقم دليلا فى المسئلة بل قال انا ناف ولا دليل على النافى فسياتى بيان وجوب الدليل على النافى وان ظن اقامة دليل
فقد اخطا فانا نقول انما يستدام الحكم الذى دل الدليل على دوامه وهو ان كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه فلعله يدل
على دوامها عند عدم الخروج لا عند وجوده وان دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معا كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب
اظهار دليل التخصيص وان كان باجماع فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع شاملا حال
الوجود كان المخالف له خارقا للاجماع كما ان المخالف فى انقطاع الصلوة عند هبوب الريح وطلوع الفجر خارق للاجماع لان الاجماع
لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم
المجمع عليه بعلة جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الاجماع فهو محال وهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل
السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى الاجماع عند الوجود وهذه الدقيقة وهو
ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص
ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف معترف بان العموم يتناول بصيغته محل الخلاف فان قوله لا صيام لمن لا يبيت شامل
بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم عموم الصيغة لكن اخصه بدليل فعليه الدليل وهنا المخالف لا يسلم شمول
الاجماع محل الخلاف لاستحالة الاجماع مع الخلاف فلا يخيل شمول الصيغة مع الدليل فهذه دقيقة يجب التنبه لها ويرد عليه ما تقدم
من عدم الانحصار فى النص والاجماع والقياس قال فان قيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف اجاب بان هذا الخلاف
غير محرم بالاجماع ولم تكن المخالفة خارقة للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فمن الحق الوجود بالعدم
فعليه الدليل لا يقال الدليل صحة الشروع دال على الدوام الى ان يقوم دليل على الانقطاع لانا نقول ليس كذلك الدليل الاجماع لانه مشروط

بالعدم فلا يكون دليلا عند العدم فان كان نصا فبينه لننظر هل يتناول حال الوجود ام لا لا يقال لم تنكرون على من يقول الاصل ان ما ثبت
دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل فى نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد او بناء دار كان دوامه
بنفسه لا بسبب لانا نقول هذا وهم باطل فان كل ثابت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل
العادة على ان الميت لا يحيى والدار لا تنهدم بعد البناء الا بهادم او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو اخبر عن قعود
الامير واكله ودخوله الدار ولم تدل العادة على دوام هذه الاحوال فانا لا نقضي بدوامها وكذا اخبر الشرع عن دوام الصلوة مع عدم
الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده فيفتقر دوامها الى دليل آخر لا يقال كيف يكون مامورا بالشروع فقط بل به وبالاتمام لانا
انه مامور بالشروع مع العدم وبالاتمام معه اما مع الوجود فهو المتنازع لا يقال انه منهي عن ابطال العمل وفي استعمال الماء
ابطال العمل لانا نقول هذا دليل آخر غير الاستصحاب مع ضعفه لان المراد بالبطلان كان احباطا العمل فلا نسلم انه لا يثاب
على فعله وان كان انه اوجب عليه مثله فليس الصحة عبارة عما لا يجب فعل مثله كما تقدم لا يقال الاصل انه لا يجب شيء بالشك
ووجوب استيناف الصلوة مشكوك فيه فلا يرفع به اليقين لانا نقول انه معارض بان وجوب المضي في هذه الصلوة مشكوك
فيه وبراءة الذمة بهذه الصلوة مع وجود الماء مشكوك فيه ثم نقول من يوجب الاستيناف يوجبه بدليل يغلب على الظن كما يرفع البراءة
الاصلية بدليل يغلب على الظن كيف واليقين قد يرفع بالشك في بعض المواضع فالمسايل فيه متعارضة كما اذا اشتبهت ميتة بذكاة
ورضيعة باجنبية وماء طاهر بماء نجس ومن نسي صلوة من خمس صلوات واحتج الاخرون بانه تعالى صوب الكفار في مطالبتهم الرسل
بالبرهان فقال تريدون ان تصدونا عما كان يعبد اباؤنا فاتونا بسلطان مبين وقد اشتغل الرسل بالبرهان المغير للا
ستصحاب والجواب انهم لم يستصحبوا الاجماع بل النفي الاصلي الذي دل العقل عليه اذ الاصل في فطرة الادمي انه لا يكون نبيا وانما
يعرف ذلك بايات وعلامات فهم مصيبون في طلب البرهان ومخطئون في المقام على دين ابائهم بمجرد الجهل من غير برهان
البحث الثالث في ان النافي هل عليه دليل ام لا اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى انه لا دليل عليه وقال الاخرون لا بد له
من دليل وهو قول السيد المرتضى وابي الحسين البصري والغزالي وهو الحق وفصل الاخرون بين العقليات والشرعيات فاوجبوا
الدليل في العقليات دون الشرعيات لنا ان النافي مدع كالمثبت فان كان ما ادعاه نفي علمه او نفي ظنه لم يطالب بدليل لانه جاهل
والجاهل لا يطالب بالدليل على جهله ولا يلزمه ذلك كما لا يطالب على دعواه عدم الالم والجوع وان كان العلم بنفي امر فان ضروريا
لم يطالب ببرهان لانه ان كان صادقا في دعوى الضرورة فالضروري لا يطالب بالدليل عليه وان لم يكن صادقا لم يطالب
بالدليل ايضا ويكفي المنع في انقطاعه حيث انه لا يقدر على تحقيق الضروري في ذلك والنظر لا يتممه وان ادعى العلم بنفيه لا
بالضرورة فلا بد له من طريق يفضي اليه اذ حصول العلم غير ضروري من غير طريق مفض اليه محال واذا وجب ان يكون عن طريق
وجب عند الدعوى والمطالبة بدليلها ذكره لتنظر فيه كما يجب على مدعي الاثبات وبالجملة فان الممكن متساوي الطرفين فلا يترجح الحكم
باحدهما الا المرجح هو الدليل والعرف بين طرفيه في ذلك بالضرورة وقد وقع الاجماع على وجوب اقامة الدليل على مدعي الوحدانية
والقدم انه تعالى مع ان حاصل دعوى الوحدانية نفي الشريك وحاصل دعوى العدم نفي الحدوث والاولوية وقد مر ثم في
قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا على ذكر دليل على النفي ولو لم يطالب النافي لزم ان يدعي كل من نفي الصواب ونفي الصانع
ولا يطلب منه الدليل وهو باطل اجماعا وايضا لو سقط الدليل عن النافي لم يعجز المثبت عن تعبير مقصوده الاثباتي بالنفي فيقول
بدل قوله محدث ليس بقديم وبدل انه قادر ليس بعاجز احتجوا بوجهين آ لا دليل على منكر الدين لانه ناف ولا على من
انكر نبوة من لم يقم على دعواه دليلا ولا على من انكر وجوب صلوة سادسة او صوم شوال ب الدليل على النفي متعذر كما

الدليل

الدليل على براءة الذمة والجواب عن الاول من وجوه آ نفي الدليل على المنكر ليس لكونه نافيا ولا دلالة للعقل على سقوط الدليل
عن النافي بل بحكم الشرع وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر ولا يجوز قياس غيره عليه لان الشرع انما قضى به للضرورة
اذ لا يمكن اقامة الدليل على النفي لان ذلك انما يعرف بملازمة عدد التواتر له من اول وجوده الى وقت الدعوى فيعلم انتفاء اسباب
اللزوم قولا وفعلا بمراقبة اللحظات وهو محال فكيف يكلف البرهان على ما يستحيل اقامة البرهان عليه بل المدعي لا دليل عليه
ايضا لان قول الشاهدين يحصل به الظن بجريان سبب اللزوم كاتلاف او دين وذلك في الماضي اما في الحال فلا يعلم الشاهد
شغل الذمة لجواز البراءة باداء او ابراء فلا سبيل للخلق الى معرفة شغل الذمة وبراءتها الا بقول الله تعالى وقول رسوله صلعم فلا ينبغي ان
يظن انه لا دليل على المدعي دليلا فان قول الشاهد صار دليلا بحكم الشرع وفيه نظر فانا لا نشترط في الدليل افادته العلم بل ما يحصل به الظن
دليل ايضا وهو هنا ثابت وهو الشهادة مع الاستصحاب ب المدعى عليه يدعي علمه الضروري ببراءة ذمته وقد يعجز الخلق
كلهم عن معرفته فالنافي في العقليات ان ادعى معرفة النفي ضرورة فهو محال وان اقر بانه مختص بمعرفته اختصاصا لا يمكن ان
يشاركه فيه الا الله تعالى فعند ذلك لا يطالب بالدليل كما اذا اخبر عما يجده من نفي الجوع والشبع ثم يستوي النفي والاثبات ج النافي في
مجلس الحكم عليه دليل وهو اليمين كما على المدعي دليل وهو البينة وهو ضعيف فان اليمين يجوز ان تكون كاذبة فاي دلالة لها من
حيث العقل لولا حكم الشرع نعم هو كالبينة لجواز ان يشهد بالزور فاستعماله من هذا الوجه صحيح او يقال كما وجب على النافي
في مجلس الحكم ان يعضد صاحبه يمينا يتعلق دعوى النفي يلتحق ذلك في فن الاحكام د يد المدعى عليه دليل على نفي ملك المدعي وهو
ضعيف لان اليد تسقط دعوى المدعي شرعا فان اليد قد تكون عن غصب او عارية فلا دلالة لها وعن ب منع البعض فان النزاع
ان كان في العقليات امكن ان يدل على نفيها بانه اثباتها يفضي الى محال فيكون محالا او يقول لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ومعلوم انهما
لم يفسدا فيدل ذلك على نفي الشريك فيمكن اثباته بالقياس الشرطي او يقال للمثبت لو ثبت ما ادعيته لعلم بالضرورة وهو باطل للخلاف
او بالدليل ولا دليل هنا وهو باطل لانقلابه على النافي فانه يقال لو انتفى لعلم الانتفاء بالضرورة او استدلالا وهما ضعيفان
واعلم ان الدليل المساعد على النفي اما نص وارد من الشارع يدل على النفي او اجماع من الامة او استصحاب النفي الاصلي مع عدم الدليل
المغير القاطع او الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وهل يمكن الاستدلال على النفي بالقياس الشرعي اختلف القايلون بالقياس
فيه بناء على الاختلاف في جواز تخصيص العلة ولا فرق في ذلك بين قياس العلة والدلالة والقياس في معنى الاصل الفصل الثالث
في الاستحسان وفيه بحثان الاول في ماهيته وهو استفعال ماخوذ من الحسن ويطلق على ما يميل اليه الانسان ويهواه من الصور
والمعاني وان كان مستقبحا عند غيره وليس المتنازع فيه ذلك بل ولا يتحقق استحسان مختلف فيه واختلف اصحاب ابي حنيفة
في تعريفه فقال بعضهم انه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه واورد عليه
ان المجتهد ان تردد فيه بين ان يكون دليلا محققا او وهما فاسدا امتنع التمسك به اجماعا وان تحقق انه دليل شرعي فلا
خلاف في جواز التمسك به وان كان بعيدا وانما النزاع في تخصيصه باسم الاستحسان عند العجز عن التعبير عنه دون حاله ان يمكن
التعبير عنه وهو نزاع لفظي وقال قوم انه عبارة عن العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه ويخرج عنه الاستحسان عندهم
بالعدول عن موجب القياس الى النص من الكتاب والسنة او العادة اما الكتاب فكما في قوله مالي صدقة فان القياس يقتضي
لزوم التصدق بكله وقد اخص تخصيص ذلك بمال الزكوة بقوله خذ من اموالهم صدقة ولم يرد سوى مال الزكوة واما السنة فكان
لا قضاء على من اكل ناسيا في نهار رمضان والعدول عن حكم القياس لحوله صلعم لمن اكل ناسيا الله اطعمك وسقاك واما العادة
فكالعدول عن موجب الاجارات في ترك تقدير الماء المستعمل في الحمام ودون اللبث وتقدير الاجرة للعادة في ترك المضايقة
او تقدير

ذلك وقال بعضهم انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو اقوى منه ويرجع حاصل ذلك الى تخصيص العلة وقال الاستحسان
هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظايرها الى خلافه بوجه هو اقوى ويدخل فيه العدول عن حكم العموم الى المقابلة للدليل المخصص
والعدول عن حكم الدليل المنسوخ الى مقابله للدليل الناسخ وليس باستحسان عندهم وقال ابو الحسين البصري الاستحسان ترك وجه من
وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطاري على الاول قال فلا يلزم عليه العدول عن العموم الى التخصيص
المخصص لان العموم لفظ شامل ولا يلزم عليه ان يكون اقوى القياسين استحسانا لان الاقوى ليس في حكم الطاري على الاضعف فانه
كان طاريا بغير استحسان فان قلت قد قال محمد بن الحسن الشيباني في عدة مواضع من كتبه تركنا الاستحسان للقياس كما لو قرا
اية السجدة في اخر السورة فالقياس يقتضي الاجتزاء بالركوع والاستحسان يقتضي عدمه بل يسجد لها ثم قال فالقياس فهذا الا
ستحسان ان كان اقوى من القياس فكيف تركه وان لم يكن اقوى بطل الحد قلنا ذلك المتروك انما سمي استحسانا لانه وان كان الا
ستحسان وجه اقوى من القياس وجه لكن اتصل بالقياس شيء لخصوص الموجوع اقوى من الاستحسان كما في هذه المسئلة فانه
نعم اقام الركوع مقام السجود في قوله وخر راكعا واناب وهذا الحد يقتضي كون الشريعة باسرها استحسانا لان مقتضى العقل
هو البراءة الاصلية وانما ترك ذلك لدليل اقوى منه وهو نص او اجماع او قياس وهذا الاقوى في حكم الطاري على الاول
فيكون الكل استحسانا وهم لا يقولون بذلك لانهم يقولون تركنا القياس للاستحسان وهو يقتضي المغايرة بينهما فالواجب ان
يزاد في الحد قيد آخر فيقال ترك وجه من وجوه الاجتهاد مغاير للبراءة الاصلية والعمومات اللفظية لوجه اقوى منه وهو في
حكم الطاري على الاول **البحث الثاني** في انه ليس بحجة اختلف الناس في ذلك فذهب ابو حنيفة واصحابه الى انه حجة وبه
قال احمد بن حنبل وانكره الامامية والشافعي وباقي الجمهور حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع وهذا الخلاف ليس راجعا
الى اللفظ لوروده في القرآن قال تعالى يتبعون احسنه وامر قومك ياخذوا باحسنها وغير ذلك وقال عم ما راه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن وكذا ورد في الفاظ ساير المجتهدين قال الشافعي في المتعة استحسن ان يكون ثلثين درهما وقال استحسن ان
يثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام وفي المكاتب استحسن ان يترك له شيء فاذن الخلاف ليس في اللفظ بل في المعنى ولا يتحقق
موضع الخلاف لان من قال انه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه لا نزاع فيه لانه ان شك فيه فمردود اجماعا وان
وان تحقق فمعمول به اجماعا ومن قال هو العدول عن قياس الى قياس اقوى فلا نزاع فيه ومن قال تخصيص قياس باقوى منه
فلا نزاع معه ايضا ومن قال انه العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى فلا نزاع معه وايضا من قال انه العدول عن حكم الدليل الى
العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السقا فان استند الى جريانه في زمانه عم او زمان المجتهدين من الصحابة
مع علمهم به وعدم الانكار صار حجة اجماعا والا فهو مردود لان الشرع هو الحاكم على العادة دون العكس فان تحقق استحسان
مختلف فيه فليس بحجة على ما اخترناه اذ لا دليل عليه فلا يجوز الحكم به لانه يكون حكما في الدين بغير دليل اذ لا فرق بين تشريع الحكم
وبين تشريع ما يدل عليه وليس دليلا في نفي الامر احتجوا بانه تع اورد فيتبعون احسنه في معرض الثناء والمدح لمتبع
احسن القول وامر بقوله واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم باتباع احسن ما انزل ولولا انه حجة لما كان كذلك وبقوله عم
ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فلولا انه حجة لما كان عند الله حسنا واجمعت الامة على استحسان دخول الحمام من غير
تقدير زمان السكون والماء والاجرة والجواب ليس في الايات دليل على ان الاستحسان حجة سلمنا لكن المراد به ما هو دليل
لا ما ليس بدليل والدليل منحصر في النص والاجماع وغيرهما من الادلة المشهورة لا المتنازع وقوله ما راه المسلمون حسنا يريد به
ما اجمعوا عليه والاجماع لا بد له من دليل ودخول الحمام سايغ لجريانه في زمانه عم لا من جهة الاستحسان **الفصل الرابع**

في

في المصالح المرسلة قد عرفت فيما تقدم حقيقة المصلحة واقسامها في ذاتها واقسامها باعتبار شهادة الشرع لها بالاعتبار
الاعتبار وعدمه الى اقسام ثلثة آ المعتبرة وهو ما شهد الشرع باعتباره وهو المناسب الذي تقدم بيانه ب
ما شهد الشرع ببطلانه والغائه كقول العالم للملك لما جامع في نهار رمضان عليك صوم شهرين متتابعين
فلما انكر عليه حيث لم يامره بالاعتاق قال لو امرته بذلك لسهل عليه ولم يزجره لانه حكم على خلاف حكم الله تعالى
لمصلحة يجعلها الانسان بحسب رايه ثم اذا عرفت من العلماء ذلك رفعت ثقة الملوك بفتاويهم وادى نوع غرضهم من
الاستناد الى قولهم وامتثال الشرايع الحقة ج مالم يشهد له نص بالاعتبار ولا الالغاء وهو المناسب المرسل وقد
سبق ان المناسبة اما ان تكون في محل الضرورة او الحاجة او التتمة فقال الغزالي الواقع في محل الحاجة والتتمة لا يجوز
الحكم فيها بمجرد المصلحة لانه يجري مجرى وضع الشرع بالراي واما الواقع في رتبة فلا يبعد ان اجتهاد مجتهد اليه
كالكفار اذا تترسوا بجماعة من المسلمين فلو كففنا عنهم استولوا على دار الاسلام وقتلوا المسلمين والترس ايضا
ولو رمينا الترس قتلنا مسلما لم يذنب ولا عهد مثله في الشرع فيجوز ان يقال قايل هذا الاسير مقتول بكل حال
فحفظ كل المسلمين اقرب الى مقصود الشرع من حفظ المسلم الواحد واعتبرنا هذه المصلحة لاشتمالها على كونها
ضرورية قطعية كلية اذا عرفت هذا فنقول اختلف في الاستدلال بالمصالح المرسلة فالامامية والشافعية والحنفية
وغيرهم على امتناع ذلك ونقل عن مالك القول به وانكر اصحابه ذلك عنه ولعل النقل مختص بما ذكره الغزالي لنا
ان المصالح منها ما ثبت اعتباره وعهد من الشارع الالتفات اليه ومنها ما ثبت الغاؤه وعهد من الشارع
ابطاله وهذا القسم متردد بين الامرين وليس الحاقه باحد القسمين اولى من الآخر فامتنع الاحتجاج به دون شاهد
بالاعتبار يعرف انه من قبيل الاول دون الملغي لا يقال ما ذكرتموه فرع تصور وجود المناسب المرسل وهو غير منه متصور ح
متصور لانا اجمعنا على ان هناك مصالح معتبرة في نظر الشرع في بعض الاحكام واي وصف قدر من الاوصاف
المصلحة فهو من جنس ما اعتبر كان من قبيل الملايم الذي اثر جنسه في جنس الحكم وقد تقدم به لانا نقول كما انه من جنس
المصالح المعتبرة فهو من جنس المصالح الملغاة فان لزم من كونه من جنس المعتبر اعتباره لزم من كونه من جنس الملغى
الغاؤه فيكون معتبرا ملغى بالنظر الى حكم واحد وهو محال فاذن لا بد من كونه معتبرا بالجنس القريب ليامن الغاؤه
فيما اذا لم يكن كذلك واحتج مالك بان كل حكم يفرض فاما ان يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة او مفسدة خالية عن
المصلحة او يكون خاليا عن المصلحة والمفسدة بالكلية او يكون مشتملا عليهما معا وهذا على ثلثة اقسام ان يكونا متساويين
او تكون المصلحة راجحة او المفسدة فالاقسام ستة آ ان يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة وهذا يجب في الحكم ان
يكون مشروعا لان المقصود من الشرايع رعاية المصالح ب ان يستلزم مصلحة راجحة وهذا لا بد ان يكون ايضا مشروعا
لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ج ان يتساويا وهذا يكون عبثا فوجب ان لا يشرع د ان يخلو عن الامرين
وهو ايضا عبث فلا يكون مشروعا ه ان تكون مفسدة خالصة ويمتنع ان يكون مشروعا قطعا و ان تكون المفسدة راجحة
وهو ايضا غير مشروع لان المفسدة الراجحة واجبة الدفع بالضرورة وهذه الاحكام المذكورة في هذه الاقسام الستة
كالمعلوم بالضرورة انها من دين الانبياء عم لان المقصود من وضع الشرايع والكتاب والسنة دالان على ان الامر كذلك
تارة بالتصريح وتارة بموافقة الاحكام لا فتناه غاية ما في الباب انا نجد بعض الوقايع داخلا تحت قسم من هذه
الاقسام ولا يوجد له في الشرع ما يشهد له بحسب جنسه البعيد وهو كونه خاليا عن مصلحة او مفسدة او غالب مصلحة او مفسدة

ا انا نقول بالظن ولان ترجيح الراجح من مقتضيات العقول ولقوله ح

فظهر انه لا يوجد مناسبة الا ولها في الشرع ما يشهد لها بالاعتبار اما بجنسها القريب او البعيد فيجب القطع
بكونه حجة لانا اذا علمنا اعتبار المصلحة الغالبة على المفسدة شرعا ثم ظننا غلبة مصلحة هذا الحكم على مفسدته حصل ظن
هذه المصلحة شرعا والعمل بالظن واجب لقوله تعالى فاعتبروا وهو يتناول المتنازع لان الاستدلال بكونه مصلحة على كونه
مشروعا مجاوزة ولان الصحابة لم يعتبروا الشرائط التي اعتبرها المتاخرون في الاصل والفرع والعلة بل كانوا يعتبرون
المصالح لعلمهم بان المقصود من الشرائع رعاية مطلق المصلحة الفصل الخامس في شرع من قبلنا وفيه مباحث الاول
في انه عم هل كان متعبدا قبل النبوة بشرع من قبله ام لا اختلف الناس في ذلك فمنهم من نفى ذلك وقال انه لم يكن قبل
النبوة متعبدا بشرع من تقدمه من الانبياء وهو اختيار ابي الحسين البصري وجماعة ومنهم من جزم بانه كان متعبدا
بشرع من تقدمه وهولاء اختلفوا فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع نوح وقال اخرون بشرع ابرهيم وقال بعضهم
بشرع موسى وقال اخرون بشرع عيسى وقال اخرون بما ثبت انه شرع واما الباقون من الاصوليين كالسيد المرتضى والقاضي عبد الجبار
والغزالي وغيرهم فانهم توقفوا في ذلك وجوزوا كلا الامرين وهو الاقوى لان العبادة بالشرايع تابعة لما يعلمه الله تعالى
من المصلحة بها في التكليف العقلي ولا يمتنع ان يعلم تعالى انه لا مصلحة للنبي عليه السلام قبل نبوته في العبادة بشرع من الشرايع
كما انه غير ممتنع ان يعلم ان له في ذلك مصلحة واذا جاز كل منهما ولا دلالة توجب القطع على احدهما وجب الوقف احتج
المنكر بوجهين أ لو كان متعبدا بشرع احد لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة والاستفتاء منهم والاخذ بقولهم ولو كان
لاشتهر ولنقل بالتواتر قياسا على سائر احواله وحيث لم ينقل علمنا انه لم يكن متعبدا بشرعهم ب لو كان على ملة قوم لافتخر
به اولئك ولنسبوه الى انفسهم ولو كان كذلك لاشتهر لا يقال لو لم يكن متعبدا بشرع احد لاشتهر لانا نقول الفرق ان قومه
كانوا على شرع احد فبقاؤه لا على شرع البتة لا يكون مخالفا للعادة فلا تتوفر الدواعي على نقله اما كونه على شرع احد لما كان
بخلاف عادة قومه وجب ان ينقل والاعتراض لا نسلم وجوب الرجوع لان التواتر معلوم وغيره لا يفيد ونمنع وجوب الاشتهار فان
كثيرا من الاحكام التي كلفنا بمعرفتها وجدت في زمانهم وتعبدنا بها لم تشتهر كفصول الاذان فكيف حال الاخفى احتج
الاخرون بوجهين آ دعوة من تقدمه عامة فيكون داخلا فيها لعدم النسخ قبل نبوته ب انه عم قبل البعثة كان يصلي ويحج
ويعتمر ويطوف بالبيت ويعظمه ويذكي اللحم وياكله ويركب البهيمة ويجتنب الميتة والعقل غير دال على ذلك والاعتراض
لا نسلم عموم دعوة من تقدمه فانه لم ينقل في ذلك ما يدل على التعميم سلمنا لكن تلك الدعوة لم تنقل اليه بالتواتر ولا بالا
شتهار الموجب للظن الغالب بل تكون الشرايع قد اندرست وتعذر التكليف بها لعدم نقلها وتفصيلها ولذلك بعث
عليه السلام في ذلك الزمان وهو المراد من زمان الفترة وركوب البهايم حسن في العقل لانها طريق الى حفظها ونفعها بالعلف
وغيره واكل اللحم المذكى حسن اذ لا مضرة فيه على حيوان وفيه نفع للآكل والصلوة والحج والعمرة والطواف لا يدل على انه
كان متعبدا به شرعا لاحتمال ان يكون بطريق التبرك بفعل مثل ما نقل اجمالا عن الانبياء واندرس تفصيله ولو فعله من
غير شرع لم يكن حراما على ان بعض علماء الامامية ذهب الى انه كان متعبدا بما الهمه الله تعالى اياه فجاز ان يكون ذلك من
هذا القبيل اذا ثبت هذا فانه عم قبل البعثة لم يكن على ما كان قومه عليه بل كان مجتنبا الاصنام معرضا عن ازلامهم ولا
ياكل من ذبائحهم على النصب هذا هو مذهب الامامية لما تقدم من وجوب العصمة قبل النبوة وبعدها البحث الثاني
في جواز بعثة نبي بمثل شريعة نبي تقدمه اعلم ان البحث في ذلك متعلق بعلم الكلام لكنا ذكرناه هنا لتحقق توقف البحث
الآتي عليه وهو ان النبي عم بعد البعث هل كان متعبدا بشرع من تقدمه ام لا لابتنائه عليه اذ لو لم يجز تعبد نبي بشرع من

تقدمه

تقدمه سقط هذا البحث وقد قيل ان ذلك يجوز باحد شرطين اما بان تندرس الاولى فيجددها الثاني او بان يزيد فيها ما لم يكن
فيها ويمنعون من جواز ذلك على غير احد هذين الشرطين والا كان عبثا فلا يجب النظر في معجزته مع ان النظر في المعجز
واجب وهذا ليس بشيء لان بعثة النبي الثاني لا تكون عبثا اذا علم الله تعالى انه يؤمن عندها وينتفع من لم ينتفع بالاولى
ولو لم يكن الامر ايضا كذلك كانت البعثة الثانية على سبيل ترادف الادلة على امر واحد ولا يمكن نسبة نصب الادلة على شيء واحد
الى العبث ولا نسلم وجوب النظر في معجزة كل نبي لان ذلك يختلف فان خاف المكلف من الضرر لو لم ينظر وجب والا فلا
البحث الثالث في حاله عم بعد النبوة اختلف الناس في ذلك فذهب جماعة والمعتزلة والاشاعرة وكثير من الفقهاء انه لم
يكن متعبدا بشرع احد وهو مذهب السيد المرتضى واكثر الامامية ونقل عن اصحاب ابي حنيفة واحمد بن حنبل في رواية
وبعض الشافعية انه عم كان متعبدا بشرع من تقدمه بطريق الوحي اليه لا من جهة كتبهم المبدلة ونقل اربابها ثم اختلفوا
فقال قوم انه كان متعبدا بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى عليهم السلام والاصل في ذلك ان القائل بانه كان
متعبدا بشرع من قبله ان اراد انه عم كان يوحى اليه بمثل الاحكام التي امر بها من قبله في كل الشرع فهو معلوم البطلان بالضرورة
لان شرعنا خالف شرع من تقدمنا في كثير من الاحكام او في بعضه وهو حصل اجماعا لكن ذلك لا يقتضي اطلاق القول بانه متعبد
بشرع غيره لان فيه ايهام التبعية لغيره وهو عم لم يكن متبعا لغيره بل كان اصلا في شرعه وان اراد انه تعالى امره باخذ الاحكام من
كتبهم والرجوع الى احكام من تقدمه ما لم ينسخ فهو المتنازع والحق خلافه لوجوه أ لو كان متعبدا بشرع احد لوجب ان يرجع
في احكام الحوادث النازلة الى شرع المتبوع ولم يتوقف فيما لم يسبق اليه الوحي فيه على نزوله عليه لكنه لم يرجع في ذلك الا الى
ما يوحى اليه والا لاشتهر ولان عمر طالع ورقة من التوراة فغضب عليه السلام وقال الم آت بها بيضاء نقية لو كان اخي
موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وهذا يدل على انه عم لم يكن متعبدا بشرع احد لا يقال نمنع الملازمة لاحتمال ان يكون
عم غير متعبد في تلك الصورة بشرع من قبله فيتوقف فيها على نزول الوحي عليه او انه علم خلو شرعهم عن حكم تلك الواقعة فا
نتظر الوحي او لان احكام تلك الشرايع ان كانت منقولة بالتواتر لم يحتج في معرفتها الى الرجوع اليهم والى كتبهم وان كانت
منقولة بالاحاد لم يجز قبولها لان اولئك الرواة كفار فلا تقبل روايتهم سلمنا الملازمة لكن قد ثبت رجوعه الى التوراة
في الرجم لما احتكم اليه اليهود لانا نقول لما لم يرجع في شيء من الوقايع اليهم علم انه غير متعبد في شيء منها بشرع من قبله والعلم
بخلو كتبهم عن تلك الوقايع لا يحصل الا بالطلب الشديد والبحث الكثير فكان يجب ان يقع منه ذلك الطلب والبحث وكون الدليل
متواترا لا يمنع من النظر فيه لجواز تواتر متنه وافتقاره في الدلالة على ما يدل عليه الى بحث وتامل ونظر دقيق فلما لم يشتغل
النبي عم بالنظر في كتبهم والبحث عن كيفية الدلالة على الاحكام علم انه غير متعبد بها والرجوع الى التوراة في الرجم لم يكن
لاثبات الشرع بها لانها محرفة فكيف يرجع اليها ويعتمد على ما تشتمل عليه ولانه لم يرجع اليها في غير الرجم ولان من يخبره
بوجوب الرجم في التوراة لم يكن ممن يقع العلم بخبره فثبت ان رجوعه اليها انما كان لتعريفهم ان ذلك الحكم ثابت في شرعهم
كما هو ثابت عنده عم وانهم انكروه كذبا وعنادا ب لو كان متعبدا بشرع من قبله لوجب على علماء الاعصار ان يرجعوا في
الوقايع الى شرع من قبله لوجب على علماء الاعصار ان يرجعوا في الوقايع الى شرع من قبله ضرورة ان التاسي به واجب وحيث
لم يفعلوا ذلك علمنا بطلانه ج لما بعث معاذا وقال بم تحكم قال بكتاب الله ثم قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد
قال اجتهد رايي ولم يذكر شيئا من كتب الانبياء السابقين والنبي عم اقره على ذلك ودعا له وقال الحمد لله الذي وفق رسول
رسول الله لما يحبه الله ورسوله ولو كانت من مدارك الشرعية لم تجر عن الكتاب والسنة في وجوب الرجوع اليها ولم يجز العدول عنها

الى اجتهاد الراي الابعد البحث عنها واليأس من معرفتها لا يقال انه صلعم صوبه على حكمه بالاجتهاد اذا عدم من الكتاب والتورية
كتاب ولانه لم يذكر التورية لان في القرآن ايات تدل على الرجوع اليها كما انه لم يذكر الاجماع لاشتمال القرآن على الرجوع اليه لانا نقول
اطلاق الكتاب انما يفهم منه القرآن خاصة والحمل على غيره الا بدليل ولان معاذا لم يعرف منه تعلم التورية والانجيل والعناية بتمييز
المحرف منها عن غيره كما عهد تعلم القرآن واشتمال القرآن على ايات تدل على الرجوع اليها سيأتي سلمنا لكن ذلك لا يمكن في الاسقاط
وترك الذكر كالسنة والقياس د لو كانت كتب الانبياء حجة علينا لوجب حفظها على الكفاية كما في القرآن والاخبار ولوجب رجوع ٢ الاولى جم
اليها عند اختلافهم في الوقايع التي اختلفوا فيها كمسئلة العول وميراث الجد والمفوضة وحد الشرب وبيع ام الولد وحد الشرب
والزناني غير المسيه ودية الجنين والرد بالعيب بعد الوطي والتقاء الختانين وغير ذلك ولما لم ينقل عن احدهم مع كثرة الوقايع
المختلف فيها وطول اعمارهم مراجعة التورية وغيرها من كتب الانبياء خصوصا وقد اسلم منهم احبارهم من تقوم الحجة بقولهم كعبد
الله بن سلام وكعب ووهب وغيرهم ولا يجوز القياس الا بعد الياس من الكتاب وكيف يحصل الياس قبل العلم ه لو كان متعبدا
بشرع من تقدمه في الكل او البعض لما نسب شيء من شرعنا اليه على التقدير الاول ولا كل الشرع على التقدير الثاني كما لا ينسب شرع
الى من هو متعبد بشرعه من امته وهو خلاف الاجماع لا يقال ما نسب اليه ما كان متعبدا به من الشرايع انه من شرعه بطريق
التجوز لكونه معلوما لنا بواسطته وان لم يكن هو الشارع له لانا نقول انه ترك اللفظ المشهور المتبادر الى الفهم من غير دليل فلا
يسمع و اجماع المسلمين على ان شريعة النبي صلعم ناسخة لشريعة من تقدم فلو كان متعبدا بها لكان مقررا لها ومخبرا عنها لا ناسخا
ولا مشرعا وهو محال لا يقال نحن نقول بذلك وان ما كان من شرعه مخالفا الشرع من تقدم فهو ناسخ له وما لم يكن من شرعه بل
كان متعبدا فيه بشرع من تقدمه فلا ولهذا لا يوصف شرعه بانه ناسخ لكل البعض ما كان من شرعه قبيل وجوب الايمان وتحريم
الكفر والربا والقتل والسرقة وغيرها ما اتفق فيه الكل لانا نقول اطلاق الامة بان شرع النبي صلعم ناسخ للشرايع السالفة
يفهم منه امران رفع احكامها وانها غير متعبد بها فما لم يثبت رفعه من تلك الاحكام فشرعه لا يكون ناسخا له فينتفي المفهوم
الاخر وهو عدم تعبده به فلا يلزم من مخالفة دلالة الاولى على احد مدلوليه مخالفته بالنظر الى المدلول الاخر احتج المثبتون
بوجوه ا قوله تعالى فبهداهم اقتده امره باقتدائه بالهدى المضاف اليهم وشرعهم من هداهم فوجب عليه اتباعه ب قوله تعالى
انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح وقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فدل على وجوب اتباعه بشريعة نوح
ج قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا امره باتباع ملة ابراهيم عم والامر للوجوب د قوله تعالى انا انزلنا
التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والنبي صلعم من جملة النبيين فيجب عليه الحكم فيها ه روي عن النبي صلعم انه راجع
التورية في رجم اليهود و روي عنه صلعم انه طلب منه القصاص في سن كسرت فقال كتاب الله يقضي بالقصاص وليس في الكتب
ما يقضي بالقصاص في السن سوى التورية وهو قوله تعالى السن بالسن ز روي عنه صلعم انه قال من نام عن صلوة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلى قوله تعالى واقم الصلوة لذكري وهو خطاب مع موسى عم والجواب عن ا انه تعالى
امره بان يقتدي بهدى مضاف الى الجميع والهدى الذي اتفقوا عليه هو الاصول دون الاحكام الفرعية التي وقع النسخ فيها
سلمنا لكن الاتباع انما كان بوحي اليه وامر مجدد لا انه بطريق عموم خطابهم له صلعم وعن ب انه يقتضي تشبيه الوحي بالوحي لكن
لا تشبيه الموحى بالموحى به وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا المراد بالدين اصل التوحيد لا ما نسخ من شرعه ولهذا
لم ينقل عنه صلعم البحث عن شريعة نوح وذلك مع التعبد بها في حقه ممتنع وحيث خصص نوحا بالذكر مع اشتراك جميع
الانبياء في الوصية بالتوحيد كان تشريفا له وتكريما كما خصص روح عيسى بالاضافة اليه والمومنين بلفظ العباد

الثالث ج

ج ان الملة محمول على الاصول دون الفروع لانه يقال ملة الشافعي وابي حنيفة واحدة وان اختلفا في الفروع ولقوله بعد هذه الاية وما
كان من المشركين ولان شريعة ابراهيم عم قد اندرست ولقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ولو كان المراد من
الدين الاحكام الفرعية لكان من خالفه فيها من الانبياء سفيها وهو محال وعن د ان قوله يحكم بها النبيون لا يمكن اجراؤه على
ظاهره فان جميع النبيين لم يحكموا بها بجميع ما في التورية بالضرورة فوجب التخصيص اما في الانبياء بان يكون بعض النبيين حكم
بجميع ما فيها وهو غير نافع لهم او فيما اشتملت عليه بان يكون جميع الانبياء حكموا ببعض ما فيها ونحن نقول بموجبه وان
نبينا حكم بما اشتملت عليه من معرفة الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وكيفية الخلق وغير ذلك من القصص غير الاحكام الفرعية
على ان قوله يحكم بها النبيون صيغة اخبار لا امر وذلك لا يدل على وجوب اتباعها وعن ه رجوعه صلعم في الرجم الى التورية
ليعرف عدم مساواة الشرعين على ما تقدم وبمنع خلو كتابنا عن وجوب القصاص في السن ويدل عليه قوله تعالى فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولم يذكر الخطاب مع موسى عم لكونه موجبا لقضاء الصلوة عند النوم والنسيان
بل اوجب ذلك بوحي جديد ونبه على ان امته مامورة بذلك كما ان موسى عم مامور

الفصل الثاني في مذهب الصحابي

فيه مباحث الاول انه ليس بحجة اتفق الناس كافة على ان مذهب الصحابي في مسايل الاجتهاد ليس حجة على غيره من
الصحابة المجتهدين اماما كان او حاكما او مفتيا الا الامامية فان قول الامام عندهم حجة لانهم يشترطون فيه
العصمة واختلف الاصوليون في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فذهب الامامية والاشاعرة
والمعتزلة والشافعي في احد قوليه واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه والكرخي الى انه ليس حجة مطلقا وذهب
مالك بن انس وابو بكر الرازي والبردعي من الحنفية والشافعي في القول الاخر واحمد في الرواية الاخرى الى انه حجة
مقدمة على القياس وقال قوم ان خالف القياس فهو حجة والا فلا وقال قوم ان الحجة في قول ابي بكر وعمر لا في غيرهما
والحق الاول لنا وجوه ا قوله تعالى فاعتبروا امر بالاعتبار وهو ينافي جواز التقليد وفيه نظر فان المجاوزة من الدليل
الى المدلول اعتبار وكما يتناول النص والاجماع وغيرهما من الادلة كذا يتناول قول الصحابي لانه اذا كان حجة واستدل به على
الحكم كان اعتبارا ب قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد عند الاختلاف الى الله والرسول
والرد الى مذهب الصحابي يكون تركا للواجب وهو ممتنع اعترض بمنع دلالة الامر على الوجوب سلمنا لكن عند
امكان الرد وهو ان يكون الحكم المختلف فيه مثبتا في الكتاب والسنة اما على تقدير عدم كونه مثبتا فيهما فلا ونحن
انما نقول باتباع مذهب الصحابي مع عدم الظفر بما يدل على حكم الواقعة من الكتاب وفيه نظر لما تقدم من ان الامر
للوجوب والامر بالرد الى المختلف الى ما لا بيان فيه تكليف بما لا يطاق فوجب اشتمال الكتاب والسنة على كل مختلف
فيه من الاحكام وظاهر اشتمالهما عليه فان العمومات وغيرها من قضايا العقل كالبراءة الاصلية والاستصحاب وغيرهما
وافية بجميع الاحكام ومذهب الصحابي اذا كان دليلا وجب البحث فيه والنظر في كيفية دلالته عند معارضة
الكتاب او السنة كما في الكتاب والسنة فلا يكون دلالته مشروطة بعدمهما كغيره من انواع الادلة ج اجماع الصحابة
على جواز مخالفة كل واحد من آحاد الصحابة ولم ينكر ابو بكر وعمر على من خالفهما بل رجعا اليه في قضايا كثيرة ورجع
فيها عمر عن رايه واجتهاده ومذهبه الى قول علي وغيره من الصحابة ولم ينكر ابو بكر على عمر ولا عمر على ابي بكر في مخالفة كل
منهما صاحبه لو كان مذهب الصحابي حجة لما كان كذلك او كان يجب على كل واحد منهم اتباع الاخر وهو محال اعترض
بان الخلاف انما هو في كون مذهب الصحابي حجة على من بعده من مجتهدي التابعين لا مجتهدي الصحابة فلم يكن الاجماع دليلا

علی محل النزاع وفیه نظر فان لا اجماع علی عدم وجوب تقلید الصوفی لمثله بل یستلزم عدمه فی حق التابعی اذ علة التقلید العلم والزهد ولو مزید وجودها فی التابعی وجب لوجود المعلول عند علته ﻫ الصحابی من اهل الاجتهاد والخطاء ممکن علیه فلا یجب علی المجتهد التابعی العمل بمذهبه کالمجتهدین من التابعین اعترض بانه لا یلزم من امتناع وجوب العمل بمذهب الصحابی علی صحابی مثله وامتناع وجوب العمل بمذهب الشافعی علی تابعی مثله وامتناع وجوب عمل التابعی بمذهب الصحابی مع تفاوتهما علی ما قال ﷺ خیر القرون القرن الذی انا فیه وفیه نظر لما تقدم من الاشتراک فی العلة فیجب الاشتراک فی المعلول ولانا نعلم ان فی التابعین من هو افضل من کثیر من الصحابة فی العلم والزهد فلا یحسن القول بوجوب تقلیده و الصحابة اختلفوا فی مسایل کثیرة وذهب کل واحد منهم الی خلاف مذهب الاخر کما فی مسایل الجد مع الاخوة وقوله انت علی حرام وغیرهما فلو کان مذهب الصحابی حجة علی غیره من التابعین لکانت حجج الله تعالی مختلفة متناقضة ولم یکن اتباع احدهم اولی من الاخر اعترض بان اختلاف مذاهب الصحابة لا یخرجها عن کونها حججا فی انفسها کاخبار الیهود والنصوص الظاهرة ویکون العمل بواحد منها متوقفا علی المرجح ومع عدم الوقوف علی الترجیح فالواجب الوقف او التخییر وفیه نظر لان کل واحد منهما حجة یستلزم عدم کونه حجة لان کل واحد منهم یعتقد حقیة ما ذهب الیه وبطلان ما ذهب الیه الاخر وهذا یصلح ان یکون دلیلا برأسه والفرق ظاهر بین اقوال الصحابة والاخبار والنصوص التی یمکن الجمع بینهما ی قول الصحابی عن اجتهاد مما یجوز علیه الخطا فلا یقدم علی القیاس کالتابعی اعترض بان اجتهاد الصحابی وان جاز علیه الخطا فلا یمنع ذلک من تقدیمه علی القیاس کخبر الواحد ولا یلزم من امتناع تقدیم مذهب التابعی علی القیاس امتناع ذلک فی مذهب الصحابی لما تقدم من الفرق بینهما وفیه نظر فان خبر الواحد قدم علی القیاس لجواز ان یکون اصله الخبر ولما امتنع ترجیح الفرع علی الاصل امتنع تقدیم القیاس علی الخبر بلا وقد تقدم عدم الفرق بین التابعی والصحابی بل قد یوجد فی التابعین من هو افضل من بعض الصحابة ز التابعی المجتهد متمکن من تحصیل الحکم بطریقه فلا یجوز له التقلید فیه کالاصول اعترض بان اتباع مذهب الصحابی انما یکون تقلیدا له لو لم یکن حجة متبعه وهو محل النزاع وخرج علیه الاصول فان القطع والیقین معتبر فیها ومذهب الغیر من اهل الاجتهاد فیها لیس بحجة قاطعة فکان اتباعه فی مذهبه تقلیدا من غیر دلیل وهو غیر جایز وفیه نظر فان معنی التقلید لیس الا العمل بقول الغیر من غیر حجة ولو کان قول الصحابی حجة لکان باعتبار الزهد والعلم واذا وجدا فی غیره متساویا فکلام لم یکن قول غیره حجة کذا قول احتج المخالف بوجوه ا قوله تعالی کنتم خیر امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وهو خطاب مع الصحابة والمعروف واجب القبول ب قوله ﷺ اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم جعل الاهتداء لازما للاقتداء بای واحد کان منهم وذلک یقتضی ان یکون قولهم حجة ج قوله ﷺ اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر وعمر د اجمعوا علی ان عبد الرحمن ولی علیا ﷺ الخلافة بشرط الاقتداء بالشیخین فامتنع وولی عثمان فقبل ولم ینکر احد ذلک علی عثمان وکان ذلک بمحضر جماعة من الصحابة فکان اجماعا ﻫ قوله ﷺ علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین من بعدی واشار بذلک الی الخلفاء الاربعة وقوله علیکم للایجاب وهو عام و الصحابی اذا قال ما یخالف القیاس فلا محمل له الا انه اتبع الخبر والا کان قولا فی الدین بمجرد التشهی وهو حرام ز قول الصحابی اذا انتشر ولم ینکر علیه منکر کان حجة فکان حجة مع عدم الانتشار

التابعی حج

کقول

کقول النبی ﷺ ح مذهب الصحابی اما ان یکون عن نقل او اجتهاد فان کان الاول کان حجة وان کان الثانی فاجتهاد الصحابی راجح علی اجتهاد التابعی ومن بعده لترجحه بمشاهدة التنزیل ومعرفة التاویل ووقوفه من احوال النبی ﷺ ومراده من کلامه علی ما لم یقف علیه غیره فکان حال التابعی الیه کحال العامی بالنسبة الی المجتهد التابعی فوجب اتباعه والجواب عن الاول المراد الامام المعصوم علی ما تقدم سلمنا لکن لا یجوز ارادة کل احد لوقوع الخلاف بینهم فیکون الخطا واقعا من احدهم فلا یکون معروفا بل المراد مجموع الامة ولا اختصاص لذلک بالصحابة کما تقدم فی الاجماع وعن الثانی بانه خطاب مشافهة فیکون راجعا الی العوام ویؤیده قوله اقتدیتم لانه وان کان عاما فی اشخاص الصحابة فلا دلالة فیه علی عموم الاقتداء فی کل ما یقتدی فیه وعند ذلک فقد امکن حمله علی الاقتداء بهم فیما یروونه عن النبی ولیس الحمل علی غیره اولی من الحمل علیه وفیه نظر فان الاقتداء لا یفهم منه الروایة وعن الثالث لو سلمنا صحة نقله قلنا بموجبه فانه یجوز الاقتداء بهما بتجویزهما لغیرهما ما افتیا بموجب الاجتهاد وایضا فلو اختلفا کما اختلفا فی التسویة فی العطا فایهما یتبع وعن الرابع ان قول عثمان معارض برد علی ﷺ ویمنع الاجماع وعدم الانکار سلمنا لکن ترک الانکار لانهم حملوا الاقتداء علی المتابعة فی السیرة والسیاسة دون المتابعة فی المذهب لدلالة الاجماع علی ان مذهب الصحابی لیس حجة علی غیره من الصحابة المجتهدین وعن الخامس ان السنة هی الطریقة وهی عبارة عن الامر الذی یواظب الانسان علیه فلا یتناول ما یقوله الانسان مرة واحدة وایضا لو سلمنا صحة السند فانا نقول بموجبه فانه نص علی ملازمة مجموع السنتین ونقول انه حرص علی ملازمة سنة الخلفاء ولا یجوز ان یتناول ما اختلفوا فیه والا لزم التناقض او الترجیح من غیر مرجح فوجب ان یتناول ما اتفقوا علیه وهو مسلم لان علیا ﷺ احدهم وقوله حجة وعن السادس انه ربما یتناول ما یظنه دلیلا ولیس فی نفس الامر کذلک نعم لو تعارض قیاسان وقال الصحابی بما یوافق احدهما جاز الترجیح بقول الصحابی اما جعله حجة فلا وایضا ینتقض بقول التابعی مع انه لیس بحجة اجماعا وعن السابع ان قلنا ان قول الصحابی اذا انتشر ولم ینکر علیه منکر یکون اجماعا والحجة فی الاجماع لا فی مذهب الصحابی وهو غیر متحقق فیما اذا لم ینتشر وان لم یکن اجماعا فلا حجة فیه مطلقا مع انه ینتقض ما ذکرتم بمذهب الشافعی فانه اذا انتشر فی عصره ولم یوجد له منکر کان حجة فلا یکون حجة ینتفی بعدم الانتشار اجماعا وعن الثامن لا نسلم ان مستنده النقل اذ لو کان معه نقل لابداه ورواه لانه من العلوم النافعة والظاهر من حال الصحابة نشر العلم واقوال الرسول ﷺ فلم یبق الا ان یکون عن رای واجتهاد وح لا یبقی حجة علی غیره من المجتهدین بعده لجواز ان یکون دون غیره فی الاجتهاد والصحبة وان کانت مزیة لکن رتبة الاجتهاد اعلی ولهذا قال ﷺ رب حامل فقه الی من هو افقه منه

البحث الثالث فی تقلید الصحابی الحق انه لا یجوز للعالم تقلید الصحابی فی الفروع وهو احد اقوال الشافعی لان المانع من تقلید العالم من غیره آت فی حق الصحابی وغیره من غیر فرق وسیاتی لا یقال کیف لا یقع الفرق بین الصحابة وغیرهم وقد اثنی الله تعالی ورسوله ﷺ علیهم حیث قال الله تعالی رضی الله عن المومنین وقال والسابقون الاولون وقال ﷺ خیر القرون قرنی لانا نقول الثناء یوجب حسن الاعتقاد فیهم وان یظن بهم خیرا ولا یوجب تقلیدهم لورود الثناء فی حق آحاد الصحابة مع اجماع الصحابة علی جواز مخالفته وللشافعی قول ثان قدیم انه یجوز تقلید الصحابی فی قوله اذا انتشر ولم یخالفه احد وله ثالث انه یقلد وان لم ینتشر وقد فرع الشافعی علی القول القدیم للشافعی فروعا سبعة ا قال الشافعی فی کتاب اختلاف الاحادیث روی عن علی ﷺ انه صلی فی لیلة ست رکعات فی کل رکعة ست سجدات قال لو ثبت ذلک عن علی ﷺ لقلت به فانه لا مجال للقیاس فیه فالظاهر انه فعله توقیفا ب قال فی موضع

قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وضعفه الغزالي لان السكوت ليس بقول فاي فرق بين الانتشار وعدمه وقد تمسك الغزالي
بمثل هذا الاجماع في القطع على ان خبر الواحد حجة وهو مناف ج قال الشافعي اذا اختلفت الصحابة فالائمة الاربعة اولى فان
اختلف الاربعة فقول ابي بكر وعمر اولى د قال في موضع اخر يجب الترجيح بقول الاعلم والاكثر قياسا لان زيادة علمه تقوي
اجتهاده وتبعده عن التقصير ه ان اختلف الحكم والفتوى من الصحابة فقد اختلف قوله فقال مرة الحكم اولى لان العناية
اشد وقال اخرى الفتوى اولى لان سكوتهم عن الحكم محمول على الطاعة و هل يجوز ترجيح احد القياسين بقول الصحابي
الحق انه عندهم انه في محال الاجتهاد فربما يتعارض ظنان والصحابي في احد الجانبين فتميل نفس المجتهد الى موافقة
الصحابي ويكون ذلك اغلب على ظنه ز اذا حمل الصحابي لفظ الخبر على احد معنييه منهم من جعله ترجيحا وقال القاضي ابو بكر اذا
لم يقل علمت ذلك من قصد الرسول بقرينة شاهدها لم يكن ترجيحا الفصل الثامن في باقي ادلة شرعية اختلف
المجتهدون فيها وفيه مباحث الاول في حكم الافعال قد سبق فيما تقدم هذا البحث على الاستقصاء ونحن الان
بصدد بيان ان الاصل في المنافع الاذن وفي المضار المنع بطرق شرعية ليقع هذين الاصلين في الشرع اما الاول فيدل
عليه وجوه أ قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واللام يقتضي الاختصاص بجهة الانتفاع والاعتراض من وجوه أ يمنع
اقتضاء اللام الاختصاص بجهة الانتفاع لقوله تعالى وان اسأتم فلها ولله ما في السموات والارض وليس المراد بها الا
النافع ولان اللام عند النحاة للتمليك وهو غير ما قلتم ب سلمنا ذلك لكن يفيد مطلق الانتفاع او كل الانتفاعات م ع ويكفي
في العمل بالمسمى حصوله في فرد من افراد الانتفاعات مثل الاستدلال بها على الصانع تعالى ج سلمنا عموم الانتفاع لكن بالخلق
لدخول اللام عليه ونمنع ان المخلوق لذلك د سلمنا افادة الانتفاع بالمخلوق لكن لكل واحد في حال واحد لان هذا
مقابلة الجمع بالجمع فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد ه سلمنا افادة العموم لكن في الظرفية فيدل على اباحة كل ما في
الارض كالاركان والمعادن فلم قلتم ان ما على الارض لذلك و سلمنا اباحة كل ما على الارض لكن في ابتداء الخلق لان
قوله تعالى خلق يشعر بانه حال ما خلقها انما خلقها النافع فلم قلتم انه في الدوام لذلك لا يقال الاصل في الثابت البقاء لا
نا نقول هذا فيما يحتمل الدوام لكن كونه مباحا صفة ولا بقاء للصفات ز سلمنا الاباحة للكل حدوثا وبقاء لكن للموجودين
وقت الخطاب لان قوله لكم خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين ح سلمنا انه يدل على اختصاصها بنا لكن قوله لله
ما في السموات والارض ينافيه والجواب عن أ الدليل على ان اللام لعود المنفعة قوله تعالى لها ما كسبت وقوله عم
النظرة الاولى لك والثانية عليك وقوله له غنمه وعليه غرمه ويقال هذا الكلام لك وهذا عليك افهم ما في الباب
انها جاءت في سائر المواضع لمطلق الاختصاص فنقول لو جعلناه حقيقة في اختصاص المنافع امكن جعله مجازا
في مطلق الاختصاص لانه حينئذ يكون لازما فيصح التجوز باللفظ فيه فاذا انتفى اللزوم انتفى حسن التجوز وقول
النحويين لم يريدوا به حقيقة الملك والا لبطل كقولنا الجل للفرس بل ارادوا الاختصاص النافع وعن ب انه لا
يمكن حمل الاية على هذا النفع لحصوله لكل مكلف من نفسه اذ يمكنه الاستدلال بنفسه على الصانع تعالى واذا حصل هذا
النفع من نفسه امتنع تحصيل هذا الجنس من النفع من غيره لاستحالة تحصيل الحاصل او كان قليل جدوى وعن ج
ان الخلق هو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوقه وبتقدير التغاير لا يقع للمكلف في صفته تعالى فيكون المراد
الخلق المخلوق وعن د نمنع انه مقابلة الجمع بالجمع بل هو مجاز يجري عليك دار واحدة لشخصين وهو يقتضي
تعلق كل منهما لا بجزء معين بل بجميع الاجزاء وعن ه نمنع اختصاص في بما في باطن الارض لقوله تعالى اني جاعل

في الارض

في الارض خليفة وعن و الاصل في كل ثابت بقاؤه وقوله الاختصاص عرض فلا يقبل الدوام قلنا حكم الله صفته فهي واجبة الدوام
وفيه نظر فان النسخ يدخل في الاباحة وغيرها من الاحكام على ما تقدم وهو ينافي الدوام وعن ز حكمه تعالى في حق الحاضرين يستلزم
حكم رسوله عم عليهم به وحكمه عليهم به يستلزم حكمه علينا لقوله عم حكمي على الواحد حكمي على الكل وعن ح التعارض انما يثبت لو كان
الاختصاص في الموضعين بمعنى واحد وهو محال لانه في حقنا الاختصاص النافع وهو ممتنع في حقه تعالى بل بجهة الايجاد والخلق فلا
يعارض ب قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق انكر على من حرم الزينة وطيب الرزق فلا يكون حراما
فيمتنع ثبوت الحرمة في فرد من افراد الزينة لان المطلق جزء من المقيد فلو ثبتت الحرمة في فرد من افراد الزينة لثبتت الحرمة في زينة الله
وهو خلاف الاصل واذا انتفت الحرمة بالكلية ثبتت الاباحة وفيه نظر لان اباحة الكلي لا تستلزم اباحة الجزئيات ج قوله تعالى احل
لكم الطيبات وليس المراد من الطيب الحلال والا لزم التكرير فيجب تفسيره بما يستطاب طبعا وهو يقتضي حل المنافع باسرها وفيه نظر
فان الاستطابة من الامور الاضافية المختلفة باختلاف الامزجة والطبائع ومثل ذلك لا يناط به الاحكام الشرعية لاضطرابه
فليس المراد الا ما خلى عن وجه قبح ولا نكارة د انه انتفاع بلا ضرر فيه على المالك قطعا لان المالك هو الله تعالى والضرر عليه ممتنع
وملك العباد قد كان معدوما والاصل بقاؤه على العدم ترك العمل به فيما وقع الاجماع على كونه مانعا فيبقى في غيره على الاصل وعلى
المنتفع ظاهرا فيكون مطلقا كالاستضاءة بضوء السراج والاستظلال بجدار الغير لا يقال هذا يقتضي القول باباحة جميع المحرمات
لانتفاع فاعلها بها ولا ضرر فيها على المالك ويستلزم سقوط التكليف باسرها وهو باطل قطعا والقياس على الاستضاءة والا
ستظلال باطل لان المالك لو منع من الاستضاءة والاستظلال قبح المنع منه والله تعالى لو منع من الانتفاع لم يقبح لانا نقول اخرجنا
عن اباحة المحرمات بقولنا ولا ضرر على المنتفع ظ ومعنا الضرر هو العقاب بارتكاب ما نهي عنه ثابت اما على قول المعتزلة فلانه لولا
اشتمال الفعل والترك على جهة لاجلها حصل النهي والا لما جاز ورود النهي واما عند الاشاعرة فلانه تعالى لما توعد بالعقاب عليه كان
مشتملا على الضرر فلم يكن واردا وفيه نظر اذ على قول الاشاعرة لا يجب الايفاء بالوعد والوعيد فانتفى الضرر والقياس على الا
ستضاءة لا يستلزم مساواة الفرع الاصل من كل الوجوه بل المساواة من الوجه المقصود ه خلق الاعيان لا لحكمة باطل لقوله تعالى
افحسبتم انما خلقناكم عبثا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ولان الفعل الخالي عن الحكمة عبث لا يليق با
الحكيم وان كان لحكمة فاما عود النفع اليه وهو محال لاستحالة النفع عليه او الينا وهو المطلوب وهذا يقتضي ان يكون المقصود من
الخلق نفع المحتاج واذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوب الحصول انما كان فان منع عنه فانما منع لانه بحيث يلزمه رجوع ضرر
الى محتاج فاذا نهانا الله تعالى عن بعض الانتفاعات علمنا انه تعالى انما منعنا عنها لعلمه باستلزامها للفساد حالا او مستقبلا
ولكن ذلك على خلاف الاصل فثبت ان الاصل في المنافع الاباحة قال فخر الدين الرازي ونعم ما قال تحقيق القول فيه لا يتم الا
مع القول بالاعتزال واما الاصل الثاني وهو اصالة تحريم المضار فيستدعي بيان امرين أ تحقيق ماهية الضرر ب
الدليل على تحريمه اما الاول فقالوا انه الم القلب لان الضرب وتفويت منفعة الانسان والشتم والاستخفاف يسمى ضررا
فلابد من معنى يشترك فيه ليكون هو لفظ الضرر موضوعا بازائه دفعا للاشتراك والمجاز والم القلب معنى يشترك فيه
فيكون حقيقة فيه اعترض بان الم القلب ان عنيت به الغم والحزن فهو باطل لان من اتلف ثوب غيره او ملكه والمالك غافل
يقال انه قد اضر به مع انتفاء الالم والحزن وان عنيت به شيئا آخر فبينه تنزلنا عن الاستفسار فلم قلتم الضرر الم القلب
قوله لابد من معنى يشترك فيه مواضع الاستعمال قلنا لم قلت انه لا مشترك الا الم القلب بل هنا امر آخر وهو تفويت النفع
وهو اولى لان النفع مقابل الضرر والنفع تحصيل المنفعة فوجب ان يكون الضرر ازالتها فلا تكون حقيقة فيما قلتم دفعا

للاشتراك سلمنا ان ماذكرتم يدل على ان الفرح الم القلب لكن معارض بالملك مع غفلة المالك فان الفرح
موجود والالم مفقود لاستلزام الم القلب الشعور وبقوله تعـ بلا تعبدون من دون الله مالا ينفعكم ولا
يضركم اخبر ان عبادة الاصنام لا تضرهم مع انهم لم تلوبهم يوم القيامة لانهم يعاقبون بذلك فثبت ان
الضر ليس الم القلب اجيب بان القلب اذا حصل له غم وحزن انعصر دمه في الباطن وانعصار دم القلب
لا نعصار القلب في نفسه وانعصار القلب مولم له فان اي عضو عصر تالم القلب فالمراد من الم القلب تالم
تلك الحالة الحاصلة له عند الانعصار فظهر ان الم القلب مغاير للغم وان كان مقارنا له غير منفك عنه ومن احرق
ثوب غيره الغافل يقال اضر به بمعنى انه اوجد مالو عرفه لحصل الضرر لا محالة وهو اطلاق اسم المسبب على
السبب مجازا قوله يجوز وجود مشترك لهن قلنا ان كان معدوما والاصل بقاؤه على العدم قوله تفويت النفع
مشترك قلنا لا يجوز جعله مسمى الضرر لان في البيع والهبة تفويت النفع لان البايع فوت الانتفاع بالعين
مع انتفاء الضرر وفيه نظر فان انتفاعه بالعوض جبر تفويت نفع العين فانتفى الضرر اذ غالب
المنافع بالقدر المشترك وهو مطلق المالية قوله الضرر في مقابلة النفع قلنا هب انه كذلك لكن النفع
عبارة عن تحصيل اللذة او ما يكون وسيلة اليها والضرر عبارة عن تحصيل الالم او ما يكون وسيلة اليها ويمنع
بضررهم بالاصنام بل بعبادتها واما الثاني فلقوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولقوله تعـ يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعـ ما جعل عليكم في الدين من حرج وغيرها من الادلة البحث الثاني في الاستقراء
وهو ماخوذ من قصد القرى قرية قرية والمراد به اثبات الحكم في كلي لثبوته في جزئياته فان عم الاستقراء
فهو دليل صحيح وان لم يعم فهو الاستقراء بقول مطلق مشابه الاصل لان المستقري يتبع الجزئيات جزئيا فجزئيا
مثاله قول من استدل على ان الوتر ليس بواجب بانه يودى على الراحلة ولا شيء من الواجب يودى على الراحلة و
المقدمة الاولى اجماعية والثانية استقرائية فانا لما رأينا القضاء والاداء وساير اصناف الواجب لا يودى على
الراحلة حكمنا على ان كل واجب بانه لا يودى على الراحلة وهو غير مفيد لليقين لاحتمال ان يكون الوتر واجبا مخالفا
غيره من الواجبات فان تحريم الركوب في غيره ان كان لدليل شامل الكل لوجب ثبوت عدم وجوبه وليس ذلك من باب
الاستقراء وان كان لدلايل خاصة بكل صورة صورة لم يجب الشمول اذ لا يمتنع عقلا ان يكون حكم بعض انواع الواجب
مخالفا للنوع الاخر من ذلك الجنس والاقرب انه لا يفيد الظن ايضا الا لدليل منفصل ولو ثبت الظن به قيل يجب
الحكم به لكونه اعني بالظاهر البحث الثالث في الاخف ذهب قوم الى انه يجب على المكلف الاخذ باخف القولين لوجوه
آ قوله تعـ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ب قوله تعـ ما جعل عليكم في الدين من حرج ج قوله لا ضرر ولا
ضرار في الاسلام د قوله عم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وهو ينافي الشاق الثقيل ﻫ انه تعـ غني كريم والعبد
محتاج فقير واذا تعارضا كان الحامل على جانب الغني الكريم اولى من جانب المحتاج و الاخذ بالاخف اخذ با
الاصل وهو اخذ بالاجماع فيكون اولى من الاثقل المختلف فيه هذا اذا كان الاخف جزءا من الاثقل كالثلث بالنسبة
الى النصف والكل اما اذا لم يكن جزءا لم يكن مجمعا عليه وقال آخرون يجب الاخذ بالاثقل لقوله عم الحق ثقيل مر و
خفيف وبي وهو ضعيف فان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها فلا يلزم من كل حق ثقيل صدق كل ثقيل حق ولان الباطل
الباطل خفيف صدق صدق كل خفيف باطل وهنا طريقة اخرى وهي المسماة بالاحتياط وهي الاخذ باكثر ما قيل او بأ
لا يمتنع صح
بالاثقل
ليحصل

ليحصل يقين البراءة البحث الرابع في الاخذ بالاقل ذهب الشافعي الى انه يجوز الاعتماد في اثبات الاحكام على الاخذ بأقل ما قيل
فيه فانه حكى اختلاف الناس في دية اليهودي فمنهم من قال بمساواتها لدية المسلم ومنهم من قال هي النصف وقيل الثلث وعند
الامامية ثمان مائة درهم وبناه على اصلين الاجماع واصالة البراءة اما الاجماع فلان القايل بوجوب الاكثر قايل بوجوب الاقل
مجمعا عليه واما البراءة الاصلية فانها تدل على عدم وجوب شيء اصلا ترك العمل به في الاقل لدلالة الاجماع على وجوبه فيبقى
الباقي كما كان وينبغي ان يشترط في الحكم بأقل ما قيل عدم ورود شيء من الدلايل السمعية فانه لو ورد شيء كان ذلك الحكم لاجله
لا للرجوع الى اقل ما قيل ولاجل ذلك لما اختلف في عدد الجمعة لم ياخذ الشافعي فيه بالاقل وهو الثلثة لورود نص في الزايد
فكان الاخذ فيه اولى من الاخذ بالبراءة الاصلية وكذا في غسل الاناء من الولوغ قيل سبعة وقيل ثلثة والشافعي اخذ بالاول
لانه نقل فيه شيئا لا يقال بل يجب الاخذ بالاكثر لانه قد ثبت شيء في الذمة واختلف الائمة في الكمية فقيل الكل وقيل النصف وقيل
الثلث وقيل ثمان مائة درهم فاذا لم يحصل مع واحد من هذه دلالة سمعية تساقطت فلا يحصل يقين البراءة الا مع اداء
الجميع فيجب تحصيل يقين البراءة الخروج عن العهدة لانا نقول لما كان الاصل البراءة امتنع الحكم بشغل الذمة الا بدليل سمعي
فاذا لم يوجد شيء سوى الاجماع والاجماع لم يثبت الا في اقل المقادير لم يثبت الشغل الا به لا يقال سلمنا عدم وجود دليل
الاجماع لكن لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فلعله يثبت حق ازيد من اقل ومع هذا الاحتمال لا يثبت الخروج عن العهدة
الا باداء الاكثر لانا نقول لما لم يوجد سوى الاجماع والاجماع دل على الاقل خاصة كان اثبات الزايد بغير دليل وهو تكليف ما لا
يطاق ولانه تعـ تعبدنا بالعمل بالبراءة الاصلية مع عدم وجدان دليل سمعي وحيث لم يوجد سمعي على الزيادة علمنا انه تعبد
بالبراءة فيحصل القطع بعدم وجوب الزايد البحث الخامس في الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود وهذه طريقة عول
عليها بعض الفقهاء وتقريره ان الحكم الشرعي لابد له من دليل وهو اما نص او اجماع او قياس ولم يوجد واحد من هذه الثلثة
فلا يكون الحكم ثابتا اما وجوب الدليل فلانه تعـ لو امر بالشيء ولم يضع عليه دليلا كان ذلك تكليف ما لا يطاق واما انحصار
الدليل فلوجوه آ قصة معاذ الدالة على انحصار الدليل في الكتاب والسنة والاجتهاد وزدنا الاجماع لدليل منفصل فيبقى
الباقي على الاصل ب دلايل الاحكام كانت معدومة ازلا والاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان وهو يقتضي عدم كل دليل ترك
العمل به في النص والاجماع والقياس فيبقى ما عدا الثلثة على الاصل ج وجود دليل غير الثلثة من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي
على نقلها للعلم القطعي بان ما يرجع اليه الشرع نفيا واثباتا في كل زمان من الامور العظام فلو كان موجودا لاشتهر ولو كان
كذلك لكان معروفا ولما لم يوجد بعد البحث والتامل علمنا عدمه واما عدم الثلثة فلان النص لو وجد لعرفه المجتهد ونظر
ولو عرفوه لما حكم بخلافه ولانا لما اجتهدنا في الطلب فلم نجد النص وهو عذر في حق المجتهد اجماعا فيكون عذرا في حق الناظر
اذ لا معنى للمناظرة الا ابتناء ما لاجله قال بالحكم والاجماع منتف لان المسئلة خلافية ولا اجماع مع الخلاف والقياس لابد له من
اصل هو الصورة الفلانية وفارق كذا موجود ومعه فلا يمكن القياس اما في الباب ان يقال يجوز القياس على اخرى فنقول
لانا بعد الطلب لم نجد شيئا يمكن القياس عليه الا هذه الصورة وهو عذر المجتهد فكذا المناظر ولان عدم ساير الامور سابقا
فيجب الاستمرار حكما بالاستصحاب وهذه الدلالة انما تتم بمقدمتين احديهما ان عدم الوجدان بعد الطلب يدل على عدم الوجود
وثانيهما ان الامر الفلاني كان معدوما فيحصل ظن البقاء على العدم ولو صحتا ان المقدمتان استقلنا بالمطلوب
فانه يقال في اول المسئلة لابد للحكم الشرعي من دليل ولم يوجد لاني اجتهدت في الطلب فلم اظفر به وهو يدل على العدم
او يقال ولم يوجد دليل لان الادلة كانت معدومة في الازل والاصل في كل معدوم بقاؤه على العدم واذا ثبت هذا احتمل
في الوجوه الدالة على ان عدم الوجدان دليل على عدم الوجود

ظن عدم الدليل متولدا من القطع بانه لو وجد الحكم لوجد دليله ومن ظن عدم وجوده ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب واذا كفت
المقدمتان كان ايرادها على هذا الوجه اولى لان كل مقدمة يتوقف الدليل عليها لو كفت في الانتاج كان الاستدلال بها اولى والاعتراض
من وجوه آ حصرت الادلة في النص والاجماع والقياس وهو غير تام لانك ذكرت ها هنا دليلا فيها وليست احدها فيلزم اما
ان لا يكون هذا الكلام دليلا في الثلثة ليتم الحصر او يبطل الحصر ليتم كونه دليلا لا يقال كلامنا دليل الحكم الشرعي اما نص او
اجماع او قياس ومدلول دليلنا انتفاء الصحة وقد كان حاصلا قبل الشرع فالاخبار عنه يكون اخبارا عن امر لا يتوقف معرفته
على الشرع فلا يكون شرعيا ولانا لا ننفي الصحة الا بالاجماع لانعقاده على نفي الحكم عند عدم هذه الاشياء فيكون الدليل هو الاجماع
لانا نقول لما ثبت انتفاء الصحة لزم ثبوت البطلان لامتناع القول بالوقف فيكون كلامك دليلا على البطلان بواسطة دلالته على انتفاء
الصحة فيكون دليلا على حكم شرعي ويعود المحذور وبان الاجماع لم يدل على عدم الصحة ابتداء بل على انه متى عدم النص والاجماع والقياس
لزم عدم الحكم فيكون الاجماع دليلا على ان عدم هذه الثلثة دليل عدم الحكم وعدم الثلثة مغاير لها فيعود الكلام ب لما
جعلت عدم دليل الثبوت دليل العدم ان جعلت عدم دليل العدم دليل الثبوت لم يلزم انتفاء الوجود الا ببيان عدم عدم
دليل العدم وعدم العدم فلا يلزم انتفاء الوجود الا بوجود دليل العدم لكن لو ذكرت دليل العدم استغنيت عما ذكرت
من الدليل ولانه عدم دليل العدم وجود دليلا على عدم العدم وعدم العدم وجود فعدم دليل العدم دليل على الوجود فقد حصل دليل
اخر على الوجود غير الثلثة فيبطل الحصر وان لم يجعل عدم دليل الثبوت دليل العدم نافقت لتساوي نسبة دليل الثبوت الى الثبوت
ونسبة دليل العدم الى العدم فان لزم من عدم دليل الثبوت عدم الثبوت لزم من عدم دليل العدم عدم العدم ج انتفى
في نفي النص على عدم الوجدان فان صح هذا وجب الاكتفاء به في نفي القياس لحصوله فيه وان لم يصح لم يجز التعويل عليه في هذا
المقام لا يقال انما تعرضت لنفي قياس معين لان المخالف يعتقده قياسا ودليلا وليس في النصوص ما يعتقده دليلا لانا نقول
المخالف كما يعتقد في بعض الاقيسة كونه حجة كذا يعتقد في بعض النصوص كونه حجة له فكما يجب التعرض للامرين ثم قلت
بتعذر القياس مع وجود الفرق فان الفرق انما يقدح لو لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلتين اما مع جوازه فلا لاحتمال كون الحكم
في الاصل معللا بالوصف المشترك وبالقاصر معا د يرد سؤال القلب هنا وهذا النظم فان المستدل لو قال لم يوجد نص ولا اجماع
ولا قياس على صحة بيع الغائب فوجب انتفاء صحته قيل له وتحريم اخذ المبيع من البائع بعد العقد على المشتري او تحريم اخذ الثمن
من المشتري على البائع حكم شرعي لا يثبت الا بنص او اجماع او قياس ولم يوجد فلا يثبت والجواب عن آ هذه الدلالة انما تتم
مع التمسك بان الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان وانه لا يجوز العدول عنه الا بدليل يوجب العدول وذلك الدليل احد الثلثة وح
يسقط السؤال لانا نقول في مسئلة بيع الغائب البيع قبل العقد ملك البائع والاصل البقاء الا انا نترك الاستدلال بهذا الاصل عند
وجود نص او اجماع او قياس يدل على خلافه ولم يوجد احدها فلم يوجد فانتفى العدول عن التمسك بالاصل فيجب الحكم ببقائه على ما كان
وحاصل الكلام انا انا ادعيت الحصر فيما يدل على تغير الحكم عن مقتضى الاصل والحكم الذي استفدته من هذا الدليل ليس من باب تغير الحكم بل
باب ابقاء ما كان على ما كان فلا يكون ادعاء الحصر في تلك الصورة قادحا في صحة هذه الدلالة فاذا عرفت هذا فالصحيح في العبادة ان
يقال حكم الشرع ابقاء ما كان على ما كان الا اذا وجدت دلالة شرعية مغيرة والدلالة المغيرة اما نص او اجماع او قياس ولم يوجد واحد
من الثلثة فلم توجد الدلالة المغيرة فوجب البقاء على ما كان لا يقال الاستصحاب كاف فلا حاجة الى التطويل لانا نقول للناظر نقول
المجتهد ولا يجوز للمجتهد التمسك بالاستصحاب حكم الاصل الا مع البحث والاجتهاد في طلب الادلة المغيرة فاذا لم يجد حل له الحكم بالا
ستصحاب وقبل البحث لا يجوز واذا كان المجتهد كذلك فالمناظر مثله اذ معنى المناظرة بيان وجه الاجتهاد وعن ب ان الاستدلال

بعدم

بعدم المثبت على العدم اولى من الاستدلال بعدم الباقي على وجوده اما اولا فلانا لو استدللنا بعدم الباقي على الوجود لزم اثبات
ما لا نهاية له واما ثانيا فلانا نستدل بعدم ظهور المعجز على يد الانسان على انه ليس بنبي ولا نستدل بعدم ما يدل على انه ليس بنبي على كونه
نبيا واما ثالثا فلانه لا يقال ان فلانا ما نهاني عن التصرف في مالي فكان ماذونا في التصرف ويقال لم يأذن فكان ممنوعا واما
رابعا فلان كل دليل لا يبقى بعد لو لم يعارض دليل العدم عدم ودليل الوجود وجود سلمنا او لوية احد الطرفين لكن ذلك يقتضي تعادضهما
وتساقطهما فيبقى مقتضى الاصل وهو بقاء ما كان على ما كان وعن ج انه سؤال يتعلق بالوضع والاصطلاح ليس سؤالا علميا وعن د
ما تقدم من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان سؤال الفرق قادح وعن ه انا لم نقل انه يلزم من عدم النص والاجماع
والقياس بقاء ما كان على ما كان الا بعد ان بينا اصالة استمرار الثابت على ما كان فمعارضة الحكم انما يلزم لو ثبت ان الاصل
عدم بقاء الشيء على ما كان ولما بطل ذلك بطلت المعارضة البحث السادس في تقرير ادلة يمكن التمسك بها في الاحكام الشرعية
الحكم المطلوب اثباته ان كان عدميا امكن ان يذكر فيه عبارات آ هذا حكم قد كان معدوما ازلا وهو يقتضي ظن بقائه على العدم و
العدم بالنظر واجب اما عدمه فلان المحكوم عليه قد كان معدوما في الازل لحدوثه فلا يكون الحكم المتعلق به ازليا لان ثبوت حكم من
غير ثبوت محكوم عليه سفه وهو غير جائز عليه تعالى وهذا لا يمشي على رأي الاشاعرة لان كلامه قديم والحكم حادث قيل المراد من الحكم
كون الشخص مقولا له انه لم تفعل هذا الفعل عاقبتك ومعلوم بالضرورة حدوث هذا المعنى وفيه نظر لان حدوث هذا الحكم لا
ينافي قدم الحكم الذي يدعونه وهو ينقض المقدمة واما حصول ظن البقاء فلما تقدم في الاستصحاب ب لو ثبت الحكم لثبت بدلالة
او امارة والاول باطل للاجماع على انتفاء الدلالة القاطعة في هذه المسائل الشرعية والثاني باطل للنهي عن اتباع الظن لقوله
تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وعن قول ما لا يعلم على الله تعالى لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ج لو ثبت الحكم لثبت
اما لمصلحة او لا والثاني عبث لا يجوز عليه تعالى والاول يستحيل عودها اليه تعالى لامتناع النفع والضرر عليه والى العبد لان
المصلحة معناها اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمفسدة معناها الالم او ما يكون وسيلة اليه واللذة الاولى انه تعالى قادر على
تحصيلها ابتداء فيكون توسط شرع الحكم عبثا وكذا المفسدة فهذا يدل على نفي شرع الحكم ترك العمل به فيما اتفقنا على وقوعه فيبقى
في المختلف على الاصل د هذه الصورة تفارق الصورة الفلانية التي ثبت هذا الحكم فيها بوصف مناسب فيفارقها في الحكم
اما بيان المفارقة في المناسب فانه وجد في الاصل ذلك الوصف الفلاني وانه مناسب لذلك الحكم ونبينه بطريقه واما بيان منع
المشاركة في الحكم بهذا القدر فلان هاتين الصورتين لو اشتركتا في الحكم لكان الحكم الثابت فيهما اما معللا بالمشترك بينهما فيلزم
الوصف المناسب المعين المختص بالاصل وهو باطل او لا يكون معللا بالمشترك فيلزم تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين وهو
محال لان استناد احد الحكمين الى علة ان كان لذاته او للوازمه لزم في الحكم الذي عما غيره ان يستند ايضا اليها لا الى ما هي اخرى
ان لم يكن لذاته ولا للوازمها استغنى في نفسه عن تلك العلة والغني عن الشيء لا يكون مستندا اليه فوجب في ذلك الحكم ان لا
يكون مستندا الى تلك العلة وقد فرض مستندا اليها هذا خلف وفيه نظر لان ذاته تقتضي الاستناد الى علة مطلقة لا الى علة
وتخصيص العلة انما جاء من قبلها ه لو ثبت الحكم في هذه الصورة لثبت في صورة كذا لان تقدير ثبوته في هذه الصورة كان
لدفع حاجة المكلف وتحصيل مصلحته وهذا المعنى موجود هناك فيثبت الحكم هناك فلما لم يثبت وجب ان لا يوجد هنا وفيه نظر
لان مقادير الحاجات والمصالح خفية لا يعلمها الا الله تعالى فجاز التفاوت في الصورتين فلا يتساويا في الحكم و هذا الحكم كان منفيا من
الازل الى الابد فكان منفيا في اوقات مقدرة غير متناهية فيحصل ظن الانتفاء في هذه الاوقات لان الاوقات الغير المتناهية اكثر
من الاوقات المتناهية والكثرة مظنة الظن فيكون الحكم في هذه الاوقات المتناهية كالحكم في الاوقات الغير المتناهية وهو يستلزم

الانتفاع

النفي وفيه نظر اذ ليس اعتبار الوقت العيني المحقق بالوجود اولى من اعتبار حدوث الحكم بغيره من الحوادث المتوقعة التي لا تحصى
كثرة ز شرع هذا الحكم يفضي الى الضرر فيكون منفيا لقوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وبيان افضائه اليه ان المكلف على
تقدير دعا الداعي الى فعل خلافه نفع في الضرر لان فعله على خلافه يستحق به العقاب وتركه يستلزم ضرر ترك المراد ح
لو ثبت الحكم لثبت بدليل والا لزم تكليف ما لا يطاق والدليل منتف لانه ان كان نصوا فانه نعم لزم قدم الحكم من قدم الله تعالى
وان كان غيره فان كان قديما عاد الكلام وان كان محدثا فقد كان معدوما والاصل بقاؤه على العدم ولان شرط كونه دليلا
وجود ذاته وان يوجد له وصف الدلالة فاذن كونه دليلا امر يتوقف على حدوث هذين ويكفي في عدم كونه دليلا عدم احدهما والمتوقف
على امرين مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف على واحد واما ان كان ثبوتيا فالطرق الكلية خمسة ا المجتهد الفلاني قال بكذا فيكون
حقا لقوله عم ظن المؤمن لا يخطي ترك العمل به في ظن العوام لعدم استنادها الى ادلة صحيحة فيبقى معمولا به في حق المجتهد لا
يقال قول المجتهد المثبت معارض بقول المجتهد النافي لانا نقول قول المثبت ناقل عن حكم العقل وقول النافي مقرر له فيكون
الاول اولى ولان النافي يحتمل انه انما نفى لانه وجد له ظن النفي وانه لم يوجد له ظن الثبوت وعدم وجود الظن لا يكون ظنا
بخلاف المثبت فانه لا يمكنه الاثبات الا عند وجود ظن الثبوت فاذا انتفى كان مكلفا بالبقاء على حكم العقل واذا كان
كذلك ثبت ان قول المثبت اولى من النافي ب ثبت الحكم في الصورة الفلانية فيثبت هنا لقوله فاعتبروا وقوله تعالى ان الله
يامر بالعدل والاحسان والعدل التسوية وهذا تسوية بين الصورتين ولانه عم شبه القبلة بالمضمضة في حكم شرعي فيجب
علينا تشبيه الحكم بالحكم لقوله فاتبعوه وهذا الذي علمنا تشبيه صورة بصورة فيدخل تحت الامر وفيه نظر لما تقدم من الكلام
على الايتين والامر بالاتباع يستلزم تخصيص التشبيه للقبلة بالمضمضة اذ تشبيه غيرها ليس اتباعا ا اجمعنا على
الحكم وان ثبت لمصلحة وهذا الحكم لو ثبت حصل نوع مصلحة فلا بد وان يشتركا الا ان جهة كونه مصلحة جهة الدعا الى
المشروعية فلو خرجت عن الدعا كان لمعارض والاصل عدمه ه احد المجتهدين قال بثبوت الحكم والاخر قال بعدمه ومع
التعارض فالثبوت اولى للاجماع على تقديم الناقل على المنفي لا يقال المنفي بتقدير وروده بعد الثبوت يكون ناقلا
لا نفيا ايضا لانا نقول على هذا التقدير يتوالى نسخان وعلى التقدير الاول يحصل نسخ واحد وتقليل النسخ اولى

البحث السابع في القانون الكلي في الاستدلال اعلم ان الاستدلال انما يجري في المطالب الكسبية لاستحالة
اقامة الادلة على المعلومات الضرورية والا لزم تحصيل الحاصل فاذا كان نسبة المحمول الى الموضوع ايجابا او سلبا
مجهولا فلا بد من متوسط بينهما يكون ثبوت المحمول او سلبه عنه معلوما وثبوت المتوسط للموضوع او سلبه عنه كذلك
ليحصل العلم بالنسبة بين طرفي المطلوب وذلك المتوسط لا بد له من وضع خاص بالنسبة الى الطرفين فان كان محمولا
على موضوع المطلوب وموضوعا لمحموله كانت صورة القياس من الشكل الاول وان كان بالعكس منهما كانت الصورة من الشكل
الرابع وان كان محمولا لهما كانت من الشكل الثاني وان كان موضوعا لهما كانت من الشكل الثالث ولا زيادة على هذه الاشكال
لامتناع الزيادة على المقدمتين والنقص عنهما ولكل شكل من هذه شرايط للانتاج اذا فقدت كلها او بعضها كان الشكل
عقيما فللشكل الاول شرطان ا ايجاب صغراه ب كلية كبراه لحصول الاختلاف مع فقد احدهما فضروبه الناتجة اربعة
ا من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ب من موجبتين والصغرى جزئية ينتج
كالصغرى بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا ج من كليتين والكبرى سالبة ينتج كالكبرى كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا
شيء من ج ا د من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من ب ا فليس بعض ج ا

وللشكل

٣ وهو وفيه تدبر فيعلل بالمشترك هذا
يقتضي ثبوت الحكم ا لو ثبت
الحكم ثبت تحصيل مصلحة
المكلف ودفع حاجته فيكون
مشروعا صح

وللشكل الثاني شرطان اختلاف مقدمتيه في الكيفية وكلية الكبرى لما تقدم وضروبه اربعة ايضا ا من كليتين والكبرى
سالبة ينتج كالكبرى كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا ب بالعكس والنتيجة كالصغرى لا شيء من ج ب وكل
ا ب فلا شيء من ج ا ج من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من
ا ب فليس بعض ج ا د من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية ليس بعض ج ب وكل ا ب فليس
بعض ج ا وللشكل الثالث شرطان ايجاب الصغرى وكلية احديهما لما مر وضروبه ستة ا من موجبتين كليتين
ينتج موجبة جزئية كل ج ب وكل ج ا فبعض ب ا ب من موجبتين والصغرى جزئية ينتج كالصغرى بعض ج ب
وكل ج ا فبعض ب ا ج من كليتين ينتج موجبة جزئية ايضا كل ج ب وبعض ج ا ينتج بعض ب ا د من كليتين والكبرى
سالبة ينتج سالبة جزئية كل ج ب ولا شيء من ج ا فليس بعض ب ا ه من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى
ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من ج ا فليس بعض ب ا و من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج
سالبة جزئية كل ج ب وليس كل ج ا فليس بعض ب ا وللشكل الرابع شرطان ا عدم اجتماع الخستين اعني السلب و
الجزئية الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية ب كلما كانت الصغرى موجبة جزئية كانت الكبرى سالبة كلية لما تقدم و
ضروبه خمسة ا من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كل ج ب وكل ا ج ينتج بعض ب ا ب من موجبتين والكبرى جزئية
ينتج كالكبرى كل ج ب وبعض ا ج ينتج بعض ب ا ج من كليتين الصغرى سالبة ينتج سالبة كلية لا شيء من ج ب وكل ا ج
ينتج لا شيء من ب ا د من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كل ج ب ولا شيء من ا ج فليس بعض ب ا ه من صغرى
موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من ا ج فليس بعض ب ا وضروب الاول بينة الانتاج
لا يفتقر الى دليل واما البواقي فلا بد لها من بيان وهو اما عام في الجميع وهو الخلف او خاص كالعكس والافتراض فالخلف تحصيل
بعض نقيض المطلوب الى احدى المقدمتين لينتج مقابل الاخرى بالتناقض او الضدية فيكون بعد حصل من فرض نقيض المطلوب
حقا فيكون المط حقا كما نقول لو لم يصدق نتيجة الضرب الاول من الشكل الثاني لصدق نقيضها وهو بعض ج ا ونجعله
صغرى للكبرى هكذا بعض ج ا ولا شيء من ا ب فليس بعض ج ب وقد كان كل ج ب هذا خلف ولو لم يصدق نتيجة الاول
من الثالث لصدق نقيضها وهو لا شيء من ب ا ونجعله كبرى للصغرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وقد
كان كل ج ا هذا خلف ولو لم يصدق نتيجة الاول من الرابع لصدق نقيضها وهو لا شيء من ب ا فنجعله كبرى للصغرى هكذا
كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا ويستلزم بطريق العكس لا شيء من ا ج وهو ينافي كل ا ج هذا خلف واما
العكس فيجري في الكبرى من ثاني الثاني وصغرى ثالثه ثم تغير الترتيب وعكس النتيجة وكبرى ثالثه وصغرى اول الثالث وصغرى
ثانيه وكبرى ثالثه ثم عكس النتيجة بعد عكس الترتيب وصغرى رابعه وخامسه ونتيجة اول الرابع بعد عكس الترتيب كذا في ثانيه ثم
وثالثه ومقدمتي رابعه وخامسه واما الافتراض فيجري في كل مقدمة جزئية واكثر نفعه فيما يكون سالبة جزئية لعدم جريان
العكس فيها وعدم الانتاج لو عكست الاخرى معها كما نقول في رابع الثاني بفرض الجيم الذي ليس ب د فيصدق قضيتان
احدهما لا شيء من د ب والاخرى بعض ج د فنجعل الاولى صغرى للكبرى لا شيء من د ب وكل ا ب فلا شيء من د ا ونجعل الاخرى
صغرى لهذه بعض ج د ولا شيء من د ا فليس بعض ج ا وهكذا باقي الضروب والشكل الاول افضل الاشكال لانتاجه المطالب
الاربعة والموجب الكلي والثاني لا ينتج الا السلب لوجوبه في احدى مقدمتيه والنتيجة تتبع الاخس في الكيف والثالث لا
ينتج الا الجزئي لان اجتماع الوصفين في محل يستلزم حمل احدهما على الآخر جزئيا لامكان اقترانهما في غيره كما نقول كل انسان حيوان وكل انسان

ناطق ولا يستلزم الكليه والرابع لا ينتج الموجب الكلي لانه انما يحصل من مقدمتين كل واحدة منهما موجبة كلية وهو اوله
ولا ينتج لصدق كل انسان حيوان وكل ناطق انسان والاصل فيه ان المحمول جاز ان يكون اعم من موضوعه وان يكون
مساويا فجاز في الاكبر مساواته للاوسط ويكون الاصغر اعم فيكذب حمل الاكبر على كل افراد الاصغر وتفصيل هذه
المناهج ذكرناه في كتبنا المنطقيه المقصد الثاني عشر في الاجتهاد والتقليد والتعادل والترجيح وفيه فصول
الاول في الاجتهاد وفيه مطالب الاول في ماهية الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور
يستلزم الكلفة والمشقة يقال اجتهد في حمل الثقيل اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء
فهو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير فاستفراغ الوسع كا
الجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وما بعده مميز للمعنى الاصولي عن اللغوي وانما قلنا في طلب الظن ليخرج الاحكام القطعيه
وقولنا بشيء من الاحكام الشرعية ليخرج الاجتهاد في الامور العقليه وقولنا بحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير ليخرج اجتهاد
المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا وهذه سبيل مسايل الفروع ولذلك تسمى هذه المسايل
مسايل الاجتهاد والناظر فيها مجتهدا وليس هذه حال الاصول واذا ثبت هذا فالاجتهاد نسبة واضافة بين امرين
احدهما يقال له مجتهد وهو الناظر المتصف بصفة الاجتهاد والثاني المجتهد فيه وهي المسايل الفرعية المطلب الثاني
المجتهد وفيه مباحث الاول في شرايطه ويجمعها شيء واحد كون المكلف بحيث يتمكن من الاستدلال بالدلايل الشرعية
على الاحكام وهذه الملكة مشروطة باموري آ ان يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه والا لم يستفد منه شيئا فيكون عارفا
باللغة والوضع العرفي والشرعي لجواز النقل عنها ب ان يعرف من حال المخاطب انه يعني باللفظ ما يقتضيه بظاهره ان
تجرد او ما يقتضيه مع القرينه ان وجدت لانه لولا ذلك لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يعني به غير ظاهره مع انه لم يبينه
وذلك انما يحصل بحكمة المتكلم وعصمته والحكم بكونه تعالى حكيما مبني على العلم بانه تعالى عالم بقبح القبيح وبانه غني عنه وانما يتمشى ذلك
على قواعد المعتزلة فاعتقاد الاشاعرة بانه جايز الوقوع عقلا لانه يعلم عدم وقوعه كانقلاب ماء البحر دما كذا هنا يجوز
من الله تعالى كل شيء لكنه خلق فينا علما بديهيا بانه لا يعني بهذه الالفاظ الا ظواهرها وليس بجيد لتعذر العلم مع حصول
التجويز للنقيض ج ان يعرف تجرد اللفظ او اقترانه بقرينة ان كانت معه والا جاز فيما حكم بتجرده ان يكون معه قرينة تصرفه
عن ظاهره والقرينة اما عقلية يظهر بها ما يجوز ارادته من اللفظ مما لا يجوز واما سمعية وهي الادلة المقتضية للتخصيص
اما في الاعيان او الازمان كالنسخ او المقتضية لتعميم الخاص كالقياس عند القايلين به وح يجب ان يعرف شرايطه ولما
كانت الادلة السمعية نقلية وجب ان يكون عارفا بالنقل المتواتر والآحاد وان يعرف شرايطها ولما كانت الادلة قد
تتعارض ولا يمكن العمل بجميعها ولا الاهمال لها ولا بالبعض مما تأتى بل لا بد من العمل بالراجح منها وجب ان يكون عارفا بجهات الترجيح
وطرقه والضابط ما قاله الغزالي هنا وهو ان مدارك الاحكام اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فيجب معرفة هذه
الاربعة ولا بد معها من اربعة اخرى اثنان مقدمتان احدهما معرفة شرايط الحد والبرهان على الاطلاق ب معرفة النحو
اللغة والتصريف لان الادلة عربية وانما يمكن معرفة دلالتها بعد معرفة كلام العرب وما يتوقف معرفة الواجب المطلق
عليه فهو واجب واما العلمان المتممان فاحدهما يتعلق بالكتاب وهو معرفة الناسخ والمنسوخ والاخر بالسنة وهو معرفة
الرجال وجرحهم وتعديلهم والواجب الاقتصار هنا على تعديل الفقهاء والمشايخ السابقين لتعذر معرفة احوال الرجال
مع طول المدة وكثرة الوسائط فهذه الامور الثمانية لا بد من معرفتها ولا يشترط معرفة الكتاب العزيز بجملته بل ما يتعلق

بالاحكام وهي خمسمائة اية ولا يشترط حفظها ايضا بل يعرف مواضعها حتى تطلب الاية المحتاج اليها عند الحاجة وكذا
السنة يجب ان يعرف الاحاديث الدالة على الاحكام وهي مع كثرتها مضبوطة في الكتب ولا يلزم حفظها ايضا بل
يكون عنده اصل مصحح شامل للاحاديث المتعلقة بالاحكام الشرعية دون المواعظ والاداب واحكام الاخرة واما
الاجماع فيجب ان يعرف مواقعه لئلا يفتي بخلافه وطريق ذلك ان يفتي بما يوافق قول بعض الفقهاء المتقدمين او يظن
تولد هذه الواقعة بعصره ولم يبحث اهل الاجماع عنها واما العقل فيعرف البراءة الاصلية وانا مكلفون بالتمسك بها الا
مع قيام دليل صارف عنه وهو نص او اجماع او غيرهما هذا فيما يتعلق بمعرفة الطرق الشرعية واما ما يتعلق بالاصول فيجب
ان يكون عارفا بالله تعالى وصفاته وما يجب له ويمتنع عليه لانه شرط في الايمان وان يعرف الرسول ويحكم بنبوته وما جاء به من
الشرع المنقول بما ظهر من المعجزات ولا يشترط معرفته بدقايق علم الكلام والتبحر فيه بل معرفته بما يتوقف عليه الايمان ولا
يجب عليه قدرته على تفصيل الادلة بحيث يتمكن من الجواب عن الشبهات والتخلص عن الايرادات وهذه شرايط المجتهد
المطلق المتصدي للحكم والافتاء في جميع مسايل الفقه اما الاجتهاد في حكم بعض المسايل فيكفي فيه معرفته بما يتعلق
بتلك المسئلة وما لا بد منه فيها ولا يشترط معرفة المجتهد بجميع الاحكام والاطلاع على مدارك جميع المسايل لانه غير مقدور
للبشر البحث الثاني في ان النبي صلى الله عليه وآله لم يكن متعبدا بالاجتهاد اختلف الناس في ذلك فالذي عليه الامامية والجبائيان
انه لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الاحكام وقال الشافعي وابو يوسف بالجواز وقال آخرون انه متعبد بالاجتهاد في
الحروب فاما في الاحكام الدينية فلا وتوقف الباقون لنا وجوه آ قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله
تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهو ينفي ان يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد ب
قال له بعض الصحابة في منزل نزله ان كان هذا بوحي من الله فالسمع والطاعة والا فليس هو بمنزل مكيدة فدل على
جواز مراجعته في اجتهاده ولا يجوز مراجعته في احكام الشرع فيلزم ان لا يكون فيها ما هو اجتهاده ج الاجتهاد يفيد
الظن خاصة والنبي صلى الله عليه وآله قادر على معرفة الحكم من جهة القطع بالوحي من الله تعالى والقادر على العلم لا يجوز له الاكتفاء
بالظن كمن يقدر على علم القبلة فانه لا يجوز له التقليد والرجوع الى الظن د مخالفته صلى الله عليه وآله في الحكم كافر لقوله تعالى فلا وربك
لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم والمخالف في الاجتهاد لا يكفر لان الرجل اذا اجتهد واخطا فله اجر واحد بحكم النص
والمستوجب للاجر لا يحكم بكفره ه لو جاز له العمل بالاجتهاد لما توقف على نزول الوحي في شيء من الاحكام لان حكم العقل
في الكل كان معلوما له وطرق الاجتهاد كانت معلومة له فاذا حدثت واقعة ليس فيها وحي كان مأمورا بالاجتهاد
فلا يتوقف عنه الى نزول الوحي لكنه توقف كما في مسئلة الظهار واللعان و لو جاز له الاجتهاد لجاز لجبرئيل عليه السلام فلا يعلم
ان الحكم الذي نزل به من الله تعالى او من اجتهاد جبرئيل عليه السلام ز الاجتهاد عرضة للخطا والرسول صلى الله عليه وآله منزه عنه معصوم عن الزلل
فلا يجوز اسناد حكمه الى ما يجوز ان يكون خطأ ح الاجتهاد مشروط بعدم النص وهو غير ثابت في حقه لان الوحي
متوقع في حقه في كل حالة واذا انتفى الشرط انتفى المشروط ط لو كان في الاحكام الصادرة عنه ما يكون عن اجتهاد
لجاز ان لا يجعل اصلا لغيره ي لو كان متعبدا بالاجتهاد لاظهره لما فيه من فائدة الاقتداء والتاسي به يا الاحكام الشرعية
مبنية على المصالح التي لا علم للخلق بها فلو قيل له صلى الله عليه وآله احكم بما ترى كان ذلك تفويضا الى من لا علم له بالاصلح وهو يقتضي
اختلال المصالح الدينية والاحكام الشرعية يب لنا صواب في الراي وصدق في الخبر وقد اجمعنا على ان النبي صلى الله عليه وآله
ليس له ان يخبر بما لا يعلم كونه صدقا وكذا لا يجوز له ان يحكم بما لا يعلم انه صواب يج لو جاز ان يتعبده الله تعالى بالاجتهاد

لجاز ان يرسل اليه رسولا ويجعل له ان يشرع شريعة برايه وان ينسخ شرايع الله النازلة على الانبياء وان ينسخ احكاما انزلها الله تعالى عليه برايه وكل ذلك باطل لو جاز صدور الاحكام الشرعية عن رايه واجتهاده لاورث ذلك تهمة في حقه انه هو الواضع للشريعة من تلقاء نفسه وهو مخل بمقصود البعثة وهو ممتنع اعترض على آ بان الاية تنصرف الى ما ينطق به دون ما يظهر منه فعلا فمن اين ما فعله كان وحيا قاله قاضي القضاة وغيره قال ابو الحسين ان قوله وما ينطق عن الهوى لا يمنع من كونه مجتهدا لان الحكم بالاجتهاد ليس هو عن هوى وقيل ايضا انه تعالى اذا قال له مهما ظننت كذا فاعلم ان حكمي كذا فهنا العمل بالظن عمل بالوحي لا بالهوى وفيه نظر لان القصر ليس النطق اللساني بل الحكم الشامل للنوعين والنطق سلمنا لكن اذا اجتهد فلا بد وان ينطق بحكم اجتهاده والاخبار عما ظنه من الحكم فتكون الاية متناولة له ومن المعلوم ان ما ينطق به اذا كان مستنده الاجتهاد لم يكن عن وحي ولم يقتصر على قوله وما ينطق عن الهوى حتى عقبه بقوله ان هو الا وحي يوحى فيخرج عنه كون الاجتهاد ليس عن هوى وعلى ب قوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي انه يدل على ان تبديله للقران ليس من تلقاء نفسه بل بالوحي والنزاع انما وقع في الاجتهاد وفيه نظر لانه عقبه بقوله ان اتبع الا ما يوحى الي وهو يدل على عموم تخصيص التبديل وعلى ج بان ذلك انما يدل على جواز مراجعته في الاراء التي ليست من الاحكام كالاراء في الحروب والاحكام الشرعية خارجة عن ذلك قاله ابو الحسين وفيه نظر لدلالة الحديث على ان ما يكون بالوحي لا يجوز مراجعته فيه وما يكون بالراي يجوز مراجعته سواء كان في الحرب او غيره لجواز اشتمال النزول على حكم شرعي والسائل لم يتعرض لكونه شرعيا او لا بل لكونه اجتهاديا او لا وعلى د بان الاجتهاد انما يجوز فيما لم يوجد فيه نص واذا كان كذلك لم يكن متمكنا من معرفة الحكم بالنص وفيه نظر اذ كل قضية لا بد فيها من حكم معين وان لله عليه دليلا واذا سال النبي صلعم في حكمه تعالى اعلامه به وعلى ه ان الحكم مظنون اولا الا انه صلعم لما افتى به وجب القطع به كالفتوى الاجماع الصادر عن الاجتهاد وفيه نظر لان النبي صلعم على تقدير الاجتهاد لا يعلم الحكم قطعا فكيف يحصل لغيره العلم به مع نصه صلعم بتجويز خلافه وعلى و ان العمل بالاجتهاد مشروط بالعجز عن وجدان النص فلعله صلعم كان يصبر مقدار ما يرجون ان الله تعالى لم ينزل فيه وحيا وفيه نظر لان الزمان لما عوم الوحي في الماضي او المستقبل والثاني باطل لان كل وقت يمكن حصول الوحي فلا يصلح ان يكون شرطا والاول باطل ايضا لانه عارف بما اوحي اليه وعلى ز انه مدفوع بالاجماع وفيه نظر لابتنا ابطال اللازم وهو احدى مقدمات دليلنا على منع كون الاجتهاد معرضا للخطا الاجماع الصحابة على الاجتهاد وفيه نظر للفرق فان الاجماع عندنا يشترط فيه قول المعصوم فلا يكون خطا وعلى ح بان المانع من الاجتهاد هو وجود النص لا امكانه ثم ينتقض باجتهاد الصحابة في زمن النبي صلعم وفيه نظر لان المانع بالذات ليس الا التمكن من حصول العلم اذ النص انما منع من هذه الحيثية والا كان هنا متحقق واجتهاد الصحابة ممنوع بما سبق في القياس وعلى ط قال ابو الحسين ان ذلك ليس من حق الاجتهاد على الاطلاق فان الامة لو اجمعت عن اجتهاد وجب ان يجعل اصلا وفيه نظر اذ الاجتهاد منا والنسبة الى كل مجتهد فليس البعض بالاصالة اولى من الاخر والاجماع عن اجتهاد ممنوع على ما تقدم وعلى ي بانه لا مانع ان يكون متعبدا بالاجتهاد وان لم يظهر صريحا لمعرفة ذلك وفيه نظر فان اخفاء مثل هذا الاصل العظيم غير جايز على النبي صلعم كما لا يجوز اخفاء اصل الكتاب والسنة ولانا نعلم معرفة ذلك فان ابا علي الجبائي ادعى الاجماع على انه صلعم لم يكن متعبدا بالاجتهاد فكيف يكون نقيض ذلك معلوما وعلى يا بانه مبني على وجوب رعاية المصالح وهو ممنوع وقد تقدم جوابه وعلى يب بالفرق فان الاخبار بما

لانعلم

لا نعلم كونه صدقا فلا يامن فيه الكذب وهو الاخبار عن الشيء على خلاف ما هو عليه وذلك ما لا يجوز لا على الانام عليهم والاجتهاد بخلافه اذ كل مجتهد مصيب وفيه نظر فان المجتهد مخبر عن الله تعالى فاستلزم ما يستلزمه الخبر من المحذور ونمنع اصابة كل مجتهد على ما ياتي وعلى يج بجواز ذلك فانه تعالى يفعل ما يشاء ولا قبح في افعاله وقد تقدم جوابه وعلى يد بان نفي التهمة لصدقه فيما يدعيه من تبليغ الاحكام بجهة الرسالة وفيه نظر لانه صلعم لم ينص على كل حكم حكم بانه منزل من الله تعالى يوحي اليه والا لكان الحكم الذي اجتهد فيه معلوما وهو ما عداه وليس كذلك واعلم ان السيد المرتضى جوز ذلك عقلا لكن منع من وقوعه وهو مذهب جماعة واحتج المثبتون بوجوه آ قوله تعالى فاعتبروا وهو عام وهو صلعم كان اعلى الناس بصيرة واكثرهم اطلاعا على شرايط القياس وما يجب ويجوز ومعرفة المناط والفوارق وذلك مندرج تحت الاية فكان مامورا به فان فعله والا قدح في عصمته وفيه نظر لمنع دلالته على القياس كما تقدم سلمنا لكن ليفارق الامة بتمكنه من استعلام الاحكام قطعا فلا يجوز له المصير الى الظن والاصل فيه مع تسليم الدلالة على القياس انه واجب عند نزول الحادثة والظن بانتفاء النص في الماضي عليها ولا خلاف في عدم ذلك في حقه صلعم لانه كان ينتظر الوحي فلا يكون مندرجا تحت العموم ب انه اذا غلب على ظنه تعليل الحكم بوصف ثم علم او ظن وجوده في غيره ظن المساواة في الحكم وترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات العقول وهو يقتضي وجوب العمل بالقياس عليه ويرد عليه ما تقدم من تمكنه من العلم فلا يجوز الرجوع الى الظن ج العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول صلعم بالاجتهاد مع ان الامة عملت به كانت الامة افضل منه وهو باطل اجماعا لا يقال انه يقتضي ان لا يعمل الرسول صلعم الا بالاجتهاد لانه افضل وايضا فانا نوجب هذا المنصب لو لم يجد اعلى منه لكنه وجده لانه كان متمكنا من معرفة الاحكام بالوحي وهو اعلى من الاجتهاد لانا نجيب عن الاول بانه غير ممكن فان العمل بالاجتهاد مشروط بالنص على احكام الاصول فلا يمكن العمل بالقياس في الجميع وعن ب ان الوحي وان كان اعلى درجة الا انه خال عن تحمل المشقة في استدراك الحكم فلا يظهر فيه اثر دقة الخاطر وجودة القريحة واذا كان فيه نوع فضيلة لم يجز خلوه صلعم منه وفيه نظر فان المشقة انما تؤثر زيادة الثواب لو كان العمل الذي اشتمل عليه مطلوبا للشارع اما اذا لم يكن مطلوبا فلا ونحن نمنع من جواز الاجتهاد في حقه على انا نمنع من اشتمال الاجتهاد على زيادة المشقة بل جاز ان يكون في الوحي مشقة زايدة على الاجتهاد بما يحصل له صلعم من الخوف والخشية من الله تعالى حال نزول الوحي عليه وجودة القريحة انما يحتاج اليها من قصرت فطنته عن بلوغ اصابة الكمال الانسي وهو منتف في حقه صلعم د قوله العلماء ورثة الانبياء فيثبت له رتبة الاجتهاد ليرثوه عنهم لا يقال المراد به في اثبات اركان الشرع تمامه لانا نقول انه تقييد من غير دليل وفيه نظر اذ لا يجب ان يكون كل تكليف العلماء ما كلف به الانبياء فان المصير الى الاجماع ثابت في حق العلماء دون الانبياء صلعم وايضا الارث انما هو ثبت للانبياء ونحن نمنع من ثبوته لهم فالمراد الارث في تبليغ الاحكام الى العامة ه ان بعض السنن مضافة الى الرسول صلعم فلا تكون بالوحي والا انتفت فايدة الاضافة كما لا يقال لمن اثبت حكما بالنص الظاهر الخالي عن الحاجة الى الاجتهاد انه مذهب فلان فلا يقال مذهب الشافعي وجوب الصلوة بخلاف ما اثبته بضرب من الاجتهاد فانه يضاف اليه كذا هنا وفيه نظر لمنافاة قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى ويجوز اضافة السنة اليه فيما لم ينقل الحكم فيه و قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله وهو عام في المنصوص والمستنبط لان كلا منهما يصدق عليه انه مما اراه الله له وقرره ابو علي الفارسي فقال لا يجوز ارادة اراه العين لاستحالته ولا استعماله في الاحكام والاعلام والا لوجب ذكر المفعول الثالث لوجود المفعول الثاني وهو الضمير الراجع الى ما فاذن المعنى لتحكم بين الناس بما جعله الله لك رايا وفيه نظر فان مفهوم سياق الكلام تعليل الانزال بالحكم بما اشتمل عليه المنزل وهو ينافي الاجتهاد وما مصدرية فلا يرجع ضمير فانتفى دليل فساد ارادة الاعلام ز قوله

وشاورهم في الامر والمشاورة انما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي وفيه نظر لانه ليس في الاحكام الشرعية بل في المصالح العاجلة في الدنيا ومصالح الحرب والا لكان مستفيدا للاحكام من اجتهاد غيره وهو باطل قطعا والا لكان ذلك الغير اكمل منه والاستلزام المشاورة المصير الى ما يذهب القوم لجواز ارادة استعلام معرفة كل منهم بالحرب بحيث يفوض الى كل من يستصلح لشي ذلك الشي ج قوله تعالى بطريق العتاب في اسارى بدر وقد اطلقهم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض فقال النبي عم لو نزل من السماء الى الارض عذاب لما نجا منه الا عمر لانه كان قد اشار بقتلهم وفيه نظر لاستلزامه الخطية له عم وهو محال على ما بيناه فلا يكون ذلك بطريق العتاب له ويلزم ان يكون عمر افضل منه عم حيث حكم بالخلاص له دونه وهو باطل بالاجماع فاذن الوجه انه كان مخيرا بالوحي بين قتل الكل واطلاق الكل او فدا الكل فاشار بعض الاصحاب باطلاق البعض دون البعض فنزل العتاب لذلك البعض لا له عم ولهذا جاء بصيغة الجمع في قوله تريدون عرض الدنيا ومعلوم انه لم يكن كذلك د قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم ما نبه على ذلك ونسبه الى الخطا وهو لا يكون فيما حكم فيه بالوحي فلم يبق سوى الاجتهاد وفيه نظر لانا بينا امتناع الخطا عليه عم فان كان عتابا له عم دون اصحابه فانما هو على ترك الاولى وهو راجع الى المصالح الدنيا لا الاحكام الشرعية ي قوله عم في مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال عم الا الاذخر ومعلوم ان الوحي لم ينزل عليه في تلك الحال فكان الاستثناء بالاجتهاد وفيه نظر لان الوحي اذا كان عاما لم يجز الاستثناء الا بدليل ولو لم يكن بوحي لكان عن اجتهاد ويتعذر بل يمتنع حصوله لو كان متعبدا به في تلك الحال فان سرعة الوحي اشد من سرعة الاجتهاد فالحكم بالتعذر بالوحي يستلزم اولوية الحكم به في الاجتهاد لا يقال انه مستند الى اجتهاد سابق لانا نقول فجاز اسناده الى وحي سابق ولانه ممتنع والا لوجب عليه اظهاره ازالة للتلبيس باعتقاد العموم بل الحق انه كان مريد الاستثناء فسبقه العباس يا روى الشعبي ان رسول الله كان يقضي القضية وينزل القران بعد ذلك بغير ما كان قضى به فيترك ما كان قضى به على حاله ويستقبل ما نزل به القرآن والحكم بغير القران لا يكون الا بالاجتهاد وفيه نظر لاستلزامه الخطية في الاحكام وهو محال عليه عم على ان الخبر مرسل فلا حجة فيه ونمنع ان الحكم بغير القرآن لا يكون الا بالاجتهاد بل يكون بالوحي ثم ينسخ بالقرآن وعلى هذا تحمل الرواية ان صحت يب قوله عم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحي وفيه نظر لان افعال الحج لا تكون الا بالوحي لعدم دلالة العقل على تفاصيلها نعم لما بين لهم الحج قارنا فبادر ثم اوحى اليه تفضيل التمتع وانه ليس للقارن ذلك تاسف على المبادرة الى القران وفوات التمتع البحث الثالث في عدم جواز الخطا عليه عم اختلف القائلون بجواز الاجتهاد له عم في جواز الخطا عليه في اجتهاده فالاكثر على المنع وجوزه الباقون بشرط ان لا يقر عليه وهذا البحث ساقط عنا من وجهين آ امتناع الخطا عليه مطلقا لوجوب عصمته ب امتناع تسويغ الاجتهاد له احتج المانعون بانا مامورون باتباعه في الحكم لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ولقوله تعالى فاتبعوه اطيعوا الله واطيعوا الرسول وغير ذلك من الايات فلو جاز عليه الخطا لكنا مامورين بالخطا فلا يكون خطا احتج الاخرون بقوله عفا الله عنك وهو يدل على انه اخطا فيما اذن لهم وقال عم في اسارى بدر لولا كتاب سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب اليم عظيم وهو يدل على الخطا في اخذ الفداء وقال عم انما انا بشر مثلكم ويجوز الخطا علينا فكذا عليه وقال عم انكم لتختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من غيره فمن قضيت له بشي من حق اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من النار ولانه يجوز له ان يغلط في افعاله فكذا في اقواله كغيره من المجتهدين والجواب عن الايتين السابقتين ما تقدم وعن الثالثة ان المراد المماثلة في عدم العلم بالغيب ولهذا عقب بقوله يوحى الي والقضا حق والخطا في طريقه من شهادة الزور او الاقرار بالكذب ونمنع غلطا افعاله البحث الرابع في الاجتهاد في زمانه عم اتفق القائلون بالاجتهاد

لتختصمون

على جوازه

جوازه بعد الرسول عم واختلفوا في جوازه في زمانه عم فالاكثر جوزوه عقلا ومنع منه الاقل واختلف القائلون بالجواز في امور ثلثة آ جوازه للقضاة والولاة في غيبته دون حضوره ومنهم من اطلق الجواز ب منهم من قال يجوز ذلك مط اذا لم يوجد منع ومنهم من لا يكفي عدم المنع بل لا بد من الاذن فيه ومنهم من قال السكوت عنه مع العلم بوقوعه كاف ج اختلفوا في وقوع التعبد به سمعا فمنهم من قال انه كان متعبدا به ومنهم من توقف كالجبائي ومنهم من توقف في حق الحاضرين دون الغياب كالقاضي عبد الجبار واعلم ان الخلاف الجواز العقلي للحاضر فانه لا يمتنع عقلا ان يقول الرسول عم قد اوحي الي انكم مامورون بالاجتهاد والعمل بما يقتضيه ظنكم واما الغائب فلا شك في جوازه خصوصا عند تعذر الرجوع اليه وضيق الوقت واما وقوع التعبد به للحاضرين فقال قوم لم يقع لوجهين آ لو اجتهد الصحابة في عصره عم لنقل كما نقل اجتهادهم بعده اعترض بجواز قلته فلم ينقل على انه قد نقل اجتهاد سعد بن معاذ ب الصحابة كانت تفزع الى الرسول في الحوادث ولو جاز لهم الاجتهاد لفعلوه ولم يرجعوا اليه اعترض بانهم فزعوا فيما لم يظهر وجه الاجتهاد او تركوه لصعوبته وسهولة وجدان النص واحتج المثبتون بوجهين آ انه عم حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم فقال عم لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة وقال عم لعمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني لما امرهما ان يحكما بين خصمين ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطاتما فلكما حسنة ولهذا اعترض بانه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في العلميات ب انه عم امر بالمشاورة ولا فايدة الا جواز الحكم على حسب الاجتهاد واعترض بانه في الحروب ومصالح الدنيا لا الاحكام الشرع واما في حق الغايب فالاكثر على جواز الاجتهاد لخبر معاذ

البحث الخامس في تجزي الاجتهاد اختلف الناس في انه هل يتجزى الاجتهاد ام لا فذهب جماعة الى الجواز فينال العالم منصب الاجتهاد في حكم دون اخر فمن نظر في مسئلة القياس فله الافتاء في مسئلة قياسية وان لم يكن ماهرا في الحديث ومن عرف الفرايض جاز له الافتاء فيها وان جهل مسايل البيع وغيره واحتجوا بوجهين آ ان مالكا كان فقيها اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري فلو شرط في الحكم العلم بجميع الفتاوى لما جاز لمالك ان يفتي ويجب بجواز تعارض الادلة عنده او انه عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر وان كان في وقت اخر ناظرا ب اذا اطلع على دليل مسئلة على الاستقصاء استوى هو والعالم بكل المسايل في العلم بتلك المسئلة وكما جاز للثاني الافتاء فكذا للاول اعترض بجواز ان يكون في بعض المسايل التي لا يعلمها تعلق بهذه المسئلة وفيه نظر لمنافاته الغرض ولانا لا نشترط الاستقصاء في جميع المسايل بل الاكثر فجاز ان يكون للاقل مدخل في مسايل الاكثر فلما لم يعتد بمسايل بهذا التجويز فكذا هنا ولان ذلك نادر فلا يعتد به في التكليف احتج الاخرون بان ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض واعترض بان التقدير حصول جميع الامارات في ظنه اما عينا او بعد تحري الفضلاء السابقين للامارات المطلب الثالث فيما فيه الاجتهاد وهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي فبالشرعي خرج العقلي ومسايل الكلام وبقولنا ليس فيه دليل قطعي خرج ما وجد فيه دليل قاطع كوجوب الصلوة الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الامة من المسايل الظاهرة وقال ابو الحسين المسئلة الاجتهادية وهي التي اختلف فيها المجتهدون من الاحكام الشرعية واعترض بان جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسئلة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور وفيه نظر اذ لا دور في اشتراط جواز الاختلاف الشرعي بكون المسئلة اجتهادية وتعريف الاجتهادية بما وقع فيها الخلاف بين العلماء المطلب الرابع في حكم الاجتهاد وفيه مباحث الاول في حكم المجتهدين في الاصول خالف الجاحظ وابو عبد الله بن الحسن العنبري سائر المسلمين في ذلك فذهبا الى ان كل مجتهد في الاصول مصيب سواء اخطا او لا ولم يريدا بذلك مطابقة الاعتقاد للمعتقد للعلم الضروري بفساده بل نفي الاثم

والخروج عن عهدة التكليف وباقي العقلاء على فساده فانه آثم لوجوه آ انه تعم نصب الادلة القاطعة على هذه المطالب ومكن العقلاء
من معرفتها فوجب ان لا يخرجوا عن العهدة الا بالعلم بَ نعلم بالضرورة انه عم امر اليهود والنصارى بالايمان وذمهم على اصرارهم
على عقايدهم وقال بعضهم وكان يكشف عن موتزر البالغ وتقليد ومعلوم ان المعاند العارف مما يقبل وانما الاكثر مقلدة عرفوا
دين ابائهم تقليدا ولم يعرفوا المعجزة جَ قوله تعم ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله تعم ذلكم ظنكم الذى
ظننتم بربكم اردكم وذم المكذبين للرسول صلعم مما لا ينحصر في الكتاب والسنة دَ اجماع المسلمين على انهم من اهل النار ولو كانوا غير
آثمين لما ساغ ذلك اعترض على آ بمنع نصب الادلة القاطعة وتمكين العقلاء من معرفتها خصوصا وقد نرى الخلق مختلفين
في الاديان والعقايد من زمن وفاة الرسول صلعم ويبعد ان يكون احد منهم مكابر سلمنا لكن لا نسلم اقتضاء ذلك امرهم بالعلم فجاز
انهم كانوا امورين بالظن الغالب سواء كان مطابقا او لا وحج بعذر الاتى به ويدل على ان التكليف انما وقع بالظن ان اليقين
التام المتولد من البديهيتين المترتبتين ترتيبا صحيحا متعسر لا يصل اليه الا الآحاد فلا يقع التكليف به لجميع الخلق لقوله عم بعثت
بالحنيفية السهلة السمحة ولا حرج اعظم من تكليف الانسان في لحظة واحدة معرفة ما عجز الخلق عن معرفته في خمسماية سنة ولانا نعلم
ان الصحابة لم يكونوا عارفين بهذه الادلة والدقايق والجواب عن شبهات الفلاسفة كما لم يكونوا عارفين بدقايق الهندسة
وعلم الهيئة والحساب مع انهم عم حكم بايمانهم سلمنا انهم كلفوا بالعلم لكن نمنع عقاب المخطى والاجماع في محل الخلاف ممنوع وعلى
بَ بانه عم يتكلم لجهلهم بالحق مع اصرارهم على ترك العلم لا الجهل مطلقا فلعله عم بالغ في ارشادهم ولم يلتفتوا الى بيانه واشتغلوا
باللهو والطرب وامامن بالغ في الطلب والبحث فنمنع انه عم ذمه سلمنا ذمه لكن نمنع عقابه وعلى جَ بانه من الكافر والكفر
لغة الستر وهو لا يتحقق الا في المعاند الذي علم الدليل ثم انكره او المقلد الذي يعرف انه لا يعرف الدليل على صحة الشى ثم يقول به اما العاجز
المتوقف الذي بالغ في الطلب ولم يصل فلا يكون ساترا لما ظهر عنده فلا يكون كافرا ثم لعنه آ بانه تعم ملك رحيم كريم واستقراء
احكام الشرع يدل على ان الغالب على الشرع التخفيف والمسامحة حتى لو احتاج الى تعب في طلب الماء اسقط عنه فرض الوضوء
فكيف يليق بكرمه ورحمته معاقبته من افنى طول عمره في الفكر والبحث وفي الاول نظر لان المكلف بالمسايل الاصولية العلم
فلو لم ينصب دليلا عليه ويمكن منه لزم نسبته تعم الى القبيح وهو تكليف بالايطاق وهو محال ونمنع تعسر الوصول الى العلم وبحن
لا نوجب في اللحظة الواحدة معرفة ما عجز الخلق عنه في المدد المتطاولة بل نوجب الفكر في الادلة وهى ظاهرة واضحة ولا نوجب معرفة
الادلة على كل مسئلة من فروع الاصول ولا الجواب عن الشبهات والاجماع على العقاب ثابت ولا عبرة بمن اضل في خرقه وفي الثانى
نظر لان قتله على بقاء الكفر فيستدعى العقاب ونمنع المبالغة في الطلب والبحث مع عدم الوصول الى الحق وفي الثالث نظر لا جماعهم
اذ اسم الكافر لمن خالف الملة الاسلامية سواء كان عن عناد او لا والتغطية ههنا ثابتة من حيث انه اعتقد نقيض الحق وفي الرابع
نظر لما تقدم من منع عدم الوصول الى الحق لو قوا وقال بعض المعتزلة قول الجاحظ والعنبرى بالحمل على المسايل الكلامية المختلف فيها
بين المسلمين ولا يكفر مخالفها كمسئلة الرؤية وخلق الاعمال وقدم الكلام وغير ذلك لان الادلة فيها ظنية متعارضة والمشهور
غير ذلك البحث الثانى في حكم الاجتهاد في المسايل الشرعية اختلف الناس في المجتهد المخطى في الاحكام الشرعية هل هو مأثوم
ام لا فالاكثر على عدم تأثيمه وقال بعض الامامية والظاهرية وبشر المريسى وابن علية وابو بكر الاصم الى ان الحق متعين
في كل مسئلة وعليه دليل فمن اخطاه فهو آثم لكنه ليس بكافر ولا فاسق احتج الاولون بالنقل المتواتر ان الصحابة اختلفوا فيما
بينهم في المسايل الفقهية واستمروا على الاختلاف الى ان انقرضوا ولم ينكر احد منهم على غيره ولا حكم بتأثيمه لا على سبيل الابهام
ولا التعيين مع العلم بانه لو خالف احد في وجوب العبادات الخمس وتحريم الخمر والربا لبادروا الى تخطئته وتأثيمه فلو كانت

الاجتهادية

[margin: ٢ مع المبالغة في البحث والنظر بلا الوصول مع استيفاء النظر والبحث الى الوصول الى الحق صح صح]

الاجتهادية كذلك في كونها قطعية وما توما على المخالفة فيها بالفرق في الانكار والتأثيم كما بالفرق الانكار على المخالف في
وجوب للصلوات الخمس واحتج الاخرون بان الانكار قد وقع من بعضهم على بعض في العمل بالراى والامر ادى المسايل
الفقهية كما تقدم في اثبات القياس ولان الحكم واحد متعين على ما ياتى ولا بد له من دليل يتمكن كل مكلف بالحكم من الوصول
اليه والا لزم تكليف ما لا يطاق وكل مكلف بالحكم مكلف باقامة الدليل المنصوب عليه والا كان الحكم تشهيا وهو محال فا
المخطى اما ان يكون لتقصيره في الاجتهاد فيكون ماثوما بترك ما كلف به او لعدم تمكنه من الوصول الى الحكم وهو محال لا لزام
التكليف بما لا يطاق البحث الثالث في ان المجتهد في الفروع مطلقا هل هو مصيب ام لا وتقريره ان يقال المسئلة الاجتهادية
اما ان يكون لله فيها قبل الاجتهاد حكم معين ام لا والثانى قول من حكم باصابة كل مجتهد وهو قول ابى الحسن الاشعرى والقاضى و
ابى بكر من الاشاعرة ومن المعتزلة قول ابى هذيل العلاف وابى على الجبائى ابى هاشم واتباعهم واختلف هؤلاء فمنهم من قال بالا
الاشبه وهو انه وان لم يوجد في الواقعة حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعم بحكم لما حكم الا به وهو منسوب الى كثير من المصوبين
واما ان لا يقال بذلك ايضا وهو قول باقى المصوبين واما الاول وهو ان في الواقعة حكما معينا فذلك الحكم اما ان لا يكون
عليه امارة ولا دلالة او يكون عليه امارة لا دلالة او يكون عليه دلالة اما الاول وهو حصول الحكم من غير دلالة ولا امارة فهو
جماعة من الفقهاء والمتكلمين قالوا وهذا الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد ولم يصبه
فله اجر واحد على ما تحمله من الكد في الطلب لا على حرمان الاصابة واما الثانى وهو ان عليه امارة فهو قول جماعة واختلفوا فقال
بعضهم ان المجتهد لم يكلف باصابة ذلك الدليل الظنى لخفائه وغموضه ولهذا عذر المخطى واجر عليه وهو قول الفقهاء كافة وينسب
الى الشافعى وابى حنيفة وقال الاخرون انه مامور بطلبه اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شى آخر تغير التكليف وصار مامورا
بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا واما الثالث وهو ان عليه دليلا قطعيا فهؤلاء اتفقوا على ان المجتهد مامور بطلبه لكن اختلفوا
في موضعين آ المخطى هل هو مستحق الاثم او لا فذهب بشر المريسى الى انه يستحق الاثم ونفاه الباقون بَ هل ينقض قضاء القاضى فيه
قال الاصم ينقض وخالف فيه الباقون والاقوى في هذه المطالب ان الله تعم في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا لا قطعيا
وان المخطى معذور وان قضاء القاضى لا ينقض به بيان تعيين الحكم وجوه آ اذا اعتقد احد المجتهدين رجحان امارة الثبوت و
الاخر رجحان امارة العدم فاحد الاعتقادين خطا لان احدى الامارتين ان كانت راجحة كان اعتقاد رجحانه صوابا واعتقاد
رجحان الاخرى غير مطابق للواقع للمعتقد فيكون خطا وان لم يكن احدهما راجحة كان كل من الاعتقادين غير مطابق للمعتقد
فلا يكون الاعتقادان مطابقين معا بل احدهما لجلان المعتقد قطعا فيكون احدهما خطا فلا يكون كل مجتهد مصيبا بمعنى كون
اعتقاده مطابقا للمعتقد ولان الاعتقاد الذى لا يكون مطابقا للمعتقد جهل والجهل باجماع الامة غير مامور به فلا يكون
الكل مصيبين بمعنى الاتيان بالمامور به اعترض بمنع كون احد الاعتقادين خطا قوله لانه اعتقد احدهما فيما ليس براجح
انه راجح قلنا اعتقد فيما ليس براجح انه راجح في نفس الامر او في ظنه ع م فان المجتهد لا يعتقد رجحان امارته على
امارة صاحبه في نفس الامر بل في ظنه وهو حاصل فيكون اعتقاده مطابقا وعدم الرجحان الخارجى لا يوجب عدم
الرجحان الذهنى فامكن تصويب الاعتقادين معا سلمنا اعتقاد الرجحان في نفس الامر لكن لم يجزم بذلك
الرجحان بل جوز خلافه ونمنع النهى عن الاعتقاد الخطا المقارن لتجويز النقيض بخلاف الجهل لان مخالفة للمعتقد
فيه مقارنة للجزم والجواب الرجحان في الذهن اما ان يكون نفس اعتقاد رجحانه في الخارج او ما يستلزمه لانا نعلم
ضرورة انا لو اعتقدنا مساواة وجود الشى لعدمه امتنع كون اعتقاد وجوده راجحا على اعتقاد عدمه فيجب عند

[margin: ٢ اختلف الناس في ان كل مجتهد في الاحكام الشرعية هل هو مصيب ام لا صح]

حصول الظن اعتقاد كونه راجحا في نفسه اما لان الظن نفس هذا الاعتقاد او لا ينفك عنه ومعها يحصل المقصود قوله انه غير جازم
قلنا بل هو جازم لان اعتقاد اولويته وجود الشيء غير اعتقاد وجوده واعتقاد اولوية الوجوب حاصل مع الجزم لان المجتهد
يقطع باولوية اعتقاد امارته نظرا الى هذه الجهة نعم انه غير جازم بالحكم لكن الجزم بالاولوية لا يقتضي الجزم بالوقوع كما يقطع
باولوية وقوع المطر من الغيم الرطب مع انه قد لا يحصل المطر وعدم المطر لا يقدح في الاولوية بل هي مقطوع بها كذا هنا ثبت
حصول اعتقاد جازم غير مطابق لاحد المجتهدين فيكون خطا وجهلا ومنهيا عنه ٢ المجتهد ان كلف بالحكم لا عن طريق لزم
خرق الاجماع على امتناع الحكم بمجرد التشهي وان كان عن طريق فان لم يكن له معارض تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه
مخطئا وان كان له معارض فان كان احدهما راجحا تعين العمل به اجماعا لامتناع وقوع العمل بالمرجوح فيكون تاركه مخطئا
وان لم يكن احدهما راجحا فحكم تعادل الامارتين اما التخيير او تساقطهما والرجوع الى غيرهما وعلى كل تقدير فالحكم واحد ومخالفه
مخطئ والاعتراض لم لا يجوز ان يكلف بالحكم لا عن طريق والحكم في الدين بمجرد التشهي حرام اذا وجد الدليل لا عند عدمه اذ العمل
بالدليل مشروط بوجود الدليل والا كان تكليفا بما لا يطاق وفي المسائل الاجتهادية لا دليل لانه لو وجد لكان تارك العمل به تاركا
للمامور به فيكون عاصيا فيستحق النار لان الامر للوجوب لكنا اجمعوا على عدم استحقاق النار علم انتفاء الدليل واذا لم يوجد
الدليل جاز العمل بالحدس والتوهم كالمشتبه عليه امارات القبلة يعمل بالوهم والحدس سلمنا الامر بالحكم لطريق لكن يجوز حصول
طريق آخر مقابل ويكون احدهما راجحا وانما يجب العمل بالراجح على من علم بالرجحان لا على من لا يعلم به لان الامارة الراجحة انما
يجب العمل بها على من اطلع عليها اما من لا يطلع عليها فانه يجوز ان يكون مكلفا بالاضعف اذ لا يستبعد عقلا ان يكون مصلحة
احد المجتهدين العمل باقوى الامارات ومصلحة الآخر العمل باضعفها فحينئذ يخلق الله في قلبه من مصلحته العمل بالاقوى
الخاطر بوجوه الترجيح ويشغل الآخر عنها فيظن انها اقوى الامارات لان مصلحته العمل على اضعف الامارات والظن بانها
اقوى مع كونها في نفسها اضعف غير قبيح كما لا يقبح ظن كون زيد في الدار وليس فيها والجواب الدليل موجود وهو الاجماع على وجوب
الترجيح بامور حقيقية لا خيالية ووجود الترجيح يستدعي وجود اصل الدليل اعني القدر المشترك بين الدليل اليقيني والظني لو
العمل بالاضعف اذا لم يعرف الاقوى قلنا مقدار رجحان القوي على الضعيف ان لم يمكن الاطلاع عليه لم يكن معتبرا في حق المكلف والا
لزم تكليف ما لا يطاق فيكون القدر المعتبر في حق المكلف مساويا لا راجحا وان امكن الاطلاع فان وجب تحصيل العلم بتلك الامارة
بتلك الامارة الى اقصى الامكان كان من لم يصل الى معرفتها الى الاقصى تاركا للواجب فيكون مخطئا وان لم يجب فهو محال لانه ان كان ٢ بين الامارتين صح
هناك حد متى لم يصل اليه لم يكن معذورا واذا وصل اليه لم يكلف بالزيادة عليه وجب تخطية من لم يصل اليه ومن وصل
اليه كان مصيبا وهو خلاف الاجماع اذ لم يدع احد حدا معينا في الاجتهاد بحيث يخطئ القاصر عنه ولا يعذر ويصيب الواصل
اليه وان لم يكن هناك حد لم يكن بعض المراتب اولى بالتخطئة عند تمكن بعض فاما ان لا يخطئ اصلا فيكون العامل بالظن
كيف كان ولو مع التقصير مصيبا وهو باطل اجماعا او يكون مخطئا الا اذا وصل النهاية الممكنة وهو المط ٣ المجتهد يستدل
بامر على آخر والاستدلال استحضار العلم بامور يستلزم وجودها وجود المط واستحضار العلم بالشيء يتوقف على وجود ذلك الشيء
فالاستدلال يتوقف على وجود الدليل ووجود ما يدل على الشيء يتوقف على وجود المدلول لان دلالته عليه نسبة بينه وبين المدلول
فيتوقف ثبوتها على ثبوت كلي النسبتين فوجود المط متقدم على الاستدلال بمراتب والظن متاخر عن الاستدلال لانه
نتيجته فلو كان الحكم انما يحصل بعد الظن كان المتقدم على الشيء بمراتب نفس المتاخر عنه بمراتب وهو محال ٤ المجتهد طالب
فله مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فيثبت الحكم قبل الطلب فيكون مخالفه مخطئا الا يقال لا نم طلب المجتهد حكم

الله تعم بل غلبة الظن كمن يقال له ان ظننت السلامة ابيح لك ركوب البحر وان ظننت العطب حرم وقبل الظن لا حكم له تعالى عليك بل
يترتب حكمه على ظنك بعد حصوله فهو طالب للظن دون الاباحة والتحريم لانا نقول المجتهد لا يطلب الظن كيف كان اجماعا بل الظن
الصادر عن النظر في امارة تقتضيه والنظر في الامارة يتوقف على وجودها ووجودها يتوقف على وجود المدلول فطلب الظن
موقوف على وجود المدلول بمراتب فلو توقف وجود المدلول على حصول الظن دار ه قوله تعم وداود وسليمان اذ يحكمان في
الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان خص سليمان بفهم الواقعة في الواقعة وهو
يدل على عدم فهم داود والا لما كان التخصيص مفيدا وهو دليل اتحاد حكم الله تعم في الواقعة وان المصيب واحد اعترض بان
المفهوم ليس بحجة سلمنا لكنه روي انهما حكما في تلك القضية بالنص حكما واحدا ثم نسخ الله تعم الحكم في مثل تلك القضية في
المستقبل وعلم سليمان بالنص الناسخ دون داود وكان هذا هو الفهم الذي اضيف اليه ويدل عليه قوله تعم وكلا آتينا
حكما وعلما ولو كان احدهما مخطئا لما كان قد اوتي في تلك الواقعة حكما وعلما سلمنا اختلاف حكمهما لكن لعلهما انما
حكما بالاجتهاد مع الاذن فيه وكانا محقين في الحكم الا انه نزل الوحي على وفق ما حكم به سليمان فصار ما حكم به حقا متعينا
بنزول الوحي وبسبب ذلك نسب التفهيم الى سليمان و قوله تعم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله تعم وما يعلم تاويله
الا الله والراسخون في العلم ولولا ثبوت حكم معين في محل الاستنباط لما كان كذلك اعترض بوجوب حملها على الامور
القطعية دون الاجتهادية لقوله لعلمه الذين يستنبطونه وقوله وما يعلم والقضايا الاجتهادية لا علم فيها سلمنا ارادة
القضايا الاجتهادية لكن قوله لعلمه الذين يستنبطونه وقوله وما يعلم تاويله يدل على تصويب المستنبطين والراسخين
في العلم وليس فيه ما يدل على تصويب البعض منهم دون البعض بل غايته الدلالة بمفهومه على عدم ذلك في حق العوام
ومن ليس من اهل الاستنباط والرسوخ في العلم ز قوله تعم ولا تفرقوا ولا تنازعوا فتفشلوا ولا تكونوا كالذين تفرقوا
واختلفوا وهو يدل على اتحاد الحق في كل واقعة واعترض بان المراد النهي عن التفرق في اصل الدين والتوحيد وما يطلب
فيه القطع دون الظن لان القائلين بجواز الاجتهاد اجمعوا على ان كل واحد من المجتهدين مامور باتباع ما اوجبه ظنه ومنهي
عن مخالفته وهو امر بالاختلاف ونهي عن الاتفاق في الاحكام الاجتهادية ح قال عم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطا
فله اجر واحد وهو صريح في انقسام الاجتهاد الى خطا وصواب اعترض بالقول بموجب الخبر وان الحاكم اذا اخطا في اجتهاده فله اجر
واحد غير ان الخطا عندنا في ذلك انما يتصور فيما اذا كان في المسئلة نص اما اجماع او قياس جلي وخفي عليه بعد البحث التام منه
وهو غير متحقق في محل النزاع او فيما اذا اخطا في مطلوبه من رد المال الى مستحقه بسبب ظنه صدق الشهود وهم كاذبون او مغالطة
الخصم الكذب المحق بحجة لا فيما وجب عليه من حكم الله تعم ولهذا قال عم انا احكم بالظاهر انكم لتختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته
من صاحبه فمن حكمت له بشيء من مال اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من النار ط الاجماع على اطلاق الخطا في الاجتهاد قال
ابو بكر اقول في الكلالة برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان من ذلك وحكم عمر
بقضية فقال له رجل بحضرته هذا والله الحق فقال عمر ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه لم يال جهدا وقال لكاتبه اكتب هذا ما راى
عمر فان يكن خطا فمنه وان كان صوابا فمن الله وقال لما ردت عليه امراة في المبالغة في المهر اصابت امراة واخطا عمر وقال علي
في المراة التي استحضرها عمر فاجهضت ما في بطنها وقد قال له عثمن وعبد الرحمن بن عوف انما انت مودب لا نرى عليك بأسا
ان كانا قد اجتهدا فقد اخطا وان لم يجتهدا فقد غشاك ارى عليك الدية وقال ابن مسعود في المفوضة اقول فيها برايي
فان كان صوابا فمن الله ورسوله وان كان خطا فمني ومن الشيطان وانكر ابن مسعود وزيد على ابن عباس في ترك العول وانكر

عليهما القول به وقال من شاء باهلني باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث وقال ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وغير ذلك من الوقايع الكثيرة الدالة على حكمهم بالتخطئة من غير انكار فكان اجماعا اعترض بتسليم وقوع الخطأ في الاجتهاد لكن فيما اذا لم يكن المجتهد اهلا للاجتهاد فيه او كان اهلا وقصر اولم يقصر لكنه خالف نصا او اجماعا او قياسا جليا اما ما تم فيه الاجتهاد من اهله ولم يوجد له معارض مبطل فليس فيما ذكروه من قضايا الصحابة ما يدل على وقوع الخطأ فيه ج القول بتصويب المجتهدين يفضي الى الجمع بين النقيضين والتالي محال بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان احد المجتهدين قد يقول بالنفي والاخر بالاثبات او احدهما بالحل والاخر بالحرمة فلو كانا مصيبين لزم الجمع بين المتناقضين د الاجماع على جواز البحث والمناظرة ولو كان كل واحد مصيبا لم يكن للمناظرة معنى ولا فايدة لاعتقاد كل واحد حقية ما ذهب اليه مخالفه واصابته فيه وفايدة المناظرة اما معرفة صواب مذهب خصمه او رده عنه وفي الاول تحصيل الحاصل وفي الثاني ارتكاب الحرام اذ رد المصيب عما اصاب فيه حرام ه لو صح تصويب المجتهدين لوجب عند الاختلاف في الانية بالطهارة والنجاسة ان يحكم بصحة اقتداء كل واحد من المجتهدين بالاخر لاعتقاد المأموم صحة صلوة امامه و القول بتصويب المجتهدين يستلزم التنازع فان الشافعي لو قال لزوجته الحنفية انت باين وكانا مجتهدين فانه بالنظر الى ما يعتقده الزوج من جواز الرجعة يجوز المراجعة وبالنظر الى ما تعتقده المرأة من تحريم الرجعة يحرم عليها تسليم نفسها اليه وذلك مفض الى التنازع الذي يمتنع رفعه شرعا وهو محال وكذا لو نكح امرأة بغير ولي ونكحها اخر بعده بولي فانه يلزم من صحة المذهبين حلها للزوجين وهو محال واذا استفتى العامي مجتهدين واختلفا استحال العمل بقولهما وتركهما وترك احدهما لعدم الاولوية ز الاصل عدم التصويب ودوام كل متحقق الا ما خرج عنه لدليل والاصل عدم الدليل المخالف فيما نحن فيه فيبقى فيه على حكم الاصل خ الغناه في نصيب واحد غير معين للاجماع والاجماع فيما نحن فيه وجب الحكم بنفيه احتج القايلون بانه لا حكم لله تعالى في الواقعة بامور ا لو كان في الواقعة حكم فان لم يكن عليه دليل قطعي ولا ظني لزم تكليف ما لا يطاق وان كان عليه ما يفيد احدهما وجب قدرة المكلف على تحصيله فيكون متمكنا من تحصيل العلم به او الظن فالحاكم بغيره حاكم بغير ما انزل الله تعالى فيكون كافرا وفاسقا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ويكون من اهل النار قطعا لانه تارك لامر الله تعالى فيكون عاصيا والعاصي من اهل النار لقوله ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها والاجماع على فساد اللوازم فنعلم انتفاء دليل الحكم لا يقال هذه العمومات مخصوصة لان ادلة هذه الاحكام غامضة فالتكليف باتباعها حرج فيكون منفيا لقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج لانا نقول غموض ادلة الاحكام دون غموض ادلة المسايل العقلية مع كثرتها كثرة مقدماتها والسنة منها وكان الخطا فيها كفرا وضلالا فكذا هنا واذا بطل وجود الدليل وعدمه على تقدير ثبوت الحكم وجب القول بنفيه ب لو كان هناك حكم لوجب ان يكون عليه دليل قاطع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان على تقدير وجود الحكم ان لم يوجد عليه دليل البتة كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وان وجد عليه دليل فان لم يستلزم المدلول قطعا ولا ظنا استحال التوصل به الى المدلول وان استلزمه ظنا فان لم يمكن وجوده بدون الدليل كان استلزامه قطعيا لا ظنيا وان امكن وجوده بدون المدلول في بعض الصور واستلزمه في صورة اخرى فان لم يتوقف كونه مستلزما له على انضمام قيد اخر اليه لزم الترجيح من غير مرجح لان ذلك الشيء تارة ينفك عن المدلول وتارة لا ينفك عنه مع تساوي نسبة الوقتين وان توقف كان المستلزم للمدلول هو المجموع لا ما فرض دليلا ثم ذلك المجموع ان امكن انفكاكه عن

المدلول استحال استلزامه الا بقيد اخر ويتسلسل وان لم يمكن كان دليلا قطعيا الا ظنيا لا يقال الدليل الظني هو الذي يستلزم كون المدلول اولى بالوجود اولوية غير منتهية الى الوجوب وهذا المعنى ملازم له ابدا لانا نقول لا نعقل الاولوية من دون الوجوب لان العدم مع الاولوية ان امتنع كانت وجوبا والا امكن حصوله معها تارة والوجود اخرى فرجحان احدهما على الاخر ان توقف على امر زايد لم يكن الاول كافيا في الرجحان وان لم يتوقف لزم ترجيح الممكن من غير مرجح فثبت ان الذي لا يستلزم الشيء قطعا لا يستلزمه بوجه من الوجوه فثبت انه لو وجد في الواقعة حكم لكان عليه دليل قاطع ولما انعقد الاجماع على انه ليس كذلك علمنا انتفاء الحكم ج الاجماع على ان المجتهد مامور بالعمل على وفق ظنه ولا نعني بحكم الله تعالى الا ما امر به فاذا كان مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وعمل به كان مصيبا للقطع على انه عمل بما امره الله تعالى به فكل مجتهد مصيب د لو حصل في الواقعة حكم معين غيره يلزم التالي امورا اربعة ا ان لا يجوز من الصحابة تولية بعضهم بعضا مع المخالفة في المذاهب لان التمكين منه تمكين من ترويج الباطل وهو غير جايز لكنه قد وقع فان ابا بكر ولى زيدا مع مخالفته اياه في الجد وولى عمر شريحا مع مخالفته في كثير من الاحكام ب يلزم ان لا يمكنه من الفتوى وقد كانوا يفعلون ذلك ج كان يجب نقض احكام مخالفيهم بل الواحد ينقض حكم نفسه الذي رجع عنه لان كثيرا منهم قضى بقضايا مختلفة ولم ينقل النقض د اختلفوا في الدماء والفروج والخطأ في ذلك كبيرة فانه لا فرق بين ان يمكن غيره بفتواه الباطل من القتل واخذ المال وبين ان يباشرهما في كونه كبيرة ووجوب تفسيق فاعله والبراءة منه ولما لم يوجد شيء من ذلك علمنا انتفاء الحكم لا يقال لا يجوز ان يكون ذلك الخطأ صغيرة فلم يجب الامتناع من التولية ولا المنع من الفتوى ولا البراءة ولا التفسيق سلمنا انه كبيرة فجاز ان يقال انما تلزم هذه الامور لو حصل في المسايل طريق مقطوع به اما اذا كثرت وجوه الشبه وتزاحمت جهات التاويلات والترجيحات صار ذلك سببا للعذر وسقوط اللوم سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض بما روي عن الصحابة من التصريح بالتخطئة وان الصحابة اختلفوا قبل العقد لابي بكر فقالت الانصار منا امير ومنكم امير وكانوا مخطئين لمخالفتهم قوله الائمة من قريش ولم يلزم من ذلك الخطأ البراءة والفسق فكذا هنا ولانهم اختلفوا في مانع الزكوة هل يقاتل وقضى عمر في الحامل المعترفة بالزنا بالرجم ولان ذلك على خلاف النص ويمنع كون الاختلاف في الدماء والفروج كبيرة فانه كما لم يمتنع كون الاقوال المختلفة صوابا على مذهبك جاز ان يكون الخطأ فيها صغيرا ويمنع تساوي مباشرة القتل والغصب والتمكين منها بالفتوى الباطلة ولم لا يجوز ان يكون تمسكه في ذلك بما يشبه الدليل سببا لسقوط العقاب والتفسيق لانا نجيب عن الاول بان الدليل على كونه كبيرا وكان خطأ ان تارك العمل به تارك للمامور به فيكون عاصيا فيستحق النار وعن ب ان غموض الادلة وكثرة الشبه اقل مما في العقليات مع ان المخطي فيها كافر او فاسق وعن ج ان ترك البراءة والتفسيق مع التمكين من الفتوى والعمل منقول عمن نقلتم عنهم التصريح بالتخطئة فلا بد من التوفيق وقد تعذر صرفه الى كون الخطأ صغيرا لما بينا من فساده فطريق التوفيق ليس الا صرف ما نقلناه الى قسم وما نقلتموه الى اخر فانا لا ندعي التصويب في كل الاختلافات في المسايل الشرعية حتى يضرنا ما ذكرتم وانتم تدعون الخطأ في كل الاختلافات فيضركم ما ذكرناه فيحمل التخطئة على ما اذا وجد في المسئلة نص قاطع او على ما اذا لم يستقص المجتهد في وجوه الاستدلال واما الانصار فانهم لما سمعوا ذلك الحديث لا جرم لم يستحقوا التفسيق والبراءة بخلاف هذه المسايل فان كل واحد من المجتهدين عرف حجة صاحبه واطلع عليها فلو كان مخطئا لكان مقرا على الخطأ بعد اطلاعه عليه فاين احد البابين من الاخر وهذا هو الجواب ايضا عن اختلافهم في مانعي الزكوة وقضية المجهضة قوله لم لا يجوز ان يكون المذاهب المختلفة في الدماء والفروج حقة فلم لا يجوز ان يكون الخطأ فيها صغيرا قلنا قد بينا الدليل على كونه كبيرا فانه

ثم قال من سعى في دم مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيمة مكتوب بين عينيه ايس من رحمة الله وهذا وامثاله مما لا يحصى كثرة
يدل على ان الخطا كبيرة ج لو كان المجتهد مخطئا لما حصل القطع بكون الخطائه مغفورا وقد حصل فهو غير مخطئ بيان الشرطية انه
لو حصل القطع بكونه مغفورا لكان في ذلك الوقت اما ان يجوز المخطئ كونه مخلا بنظر يلزمه فعله او لا يجوز ذلك فان لم يجوز كان
كالساهي عن النظر الزايد فلم يكن مكلفا بفعله فلا يستحق العقاب بتركه فلا يكون مخطئا وقد فرض مخطئا هذا خلف وان
جوز كونه مخلا بنظر زايد فاما ان يعلم في تلك الحالة انه مغفور له اخلاله بذلك النظر الزايد او لا يعلم فان علم لم يصح لان
المجتهد لا يعلم المرتبة التي اذا انتهى اليها غفر له ما بعدها لانه ان اقتصر على اول المراتب لم يغفر له ما بعده وما من مرتبة
ينتهي اليها الا ويجوز ان لا يغفر له ما بعدها ولا يتميز له بعض المراتب من بعض ولانه لو عرف تلك المرتبة لكان مغريا
بالمعصية لعلمه بانتفاء المضرة عليه في ترك النظر الزايد مع كونه مشقا فاذن لا يعرف تلك المرتبة واذا لم يعرفها جوز
ان لا يغفر له اخلاله بما بعدها من النظر وجوز ايضا في كل مخطئ من المجتهدين انهم لم ينتهوا الى المرتبة التي يغفر لهم ما بعدها
وهو يقتضي تجويز كونهم غير معفو لهم فظهر انه لو كان مخطئا لما حصل القطع بكونه معفوا له لكنه حصل القطع بذلك لانهم
اتفقوا في زمن عصر الصحابة الى يومنا هذا على ان ذلك معفو فعلمنا ان المجتهد ليس بمخطئ قوله عم اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم خير في تقليد اصحابه وقد كانوا يختلفون في المسايل فلو كان بعضهم مخطئا في الحكم او الاجتهاد لكان قد خير في
الخطا والمصير اليه ونهي بعد ما قال عم لما رتب معاذ الاجتهاد على السنة والسنة على الكتاب اصبت حكم بتصويبه مطلقا ولم
يفصل بين حالة واخرى فالمجتهد مصيب مطلقا تعيين الحق يستلزم نصب دليل قاطع دفعا لا لاحتمال الاشكال و
قطعا للحجة المحتج كما هو المالوف من عادة الشارع في كل ما دعى اليه لقوله تعم رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على
الله حجة بعد الرسل وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وقوله تعم ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله
لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا ولو كان عليه دليل قاطع لوجب الحكم بفسق مخالفه لا خلاف في تعارض الادلة
المتقابلة في المسايل الاجتهادية بما لا يستقل باثبات اصل الحكم ولا نفيه فدل على ان الدليل من الجانبين ما هو خارج
عن الترجيح والدليل على كل واحد من الحكمين قايم فكان حقا والجواب عن ا ان على الحكم دليلا ظاهرا لا قطعا ولا يلزم الكفر
ولا الفسق قد لان المجتهد قبل الخوض في الاجتهاد كان تكليفه طلب ذلك الحكم الذي عينه الله ونصب عليه ذلك الدليل الظ
فاذا اجتهد واخطا ولم يصل الى ذلك الحكم وظن شيئا اخر تغير التكليف في حقه وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وحينئذ
يكون حاكما بما انزل الله لا بغيره فسقط ما ذكروه من الاستدلال وهو الجواب عن الثاني لانا نسلم ان المجتهد بعد ان اجتهد
وظن ان الحكم كذا فانه مكلف بالعمل بما يقتضيه ظنه وحكمه تعالى بحكمه تعالى في حقه ليس الا ذلك لكن يجوز ان يقال انه قبل
خوضه في الاجتهاد كان مامورا بذلك الحكم الذي عينه الله تعم ونصب عليه الدليل لكنه بعد الاجتهاد ووقوع الخطا
تغير التكليف وما ذكروه لا ينفي هذا الاحتمال ولان هذه الدلالة تنتقض بما لو وجد نص في المسئلة ولم يجده المجتهد بعد
الطلب ثم ظن بمقتضى القياس خلاف ذلك الحكم فان تكليفه ح العمل بمقتضى ذلك القياس مع الاجماع على كونه مخطئا في هذه
الصورة فجوابهم جوابنا ومن المصوبة من منع الخطأ في هذه الصورة فالاصل في الجواب ما تقدم وهو الجواب عن
الثالث لانه انما يجب البراة والتفسيق لو عمل بغير حكم الله تعم لكنه بعد الخطا مكلف بالعمل بمقتضى ظنه فيكون عاملا
بحكم الله تعم فلا يلزم شيء مما ذكروه وفيه نظر فان الحكم تابع للمصالح لا للظنون ولا نسلم تغير حكم الله تعم باعتبار حصول الظن
غير الحكم المعين بل الحق في الجواب ان التكليف لم يتغير نعم لا اثم ولا فسق من حيث العذر الحاصل له باعتبار انه مكلف بتفتيش
باصابة

باصابة الحكم المعين مستندا الى الدليل الظ فلما حصل له ظن غيره لتقصير في اجتهاده ظن اصابة الحق فاهل استيفاء النظر
باعتبار توهمه بسبب ظنه انه فعل المامور به وعن الخامس ان المرتبة التي عندها يحكم بكونه مغفورا له ما بعدها من الاتيان
بما يقدر عليه من غير تقصير وعن السادس انه معارض بقوله عم بقوله من اجتهد واخطا فله اجر ولهذا وايضا فهو خبر واحد وما
ذكرناه دلايل قطعية ولا يحمل التعارض وهو الجواب عن السابع وعن الثامن لا مانع من اقتضاء الحكمة طلب ذلك الحكم بنا
على الادلة الظنية لا لطلب العلم به فلا يجب نصب دليل قطعي ولا يلزم حصول العذر وعن التاسع ان بتقدير تسليم ان الترجيح
قد يكون بما لا يستقل بالحكم فلا يمنع ذلك من اعتباره جزءا من الدليل وح لا يكون المرجوح دليلا ولو كان دليلا فلا نسلم وجوب
ترتب الحكم على المرجوح مع وجود الراجح في نفس الامر البحث الرابع في القول بالاشبه هذا لا يجيء على راي الامامية ومن
وافقهم في ان الله في كل مسئلة حكما معينا وانما يات على راي المصوبة وقد اختلف القايلون بعدم الحكم فقال بعضهم بالاشبه وهو
انه وان لم يكن لله تعم فيها حكم لكن لو حكم لم يحكم الا بكذا ونفاه المحققون وهو الحق لنا ان ذلك الاشبه ان كان هو العمل
باقوى الامارات وكان موجودا كان الامر به واردا بالاجماع على وجوب باقوى الامارات فحينئذ يكون الحكم بذلك الاشبه واردا
وقد فرض غير وارد هذا خلف وان لم يكن اقوى الامارات موجودا لم يكن الاشبه ايضا موجودا لانا فرضنا الاشبه هو اقوى
الامارات واما ان كان الاشبه شيئا غير العمل باقوى الامارات استحال ان يكون مفسدة للمكلف اذ لا قايل بوجوب حكم في كل
واقعة لو نص الله تعم على حكم فيها النص عليه مع كونه مفسدة للمكلف وان كان مصلحة فان قلنا بوجوب رعاية المصالح كما هو
مذهبنا ومذهب المعتزلة وجب ان ينص الله تعم عليه ليتمكن المكلف من استيفاء تلك المصلحة وان لم يجب كما هو راي
الاشاعرة جاز ان ينص على غيره فيبطل القول بانه لو نص على الحكم لما نص الا عليه وان لم تكن مصلحة ولا مفسدة فهو انما يتمشى
على راي الاشاعرة الذين نفوا وجوب رعاية المصالح والاحكام وكلام من قال بذلك قال انه لا يتعين عليه ان يحكم على وجه معين
بل له الحكم كيف شاء فيمتنع القول بالاشبه احتج القايلون به بوجهين ا قوله عم اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر واحد صرح
بالتخطئة وليس لاجل مخالفته حكم واقع لان التقدير انه لا حكم فيكون لاجل حكم مقدر وهو الاشبه ب المجتهد طالب فلا بد له
من مطلوب ولما لم يكن المطلوب معينا وقوعا وجب ان يكون معينا تقديرا والجواب ان ذلك الاشبه ان كان هو العمل با
قوى الامارات فهو حق وهو قولنا وان كان غيره مع انه تعم لم ينص عليه ولا اقام عليه دلالة ولا امارة فكيف يكون مخطئا
بالعدول عنه وكيف ينقض برايه اذا لم يظفر بما لا يكلف بالاصابة ولا سبيل له الى اصابته البحث الخامس في فصل التنازع
بين المجتهدين المختلفين اعلم ان القايلين بان المصيب واحد اوردوا على المصوبة اشكالا وهو ان تصويب الكل يفضي الى
التنازع بحيث لا يمكن حله كما قلنا في الزوج لو قال للمراة انت باين وكانا مجتهدين ثم راجعها وكان شفعويا يرى الرجعة
والمراة حنفية ترى ان الكنايات بواين فهنا يمكن الزوج شرعا من مطالبتها بالوطي والمراة مامورة بالامتناع ولا يمكن
قطع هذه المنازعة قال المصوبون هذا الاشكال وارد عليكم ايضا فان المحققين ساعدوا على انه يجب على المجتهد العمل بموجب
ظنه اذا لم يعلم كونه مخطئا فهو وارد عليكم ايضا وطريق التفصي ان نقول الحادثة ان نزلت بمجتهد اختصت به عمل على ما
يؤديه اجتهاده اليه فان تساوت الامارات فيها تخير بينها او يعاود الاجتهاد الى ان يظهر له الرجحان وان نزلت بغيره
فان كان يجري فيها الصلح كالاموال اصطلحا فيه او رجعا الى حاكم يفصل بينهما ان وجد وان لم يوجد رضيا بمن يحكم بينهما
فاذا حكم لزمهما ولم يجز الرجوع عنه وان لم يجر فيه الصلح كالمسئلة المفروضة رجعا الى من يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة
مجتهدا او حاكما او لم يكن فانه لا يجوز للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل ينصب من يقضي بينهما وان كان مقلدا فان كانت الحادثة

تخفة عمل على ما اتفق عليه المفتون فان اختلفوا عمل بفتوى الاعلم الازهد فان استووا خير بينهما وان نزلت بغيره عمل كما تقدم
في المجتهدين البحث السادس في نقض الاجتهاد اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان في حقه مثل ان يكون قد اداه اجتهاده الى
جواز التزويج بغير ولي او الى ان الخلع فسخ فنكح امراة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده فيهما فان كان الحكم الاول قد اتصل به
حكم حاكم وقضاء قاض سواء كان المجتهد نفسه او غيره لم ينتقض النكاح وكان صحيحا لان قضاء القاضي لما اتصل به فقد
تأكد فلا يؤثر فيه تغير الاجتهاد محافظة على حكم الحاكم ومصلحته وفيه نظر لان الحكم من القاضي تابع للحكم في نفسه لا متبوعا
لان الحكم عندنا لا يتغير بحكم القاضي وعدمه فان كان سايغا لم يتغير وكذا ان كان غيره فلا يصير بحكم القاضي ما ليس بحلال
في نفسه حلالا وان لم يتصل به حكم الحاكم لزمه مفارقتها اجماعا والا كان مستديما لحكم الاستمتاع بها على خلاف معتقده
ومرتكبا لما يجزم بتحريمه وهو خلاف الاجماع وان كان قد افتى غيره وعمل بفتواه ثم تغير الاجتهاد كالو افتاه بان الخلع
فسخ فنكح العامي ثم تغير اجتهاد المفتي فقد اختلفوا في ان المقلد هل يجب عليه مفارقة الزوجة لتغير اجتهاد المفتي
والحق وجوبه كالو قلد هل يجب عليه من ليس من اهل الاجتهاد من هو من اهله في جهة القبلة ثم تغير اجتهاد المجتهد
الى جهة اخرى في اثناء صلوة المقلد فانه يجب عليه التحول الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه متى اتصل بالحكم استقر على
ما تقدم من الاشكال واما قضاء القاضي فان كان قد خالف دليلا قاطعا كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص فيه على
العلة فانه ينتقض اجماعا الظهور خطائه قطعا وان لم يكن قد خالف دليلا قاطعا بل اجتهد وحكم باجتهاده فانه لا يجوز
نقض حكمه والا لزم اضطراب الاحكام وعدم استقرار الشرع اذ لو جاز للحاكم ان ينقض حكم نفسه او حكم غيره بتغير اجتهاده
المفيد للظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد وهكذا الى غير النهاية وهو يقتضي عدم الوثوق بحكم الحاكم وهو خلاف
المصلحة التي نصب الحاكم لها البحث السابع في انه لا يجوز ان يقول الله تعالى للنبي او العالم احكم بما شئت فانا احكم بالصواب
اختلف الناس في جواز تفويض الله تعالى الى المكلف ان يحرم ويوجب ويبيح باختياره بان يقال له احكم بما رايت او بما شئت
فانك لا تحكم الا بالصواب فجزم بجوازه مطلقا يونس بن عمران وقال ابو علي الجبائي يجوز ان يقال ذلك للنبي عليه السلام دون غيره وتوقف
الشافعي في امتناعه وجوازه وجمهور المعتزلة على الامتناع والسيد المرتضى وان جزم في صدر كلامه بالمنع وانه لا
بد لكل حكم من دليل لا يرجع الى اختيار الفاعل والعلم بانه لا يختار الا الصواب غير كاف في هذا الباب الا انه في اثناء
دلالته يشعر باختيار ذلك في الحكم الواحد لا في الاحكام المتعددة احتج المانعون بوجوه آ من اجاز هذا التكليف ان
جعل الاختيار مما يتم به المصلحة فهو محال لوجهين آ انه على هذا التقدير يسقط التكليف فانه اذا قيل له ان اخترت فعله
وان لم تختر فلا تفعله كان محض اباحة الفعل لا تكليفا واعترض بفرض الكلام في حكمين يجوز الخلو عنهما كالوجوب والتحريم ب
الانسان لا ينفك من النقيضين فلا يجوز تكليفه بما لا يمكنه الانفكاك عنه بخلاف تخير الكفارات لتمكنه من الانفكاك عنها
اجمع وان جعل الفعل مصلحة في نفسه ثم يختاره المكلف استحال التفويض ح لوجوه آ اما ان يجوز التفويض في
الحوادث الكثيرة او في حادثة او حادثتين والاول محال للعلم القطعي بامتناع حصول الاصابة دائما على سبيل الاتفاق ولما
لا يجوز ان يقال للامي اكتب كتابا فانك لا تخط بيمينك الا ما طابق بترتيب الكتاب ولا ان يقال للجاهل اخبر بما شئت فانك
لا تخبر الا بالصدق والا لزم بطلان الاستدلال بالاحكام على العلم وبطل الاستدلال بالاخبار عن الغيب على النبوة فكذا لا يجوز ان
يقال له احكم فانك لا تختار الا الصواب واما الثاني وهو جوازه في القليل فانه وان كان جايزا الا ان القول به خارق للاجماع فان
كل من منع من الكثير منع من القليل فالفرق خارج عن الاجماع وفيه نظر للفرق بين الكتابة المفتقرة الى التقدم المعرفة بالصنعة

وبين

وبين الاختيار الغني عن تقدم غيره وكذا الفرق بين الاختيار والاخبار المتوقف على علم المطابقة ب انما يحسن القصد الى فعل اذا علم
او ظن كونه حسنا فلا بد وان يتميز له الحسن عن القبيح قبل الاقدام على الفعل فاذا لم يتقدم هذه الامارات المميزة كان
التكليف باختيار الحسن دون القبيح تكليفا بما لا يطاق لا يقال المميز موجود وهو قوله قد علمنا انك لا تختار الا الحسن لانا نقول
هذا يقتضي ان العلم بالحسن بعد فعله وبعد الفعل يزول التكليف عنه فالوجود لازم لوجوب تقدم المميز بين الحسن والقبيح على
الاختيار والا لزم تكليف ما لا يطاق وقوله لا تحكم الا بالصواب انما يحصل معه التمييز بعد الفعل والمتقدم لا يجوز ان يكون
هو المتاخر وفيه نظر لان وجوب تقدم العلم او الظن بالحسن على الفعل انما يثبت على تقدير جواز وقوع القبيح اما على تقدير
عدمه فلا والجواز هنا منتف ج لو جاز ان يقول احكم فانك لا تحكم الا بالصواب لجاز ان يكلفه بصدق النبي وتكذيب
المتنبي من غير دليل بل يفوضه الى اختياره ولجاز ان يكلفه الاخبار بما شاء فانه لا يخبر الا عن حق ولجاز ان يصيب في
مسايل الاصول من غير اجتهاد ولجاز ان يفوض اليه تبليغ احكام الله تعالى من غير وحي نزل عليه وهو باطل اجماعا د لو جاز ذلك
في حق العالم لجاز في حق العامي ه وهو يدل على عدم الوقوع لو كان النبي عليه السلام مامورا باتباع ارادته من غير دليل لما نهي
عن اتباع هواه اذ معناه الحكم بكل ما يميل قلبه اليه من غير دليل لكنه قد نفي بقوله تعالى ولا تتبع الهوى وما ينطق عن الهوى
لا يقال انه اذا قيل له احكم فانك لا تحكم الا بالصواب كان نصا على حقية كل ما يميل قلبه اليه فلا يكون اتباعا للهوى لانا نقول ينبغي
اتباع الهوى منه ممتنعا وفيه نظر لامكانه لولا القول وفيها ما مر فيه و ولو قيل له احكم فانك لا تحكم الا بالصواب لما قيل لم فعلت
لكنه قد قيل له عفا الله عنك لم اذنت وهو يدل على عدم الوقوع ايضا وفيه نظر لتوجه العتاب على الامة ولا نتوجه العتاب
الى الفعل الاينع من التخيير في غيره احتج يونس بوجوه آ نادى منادية عم يوم فتح مكة ان اقتلوا مقيس بن ضبابة وابن ابي سرح
وان وجدتموهما متعلقين باستار الكعبة لقوله ومن تعلق باستار الكعبة فهو آمن ثم شفع عثمن في ابن ابي سرح فعفي
عنه ولو كان قتله بامر من الله تعالى لم يقبل فيه شفاعة احد الا بوحي آخر ولم يوجد اذ لو نزل لعلامات يعرفونها ولم تظهر في
ذلك الوقت شيء منها ب قال عم بعد فتح مكة ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها
فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فقال الا الاذخر ولم يكن الاستثناد بالوحي لعدم ظهور علاماته ج نادى منادية
عم لا هجرة بعد الفتح حتى استشفع فيه المسلمون كذلك اذا اقبل مجاشع بن مسعود بالعباس شفيعا ليجعله مهاجرا
بعد الفتح فقال اشفع عمي ولا هجرة بعد الفتح د لما قتل النضر بن الحرث جاءته ابنته فانشدته بابيات منها
امحمد ولانت صنو نجيبة ٭ من قومها والفحل فحل معرق ٭ ما كان ضرك لو مننت وربما ٭ من الفتى وهو المغيظ المحنق
الى آخر الابيات فقال عم لو كنت سمعت شعرها ما قتلته وهذا انما يكون لو كان القتل بغير وحي اذ لو كان بامره تعالى
لقتله ولو سمع الشعر ه قال عم عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق واسناد العفو عن الزكوة اليه يدل على عدم
الوحي منه و قال ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع اكل عام يا رسول الله يقوله ذلك ورسول الله ساكت فلما اعاد
قال والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها دعوني ما ودعتكم ز اخر رسول الله صلى الله عليه وسلم العشاء
ذات ليلة فخرج وراسه يقطر فقال لولا ان اشق على امتي لجعلت وقت هذه الصلوة الى هذا الحين ح قال عم اني عشت
ان شاء الله تعالى ان انهى امتي ان يسموا نافعا وافلح وبركة ط قال الجابر لما قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان ماعزا ادرجم قال هلا
تركتموه حتى انظر في امره ولو لم يكن حكم الرجم اليه لما قال ذلك ي قال عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
وعن لحوم الاضاحي الا فاشبعوا منها يا قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه يب

ان يقولوا جم

على خصال الكفارة فانه قد سبق ان الواجب واحد ثم انه تعالى فوضها الى المكلف لما علم انه لا يختار الا ذلك الواجب فكذا هنا ج
الواجب في التكليف تمكين المكلف للخروج عن العهدة فاذا قال له تعالى انك لا تفعل الا الصواب علم ان كل ما صدر عنه صواب
فكان متمكنا من الخروج عن العهدة فكان جائزا د اذا استوى عند المستفتي مفتيان وافتى احدهما بالتحريم والاخر بالاباحة
تخير المستفتي فيها ولا فرق في العقل بين ضد يخيرك ايهما شئت فانك لا تفعل الا الصواب وبين افعل ما شئت فانك لا
تفعل الا الصواب ه قوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة ... الاجابة عن الصحابة في قول احادهم عن حكمه
ان كان صوابا فمن الله ورسوله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان اضاف الحكم الى نفسه ولم ينكر عليه احد فصار اجماعا ولان احاد
الصحابة كانوا يحكمون على ما حكموا به اولا من غير انكار عليه ولو لم يكن ذلك من تلقاء نفسه بل عن دليل من الشارع لما شاع ذلك
منه ولوجب على الباقين الانكار عليه فيه اذا جاز الحكم بالامارة الظنية مع جواز الخطا فيها جاز الحكم بما يختاره المجتهد من
غير دليل وان جاز عدوله عن الصواب والجواب عن آ بوجوه العشرة التي ذكرها يونس اولا باحتمال ان يقال ورد
الوحي بها قبل تلك الوقايع شرطا كان يقال له اذا استثنى احد شيئا فاستثنه وكذا باقي الصور وتحريم اسرائيل على
جاز ان يكون بالنذر ونمنع تعيين الواجب المخير عند الله تعالى على ما تقدم وان اسرائيل لم يكن من جملة نبيه حتى يكون داخلا
في عموم الاية واما الاذخر فقيل انه ليس من الخلا فلا يدخل في التحريم فاباحته للاستصحاب والاستثناء من الحلال والنهي
كان موكدا ويجوز نزول الوحي بامرهم بالسواك الشاق عند كل صلاة ان اضافه ذلك الى نفسه لا يستلزم استناد الاوامر الشرعية
اليه لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واضافة العفو الى نفسه بمعنى انه لم ياخذ صدقة الخيل والرقيق
منهم لا بمعنى انه المسقط لها وقوله ولو قلت نعم لوجبت لا يدل على استناد الوجوب الى قوله نعم من تلقاء نفسه بل انه لا يقول
ما يقول الا بوحي لما تقدم وجاز ان يباح له القتل وتركه في ابن ابي سرح والنضر وماعز واضافة الخطا الى احاد الصحابة
لا يدل على ان من حكم منهم انما حكم من غير دليل بل انه حكم للدليل في ظنه ثم ظهر انه غالط فيه ولو كان ذلك باعتبار اختيار ابيح لهم
لم يشكوا في كونه صوابا ورجوع احاد الصحابة عما حكم به الى غيره انما كان لظهور خطائه فيما ظنه دليلا ولا يلزم من التخيير
خصال الكفارة من غير اجتهاد جواز ذلك في الاحكام الشرعية لان للعامي التخيير في الخصال بخلاف التخيير في الاحكام ولا يلزم من
العمل بالامارة المستندة للظن العمل بالاختيار من غير ظن معرفة الحكم ولعرض القائلون بالوقف على آ من حجج المانعين
بجواز كون الاختيار ما تتم به المصلحة وليس فيه اسقاط للتكليف لانه اذا قيل للرسول اذا اخترت الفعل فاحكم الامر با
الفعل وان اخترت الترك فاحكم بالترك فهذا لا يكون اسقاط التكليف بل يكون تكليفا بامر الحكم المتعلق باختياره وفيه نظر
اذ التخيير اعم موضوعات التكليف بامر الحكم وعلى قوله لا يخلو المكلف عن الفعل والترك ان الحكم على الخلق بالفعل او الحكم بالترك قد
ينفك عنهما وفيه ما تقدم قالوا و نقل بالمستفتي اذا اختلف المفتيان والعوض واحد ونمنع عدم كثرة الاتفاق فان الحكم المتفقا
في الماهية واحد وبعض الامثلة التي ذكرها يجوز فيها الحكم بغيرها ان كانت مثل هذا الحال في المتنازع افترقا فرق بينما تعليل
الكثير الى دليل ومنعنا الحكم فيها والا امتنع القياس على ان القياس لا يفيد اليقين سلمنا عدم دوام الاتفاق لكن ان لم يكن الا
تفاوت ببعض الجهات (الجزئيات) معلوم السبب بساير الجهات فان من الجائز ان يعلم الله تعالى ان مصلحة المكلفين اكل الطعام الحلو في هذه
ونعلم انهم خلقوا على وجه لا يشتهون الا الطعام الحلو فاذا كان تناول الطعام الحلو مصلحة للمكلف طول عمره لم يكن جهلهم بكون
الفعل مصلحة مانعا له في هذه الصورة من الاقدام عليه في اكثر اوقاته سلمنا تعذر ذلك في الكثير فجاز في القليل والاجماع ممنوع
وعلى ب نمنع وجوب تقدم التمييز بين الحسن والقبيح على الفعل لما تقدم في الجواب عن الاول سلمنا لكنه حاصل هنا اذ التقدير امن

المكلف

٣٠١

المكلف من فعل القبيح واي فرق بين نصب امارة قبل الفعل وبين جعل الامارة نفس الفعل فانه على التقديرين يامن الخطا ولا يلزم
ما قالوه من عدم الامن من فعل القبيح لو لم تتقدم الامارة وعلى ج و د ان الله تعالى لما نص في تلك الصور بان المكلف لا يختار
الا الصواب فلم قلت انه لا يجوز ورود الامر بمتابعة ارادته ولا يلزم من عدم التزام يونس ذلك عدم جواز التزام غيره له
وعلى ه وز ان قوله عم للنبي عم انك لا تحكم الا بالصواب ورد في زمان متاخر وما ذكره ورد في زمان متقدم فلا يتنافيان

١ في التقليد جم

الفصل الثاني في التقليد وفيه مطالب **الاول** في ماهية التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة ماخوذ من تقليده بالقلادة
وجعلها في عنقه وذلك كالاخذ بقول العامي واخذ المجتهد بقول من هو مثله واما الرجوع الى قول النبي عم والى ما اجمع عليه اهل
العصر من المجتهدين ورجوع العامي الى قول المفتي وعمل القاضي بقول الشاهدين ليس بتقليد لاشتماله على الحجة الملزمة لوجوب
قبول قول النبي عم ووجوب الرجوع الى حكم الاجماع بقول الرسول عم والايات الدالة عليه ووجوب قبول قول المفتي والشاهدين
للاجماع عليه وقيام الادلة كالنصوص وقد يسمى ذلك تقليدا بعرف الاستعمال والنزاع لفظي واما المفتي وهو الفقيه وقد
تقدم والمستفتي مقابله واعلم ان المفتي اما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد او لا يكون فان كان الاول فادى اليه اجتهاده
لا يجوز مخالفته ولا التقليد فيه وان لم يكن قد اجتهد فقد ذهب قوم الى انه لا يجوز له اتباع غيره وان كان الثاني فان كان
عاميا صرفا فقد اختلفوا في جواز التقليد له وكذا اختلفوا اذا بلغ دون رتبة الاجتهاد والحق ان من لم يبلغ رتبة الا
يجوز له التقليد واذا تقرر هذا فان كان الاجتهاد متجزيا ظهر الفرق بين المفتي والمفتي فان كل من كان اعلم من غيره
في مسئلة فهو مفتي بالنسبة الى ذلك الغير والغير مستفت وان لم نقل بالتجزية فالمفتي هو الذي يكون من اهل الاجتهاد
واما ما فيه الاستفتاء فهو المسائل الاجتهادية من الشرعيات دون العقليات **المطلب الثاني** في المفتي وفيه مباحث
الاول في انه هل يجوز خلو الزمان عن مجتهد ام لا اختلف الناس في انه هل يجوز خلو عصر من الاعصار عن مجتهد يمكن
تفويض الفتاوى اليه فمنع منه قوم كالحنابلة وغيرهم وجوزه اخرون اما الامامية فان الزمان عندهم لا يجوز خلو
المعصوم منه مع وجود التكليف ولكنه لا يسمى مجتهدا الا ان الاحكام عندهم متلقاة من الوحي او مستنبط منه واما
المعتزلة فالقائلون بوجوب التكليف اوجبوا وجود مجتهد في كل عصر فيه تكليف لاستحالة التكليف بما لا يطاق
احتج الموجبون بوجوه آ قوله عم لا تزال طايفة من امتي ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال وفيه نظر
لعدم الملازمة بين ارتكاب الحق وبين وجود المجتهد لجواز الاستناد الى قول المعصوم او ان يقال يجوز الاصناف
دايما اتفاقا ب قوله عم واشوقاه الى اخواني قالوا يا رسول الله السنا اخوانك فقال انتم اصحابي اخواني قوم يأتون
بعدي يهربون بدينهم من شاهق الى شاهق ويصلحون اذا فسد الناس وفيه نظر لعدم دلالته على وجوب وجود
المجتهد في كل وقت بل يدل على وجود قوم صلحاء حال فساد الناس وليس ذلك من الاجتهاد في شيء ج قوله عم العلماء
ورثة الانبياء واحق الامم بالوراثة هذه الامة واحق الانبياء بارث العلم عنه نبينا عم وفيه نظر لدلالته على
استحقاق الارث العلماء لا على وجوب وجود الوارث د التفقه في الدين والاجتهاد فيه فرض كفاية
بحيث ياثم الكل لو تركوه فلو جاز خلو العصر عمن يقوم به لزم اتفاق اهل العصر على الخطا والضلال وهو
ممتنع بما تقدم في دلايل الاجماع وفيه نظر اذ ترك الواجب على الكفاية فلا يستعقبه الاثم بان يظن كل
طايفة قيام الغير به فجاز في المتنازع ذلك ه طريق معرفة الاحكام الشرعية انما هو الاجتهاد فلو خلا العصر
عن مجتهد يمكن الاستناد اليه في معرفة الاحكام لزم تعطيل الشريعة واندراس الاحكام وهو ممتنع وفيه نظر

لمنع حصر الطريق فى الاجتهاد واعترض النصوص بالمعارضة بنقيضها كقوله عم بدا الاسلام غريبا وسيعود كما بدا
وقوله عم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ولكن يقبضه بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤسا جهالا
فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقوله عم تعلموا الفرايض وعلموها الناس فانها اول ما تنسى وقوله عم خير القرون
القرن الذى انا فيه ثم الذى يليه ثم الذى يليه ثم يبقى حثالة كحثالة التمر لا يعبا الله بهم وفيه نظر لعدم دلالتها على خلو
العصر من مجتهد فان غرابة الاسلام قد تجامع وجود مجتهدين قليلين وكذا قبض العلماء يصدق مع قبض الاكثر وكذا نسيان
الفرايض لا يستلزم نفى المجتهد وانتهاء الحال الى الحثالة يجامع قلة المجتهدين كما يصدق مع عدمهم وعلى الاخرين
بان التبعية فى الدين والتاهل للاجتهاد فرض كفاية فى كل عصر اذا لم يمكن اعتماد العوام على الاحكام المنقولة اليهم فى كل التفقه
عصر عمن سبق من المجتهدين فى العصر الاول ما بالنقل المغلب على الظن ولكن لا نسلم امتناع ذلك وفيه نظر لما ياتى من امتناع
تقليد الميت واحتج المجوزون بان الامتناع ليس ذاتيا لعدم المحال لو فرض واقعا ولا لغيره لاصالة عدمه البحث الثانى
فى تكرار الاجتهاد المجتهد اذا اداه اجتهاده الى حكم ما وافتى به ثم سئل ثانيا عن تلك المسئلة هل يجب عليه الاجتهاد
ثانيا ام لا قال قوم يجب تكرر الاجتهاد لاحتمال ان يتغير اجتهاده ويطلع على ما لم يطلع عليه اولا وقال قوم لا يجب لانه
فعل الواجب وخرج عن عهدة التكليف بالاجتهاد والامر لا يقتضى التكرار والاصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه اولا
وقال اخرون بالتفصيل وهو انه ان كان ذاكرا للطريق الاول فهو مستند كمجتهد ويجوز له الافتاء كما لو اجتهد فى الحال
وان نسيه لزم ان يستانف الاجتهاد لانه فى حكم من لم يجتهد وفيه نظر لان غير المجتهد لا يظن الحكم وهذا ظان له فيجب
عليه العمل بما ظنه ولان تجويز الاطلاع ثانيا على ما لم يطلع عليه اولا لو منع من العمل بما اداه اجتهاده مع الذكر او النسيان
لم يستقر العمل بالاجتهاد الا مع افادة اليقين بوجود المانع على كل تقدير اذا عرفت هذا فلو اجتهد لم يمنع منه
اجماعا فان اداه اجتهاده الثانى الى خلاف فتواه فى الاول رجع عن الاول وافتى بالثانى وتعرف المستفتى اولا
برجوعه عن ذلك القول لان المستفتى انما يعول على قوله فاذا ترك هو قوله فانه بقى عمل المستفتى بغير موجب وقد
روى عن ابن مسعود انه كان يقول فى تحريم ام المراة انه مشروط بالدخول فذاكر الصحابة فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن
مسعود الى المستفتى وقال سئلت اصحابى فكرهوا البحث الثالث فى الافتاء عن الحكاية اختلف الناس فى ان من ليس
من اهل الاجتهاد هل يجوز له الافتاء بمذهب غيره من المجتهدين وعدمه بالحكاية عن الغير فمنع منه ابو الحسين البصرى
وجماعة من الاصوليين لانه انما يسئل عما عنده لا عما عند غيره ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن مذهب الغير لجاز
للعامى ذلك والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وقال اخرون بالجواز اذا ثبت ذلك عند من ينقل
من يثق بقوله وقال اخرون بالتفصيل وهو من وجهين أ قال قوم ان كان المفتى مجتهدا فى المذهب بحيث يكون له
الاطلاع على ماخذ المجتهد المطلق الذى يقلده وقدرة التفريع على قواعد امامه واقواله متمكنا من الجمع والفرق و اهلية
النظر والمناظرة كان له الافتاء تمييزا له عن العامى لانعقاد الاجماع من اهل كل عصر على قبول مثل هذا النوع والعمل
وان لم يكن كذلك فلا ب قال اخرون ان حكى عن ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول للميت لانعقاد الاجماع مع خلافه
بعد موته دون حياته فدل على انه لم يبق له قول وفايدة تصنيف الكتب مع موت مصنفها استفادة طريق الا
جتهاد من تصرفهم فى الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه واعترض بان الراوى
اذا كان ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهد الثقة العالم الذى مات ثم روى للعامى قوله حصل عند العامى ظن صدقه
فيظن

فيظن انه حكم الله تعالى ما روى له والعمل بالظن واجب فيجب على العامى العمل به ولانعقاد الاجماع فى زماننا على جواز العمل بهذا
النوع من الفتوى لعدم المجتهد فى هذا الزمان والاجماع حجة وفيه نظر لان غير المجتهد عامى فلا عبرة بالاجماع ح وان حكى
عن مجتهد حى فان سمعه منه مشافهة جاز له العمل به وجاز للغير الحكاية له العمل ايضا ولهذا ساغ للحايض الرجوع الى قول
زوجها فيما يحكيه عن المجتهدين وان رجع الى الحكاية من يوثق به فكذلك حكم السماع كما ان النبى عم ينفذ الاحاد الى القبايل
لتعريف الاحكام ولولا وجوب القبول عليهم لما كان للانفاذ فايدة وان رجع الى كتاب فان وثق به جرى مجرى المكتوب
عن جواب المفتى فى جواز العمل به ولهذا كانت كتب الكتب وتنفذها الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز العمل لكثرة ما يتفق
من الغلط فى الكتب وهذا هو الاجود عندى المطلب الثالث فى المستفتى وشرايط الاستفتاء ومحله وفيه مباحث
فى العامى اتفق المحققون على انه يجوز للعامى تقليد المجتهدين فى فروع الشرع وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض
العلوم المعتبرة فى الاجتهاد بل يجب عليه ذلك والاخذ بقول المفتى وقال بعض معتزلة بغداد لا يجوز ذلك الا بعد ان
يتبين له صحة اجتهاده بدليل وقال ابو على الجبائى يجوز ذلك فى مسايل الاجتهاد دون غيرها كالعبادات الخمس لنا
وجوه أ قوله تعم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بالسؤال وهو عام لكل من لا يعلم وهو عام ايضا وفيه نظر اما
اولا فللمنع من العموم اذ ليست الصيغة من صيغ العموم واما ثانيا فلوروده عقيب ارسال الرجال فيعود عليه ب الاجماع
فانه لم تزل الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يرجعون فى الاحكام الى قول المجتهدين ويستفتونهم فى الاحكام الشرعية
والعلماء يسارعون الى الاجوبة من غير اشارة الى ذكر دليل ولا ينهونهم عن ذلك فكان اجماعا ج العامى اذا حدثت به حادثة
كان متعبدا بشئ للاجماع وليس مجانا اجماعا بل لا بد من طريق وليس البحث والنظر فى الدليل المثبت للحكم لافضائه ذلك
الى تعطيل المعاش والاشتغال بالفكر فى فروع المسايل عن مصالح العباد وهو يستلزم خراب الدنيا وفساد الحرث والنسل
وذلك من اعظم الحرج المنفى بقوله تعم ما جعل عليكم فى الدين من حرج وقوله عم لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام ولا يكفى
التمسك بالبراءة الاصلية اجماعا د لو لزمه الاستدلال لم يكن حال كمال عقله لوجهين أ ان الصحابة لم يلوموا تارك طلب
العلم ولم يطلب رتبة المجتهد فى اول كمال عقله ب بمنعهم ذلك من الاشتغال بامور الدنيا كما بينا ولا حال حدوث الواقعة
والا الوجب عليه اكتساب صفة المجتهدين عند نزول الحادثة وهو غير مقدور لا يقال المانعون من جواز التقليد لا يقولون
بالاجماع ولا بخبر الواحد ولا يجوز التمسك بالظواهر المحتملة وح يسهل الامر عليهم فانهم قالوا ان ثبت الاصل عقلا فى الغذا
الاباحة وفى المضار التحريم فان ورد فى بعض الحوادث نص قاطع فى متنه ودلالته يقتضى ترك ذلك الاصل عمل به والا
وجب البقاء عليه فالعامى اذا حدثت به نازلة وبه شئ من الذكاء عرف حكم العقل فيه وان كان فى غاية البلادة نبهه المفتى
على حكم العقل وكما ان طلب المعاش غير مانع من الاشتغال فى مسايل الاصول كذا لا يمنع من معرفة هذا القدر اليسير لان
وجود نص قاطع المتن والدلالة يدرك بادنى اشارة من قول المفتى وان لم يوجد نبهه على حكم الاصل ثم المنع من التقليد
يصعب عند الموجبين للعمل بالقياس وخبر الواحد اما من يمنعها فلا صعوبة ولو منع المعاش عن ذلك لكان
منعه عن وجوب النظر فى مسايل الاصول اولى لما فيها من الصعوبة والافتقار الى الكد الشديد ومعلوم ان الصحابة
كانوا يلومون من لم يتعلم علم الكلام فى اول زمان بلوغه لانا نقول الواجب فى معرفة مسايل الاصول معرفة ادلة التوحيد و
النبوة اجمالا لا تفصيلا وهو سهل يحصل بادنى تامل بخلاف فروع الشرع المفتقرة الى علوم كثيرة وبحث شديد وانما يتم هذا
الفرق اذا حصل الفرق بين صاحب الجملة والتفصيل وهو بطلان الدليل المركب من مقدمات عشرة مثلا ان حصلت

مقدمانه للمستدل باسرها حصل العلم من غير زيادة لان العشرة مستقلة بالانتاج فيستحيل ضم اخرى اليها موثرة فيه وانه لم يحصل العلم

باسرها بل حصل بعضها بالضرورة او بالدليل والبعض بالتقليد كانت النتيجة مستندة الى التقليد فالتمسك بالدليل لا يقبل

الزيادة ولا النقصان كما يقال صاحب الجملة يكفيه الاستدلال على ثبوت الصانع بالحوادث المشهودة وهو باطل لان هذه الحوادث

لا بد لها من موثر وهو معلوم للعوام وذلك الموثر مختار وهو غير معلوم لهم فانه ما لم يثبت انه ليس بموجب لم يجب استناده الى

المختار فقطع العامي بانه مختار من دون الاستدلال عليه يكون تقليدا في هذه المقدمة وفي النتيجة واذا شاهد فعلا خارقا للعادة صدر

عن بشر لو استدل به على نبوته من غير ان يبرهن على انه من فعله تعالى دون خاصية نفس الرسول او خاصية دوا او فعل جني او

ملك وعلى انه تعالى فعله لغرض التصديق لا غير كان مقلدا في بعض المقدمات فكذا في النتيجة فبطل فرقهم بين صاحب الجملة والتفصيل

فلم يبق الا ان يقال ادلة الاصول على التفصيل سهل وهو مكابرة او انه يجوز التقليد فيها فينتفي الفرق بينهما احتج المانعون

بوجوه آ قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والتقليد قول بغير العلم فكان منهيا عنه ب انه تعالى ذم المقلدين في قوله

تعالى انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون فلا يكون جايزا لقبح الذم على الجايز ج قوله تعالى طلب العلم فريضة

على كل مسلم ومسلمة خرج بعض العلوم عنه للاجماع فيبقى العلم بفروع الشريعة داخلا فيه د القول بجواز التقليد يفضي

الى بطلانه لانه يقتضي جواز تقليد من يمنع من التقليد فيكون باطلا ه قوله عليه السلام اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له او بالاجتهاد

مطلقا و التقليد ارتكاب لما لا يومن معه الخطا والضرر فيكون منهيا عنه بيان ذلك لا يامن فسق من قلده وكذبه

وغلطه في الاجتهاد فيلزم امر العامي باتباع الخطا والكذب والفسق وهو غير صادر من الشارع الحكيم ولو جاز التقليد

في الامور الشرعية لجاز في مسايل الاصول والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المقتضي لجواز التقليد هنا ليس الا

حصول امارة توجب ظن صدق المفتي والعمل بالظن واجب وهذا المقتضي ثابت هنا فيثبت الاكتفا بالفتوى

في الاصول والجواب عن آ النقض بالظنون التي يجب العمل بها كالامور الدنيوية وقيم المتلفات واروش الجنايات

وخبر الواحد والقياس وجوزوا العمل بها وينتقض بالشهادة ولانه مشترك الالزام فان النظر والاجتهاد انما يثمر الظن

وهو قول بما ليس بمعلوم ولا بد من سلوك احدهما وليس في الاية دليل على تعيين امتناع احدهما فاذن الواجب حملها

على ما لا يعلم فيما يشترط فيه العلم وعن ب بالحمل على ذم التقليد فيما يطلب منهم العلم جمعا من الادلة وعن ج انه مردود

بالاجماع في صورة النزاع فان الناس بين قايل بوجوب التقليد وقايل بوجوب النظر والاجتهاد وكلاهما لا ينتجان

العلم وعن د بمنع دلالته على الوجوب ولو دل على الاجتهاد فلا عموم له بالنسبة الى كل مطلوب فلا يلزم دخول صورة

النزاع فيه سلمنا عمومه لكن يحمل على من له اهلية الاجتهاد جمعا بين الادلة وعن ه انه مشترك الالزام فان العامي وان اجتهد

فلا يامن من وقوع الخطا فيه بل هو اقرب الى الخطا لعدم اهليته وعن و لما تقدم من الفرق بين ما يطلب فيه العلم وما يطلب

فيه الظن واما عموم جواز التقليد في مسايل الاجتهاد وغيرها فلانا لو كلفناه الفصل بين الامرين لكنا قد الزمناه ان

يكون من اهل الاجتهاد لتوقف الفصل عليه فيعود المحذور احتج الجبائي بان ما ليس من مسايل الاجتهاد الحق فيه واحد

فتجويز التقليد فيه يستلزم عدم الامن من التقليد في خلاف الحق بخلاف مسايل الاجتهاد لتصويب كل مجتهد فيها و

الجواب بمنع اصابة كل مجتهد سلمنا لكن لا يامن في مسايل الاجتهاد من النقيضين في الاجتهاد من المفتي بل تركه ومن

الافتاء بغير ما اداه اجتهاده اليه فان قلت مصلحة العامي العمل بما يفتيه المفتي مطلقا وكذا الامر في صورة النزاع

البحث الثاني في غير العامي والعالم الذي تنزل به الواقعة ان كان عاميا صرفا وجب عليه الاستفتا كما تقدم وان كان عالما

فاما

فاما ان يبلغ رتبة الاجتهاد اولا والثاني يجوز له الاستفتا على الاقوى والاول اما ان يكون قد اجتهد وغلب على ظنه حكم

لم يجز له ان يقلد مخالفه ويعمل بظن غيره اجماعا وان لم يجتهد لم يجز له التقليد ايضا وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقال احمد

بن حنبل واسحق بن راهويه وسفين الثوري يجوز للعالم ان يقلد العالم مطلقا وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان ونقل

اخرون وذكروا فيه وجوها آ قال الشافعي في القديم يجوز لمن بعد الصحابة تقليد الصحابة ولا يجوز تقليد غيرهم ب قال محمد

بن الحسن الشيباني يجوز للعالم تقليد الاعلم ج قال بعض العراقيين يجوز التقليد فيما يخصه دون ما يفتي به د قال

ابن سريج يجوز ان يقلد فيما يخصه اذا خاف الفوت لو اشتغل بالاجتهاد لنا وجوه آ انه مامور بالاعتبار ولم يات به فيكون

عاصيا ولا ينتقض بالعامي لعجزه وفيه ما تقدم ب انه يتمكن من الوصول بفكره الى حكم المسئلة فيحرم عليه التقليد كما في

مسايل الاصول والجامع وجوب الاحتراز عن الخطا المحتمل عند القدرة على الاحتراز عنه لا يقال المعتبر في الاصول اليقين

ولا يحصل بالتقليد بخلاف الفروع المعتبر فيها الظن ويمكن حصوله بالتقليد ولهذا حرم على العامي التقليد في الاصول دون

الفروع وينتقض ما ذكرتموه بقضاء القاضي حيث يلزم في القضية وان تمكن من معرفة الحكم فانه يجوز ان يقبل الواحد مع تمكنه

من سواله لانا نجيب عن آ بانا انما اوجبنا على المكلف تحصيل اليقين لقدرته والدليل ما فرق فوجب عليه تحصيله حذرا

من الخطا المحتمل وهذا المعنى حاصل في مسئلتنا لتمكنه والدليل المعين للظن الاقوى حاصل فوجب عليه تحصيله احترازا

عن الخطا المحتمل في الظن الضعيف وعن ب ان الدليل لما دل على عدم نسخ قضا القاضي بالاجتهاد لم يكن العمل به تقليدا

بل لذلك الدليل وعن ج بمنع الاكتفاء بسوال الواسطة مع القدرة على سوال الرسول ع احتج المخالف بوجوه آ قوله تعالى

فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والعالم قبل اجتهاده لا يعلم فجاز له السوال ب قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول

واولي الامر منكم والعلماء من اولي الامر لنفوذ امرهم على الامراء والولاة ج قوله تعالى فلولا نفر الاية اوجب الحذر عند

انذار الفقيه مطلقا فيتناول كل العامي والعالم د اجماع الصحابة عليه فان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمن ابايعك على كتاب الله و

سنة نبيه وسيرة الشيخين فقبل ولم ينكر عليه باقي الصحابة الحاضرين لا يقال ان عليا ع خالف فيه لانا نقول انه لم ينكر

جوازه لكنه لم يقبله ولكن لاحتي بقيه ذلك ه حكم الشرع يسوغ به الاجتهاد فجاز لغير العالم تقليد العالم كالعامي والجامع

وجوب العمل بالظن المستند الى قول المفتي و الاجماع على قبول خبر الواحد عن المجتهد بل عن العامي ووجوب عمل المجتهد

به اعتمادا على عقله ودينه فكذا هنا فانا اخبر المجتهد عن منتهى اجتهاده بعد بذل الجهد فجواز العمل به اولى ز اذا ظن المجتهد

العمل بفتوى مجتهد اخر فقد ظن ان حكم الله تعالى ذلك فيحصل ظن العقاب بترك العمل فيجب العمل دفعا للضرر المظنون والجواب

عن آ ان الامر يقتضي وجوب السوال وهو منفي في حق العالم اجماعا ولانه يقتضي وجوب السوال عن المجتهد بعد اجتهاده

لانه بعد الاجتهاد غير عالم بل ظان وهو منفي بالاجماع ولانه امر بالسوال من غير تعيين المسول عنه فيحمل على السوال عن

وجه الدليل وفيه نظر لان المراد بالعلم هنا يحتمل ما يشمل العلم والظن سلمنا لكن المسول اهل الذكر اي العلم والمسول

هنا ليس بعالم فامتنع السوال المتعذر وعن ب بمنع عموم وجوب الطاعة على كل شي وان دل على وجوبها مطلقا فيحمل على

وجوب الطاعة في القضايا والاحكام ولو دلت الاية على ما ذكرتم لدلت في صورة النزاع على وجوب التقليد وهو منفي اجماعا وفيه

نظر لان الغرض بالاية انما يتم بالتعميم ولان المفعول عام بالنسبة الى الله تعالى فكذا في المعطوف عليه لاتحاد الفعل و

بمنع الاجماع على وجوب عموم التقليد مع عدم التمكن من الاجتهاد لضيق الوقت او لغيره من الاعذار وعن ج

ان الاية دالة على وجوب الحذر عند انذار لا عند كل انذار ونحن نقول بالاول فانا نوجب العمل بروايته وفيه نظر

لا معنى للتقليد سوى وجوب العمل بقوله من غير حجة وينتقض بالقول بروايته فانه عمل به صح

لان الانذار عقيب التفقه انما يفهم منه الافتاء وعن ب يحتمل ان يكون المراد من سيرة الشيخين طريقتهما في العدل وعن ج بالفرق
فان العامي عاجز فجاز له التقليد بخلاف العالم وعن د ان المفتي ربما بنى اجتهاده على خبر الواحد فاذا تمسك
به المجتهد اولا كان احتمال الغلط فيه اقل مما اذا قلد غيره وفيه نظر اذ قد يكون اجتهاد المفتي اقوى من اجتهاده او
مساويا او اضعف وعن ه ان مجرد الظن يجب العمل به اذا لم يصرفنا عنه دليل سمعي وما ذكرناه من الادلة السمعية
يوجب العدول عنه البحث الثالث في شرائط الاستفتاء الاجماع على انه لا يجوز استفتاء من اتفق بل يجب ان
يجمع المفتي وصفين ا الاجتهاد ب الورع ولا يجب على المستفتي الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد والمتورع بل
يكفيه البناء على الظن وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد للخلق ويرى اجتماع الخلق عليه والانقياد الى ما يفتيهم به
واقبال المسلمين على سؤاله وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد من يظنه غير عالم ولا متدين وانما وجب تحصيل
ذلك لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارات واذا تعدد المجتهدون فان اتفقوا على الحكم وجب على المستفتي العمل به وان
اختلفوا وجب على المستفتي الاجتهاد في معرفة الاعلم الاورع لانه طريق الى قوة ظنه يجري مجرى قوة ظن المجتهد وهو
قول جماعة من الاصوليين والفقهاء واحمد بن حنبل وابن سريج من الشافعية والقفال منهم والكتاب العزيز يدل
عليه وهو قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى وقال اخرون كالقاضي ابي بكر وجماعة
من الاصوليين والفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في الرجوع الى من شاء منهم لان العلماء في كل عصر لم ينكروا
على العوام في ترك النظر في احوال العلماء وهو ممنوع فاذا اجتهد فان ظن الاستواء مطلقا تخير في تقليد من شاء كما لو
الدليلين المتعارضين ولا ترجيح وقيل بعدم جوازه بعزمه كما لا يجوز استواء امارتي الحل والحرمة وقيل يسقط التكليف
لانا جعلنا له ان يفعل ما شاء وان ظن الرجحان مطلقا تعين عليه العمل بقول الراجح كما لو حصل للمجتهد رجحان احدى الا
مارتين وان ظن رجحان كل منهما على الاخر باعتبار ففيه صور ا ان يستويا في الدين ويتفاضلا في العلم فالحق
وجوب الاخذ بقول الاعلم لمزيته ورجحانه ولهذا تقدم في الصلوة ولان ظن اصابته للحق اقوى فيتعين العمل بقوله
وقيل يتخير بينهما وليس بمعتمد ب ان يتساويا في العلم ويتفاضلا في الدين فالاقرب الاخذ بقول الادين لقوة الظن
ويحتمل التخيير اذ مناط التقليد وهو الورع والعلم موجود ولا ترجيح فيما يتعلق بالاجتهاد الذي هو العلم ج ان
يكون احدهما ارجح في دينه والاخر في علمه فالاقرب ترجيح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه لا من دينه وقيل يؤخذ بقول
الادين والوجه الاول لا يقال العامي ربما اغتر بالظواهر فيقدم المفضول على الفاضل ويستفتي من يتعين استفتاء
غيره فيجب عليه الاجتهاد فيمن يقلده والبحث عنه وعن اجتماع الشرائط فيه فانه لو جاز ان يحكم بغير بصيرة في ترجيح بعض
العلماء على بعض فليجز ان يحكم في المسئلة بما يقع له ابتداء اذ لا فرق بين الامرين لانا نقول ان اردت بالاجتهاد في
معرفة الافضل استفادته من تواتر الاخبار على الفاضل بانه افضل ومن اذعان المفضول له ومن الامارات الدالة عليه
والامارات التي لا تفتقر دون البحث عن نفس العلم فهو مسلم ونحن نشترطه اذ لا كان وتوجيه اما ما عدا ذلك فلا تذنيب
اذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة وعمل بقوله فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره
اجماعا والوجه عندي جواز العدول الى غيره في مسئلة اخرى لا فيه نفسه وهل له اتباع غيره اي المجتهد في حكم اخر اختلفوا
منهم من جوزه وهو الوجه عندي لان العلماء لم يوجبوا في كل عصر رجوع من استفتاهم في حكم اليهم في جميع الاحكام
بل سوغ الصحابة وغيرهم استفتاء العامي لكل عالم في مسئلة ولم يحجروا على العامة في ذلك ولو كان ذلك واجبا

لما

لما سوغوا السكوت عنه ولان كل مسئلة لها حكم مختص بها فكما لم يتعين في المسئلة الاول الاتباع لشخص معين بل له [illegible]
من شاء فكذا باقي المسايل لعدم الربط بينها وبعضهم منع من ذلك وليس بجيد اما لو عين العامي لنفسه مذهبا كمذهب
الشافعي او ابي حنيفة او غيره وقال انا على مذهبه وملتزم به فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسايل اختلفوا
فجوزه قوم لان التزامه بمذهب معين غير ملتزم له ومنع منه اخرون لانه بالتزامه المذهب صار لازما له كما لو التزم بمذهبه
في حكم حادثة وقيل ان كل مسئلة من مذهب الاول اتصل عمله بها فليس له تقليد الغير فيها وما لم يتصل عمله بها فلا مانع له
من اتباع غيره فيها هذا اختلاف الجمهور اما الامامية فلما كانت الامامة عندهم ركنا في الدين واصلا من اصوله لم يجز التقليد
فيها واوجبوا اتباع ائمتهم ومن يروي بمقالتهم خاصة في كل الاحكام البحث الرابع في محله قد بينا انه يجوز التقليد في
المسايل الفروعية الاجتهادية وبينا الخلاف فيه واما المسايل الاصولية فالحق انه لا يجوز التقليد في مسايل اصول الدين
كوجود الصانع وما يجب له ويمتنع والنبوة والعدل وغيرها للمجتهد والعامي بل يجب على كل واحد منهم النظر والبحث
خلافا لعبد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية حيث ذهبوا الى جوازه بل ربما ذهب بعضهم الى وجوبه لنا
وجوه ا ان تحصيل العلم في اصول الدين قد كان واجبا على النبي صلى الله عليه وآله فيكون واجبا علينا اما الاولى فلقوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا الله واما الثانية فلقوله تعالى فاتبعوه وغيرها من الادلة الدالة على وجوب التاسي لا يقال يمنع امكان ايجاب
العلم بالله تعالى لان المامور ان لم يكن عالما بالله تعالى استحال ان يكون عالما بامره وحال ما يمتنع ان يكون عالما بامره
يمتنع كونه مامورا من قبله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان كان عالما به استحال امره بالعلم به لاستحالة تحصيل
الحاصل لانا نقول قد بينا ان الحق ان وجوب المعرفة والنظر عقلي لا سمعي ودلالة السمع للمطابقة والتوافق ب
القرآن دل على ذم التقليد في مواضع متعددة خرج عنه التقليد في المسايل الفرعية لمشقة الاجتهاد فيها فيصرف
ذم التقليد الى المسايل الاصولية ج الاجماع على انه لا يجوز تقليد غير المحق وانما يعلم المحق من غيره بالنظر والاستدلال
على ان ما يقوله حق وصواب فاذن لا يجوز له التقليد الا بعد الاستدلال واذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا
اعترض بالمعارضة بالتقليد في الاحكام الشرعية فانه لا يجوز له تقليد المفتي الا اذا كان المفتي قد افتاه بناء على الدليل
الشرعي فان اكتفيت بالظن وان كان المفتي مخطئا لحط ذلك الخطاء عنه فليجز مثله في مسايل الاصول وفيه نظر للفرق
بين الخطاء في المسايل الاصولية والفرعية فان الخطاء في الاولى يقتضي التكفير بخلاف الثانية فساغ في الثانية ما لم يسغ في
الاولى د النظر واجب لانه لما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض لايات الاية قال عليه السلام ويل لمن لاكها بين لحييه
ولم يتفكر فيها توعد على ترك النظر والتفكر فيها فيكون واجبا والتقليد ترك لهذا الواجب فيكون حراما ه الاجماع
على وجوب المعرفة وما يجب عليه ويمتنع والتقليد ليس طريقا الى المعرفة لان تقليد من ليس بمعصوم لا يوجب العلم
لجواز الكذب عليه ولانه لو افاد التقليد العلم لزم اجتماع الضدين على تقدير تقليد من يعتقد الحدوث ومن يعتقد
القدم ولان العلم الحاصل عن التقليد ليس ضروريا للعلم بالاشتراك فيه ولا نظريا لعدم دليله احتج المخالف بوجوه ا
النبي صلى الله عليه وآله لم يكلف الاعرابي الجاهل باكثر من تلفظه بالشهادتين وكان يحكم بايمانه باعتبار تلفظه بها وما ذاك
الا التقليد ب معلوم ان هذه العلوم لا تحصل الا بعد الممارسة الشديدة والبحث الطويل ولكن الصحابة لم
يمارسوا شيئا منها فيستند اعتقادهم الى التقليد ج انه صلى الله عليه وآله لم يسئل احدا تلفظ بكلمتي الشهادة هل علمت حدوث
الاجسام اولا وهل علمت انه تعالى قادر اولا الى غير ذلك من المسايل فعلم ان حضور تلك المسايل غير معتبر في الايمان

تقليدا ولا علما د النظر غير واجب لانه نهى عنه في قوله تعم ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا والنظر يفتح باب الجدال ولانه
عم راى الصحابة يتكلمون في مسئلة القدر فنهاهم عن الكلام فيها وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا وقوله عليكم
بدين العجائز والمراد ترك النظر فلو كان واجبا لم يكن منهيا عنه ولانه لم ينقل عن احد من الصحابة الخوض في مسائل الكلام
ولو وجد ذلك منهم لنقل كما نقل عنهم النظر في المسائل الفقهية ولو كان واجبا لكانوا اولى بالمحافظة عليه ولانه لم ينقل عن
النبي عم ولا عن احد من الصحابة والتابعين ومن بعدهم الانكار على العوام في ترك النظر بل حكموا باسلامهم واقروهم على
جهلهم ه النظر مظنة الوقوع في الشبهات والتورط في الضلال بخلاف التقليد فانه اقرب الى السلامة فيكون اولى و
الاصول اغمض ادلة من الفروع واخفى فاذا جاز التقليد في الاسهل كان الجواز في الاصعب اولى ز الاصول والفروع سواء
في التكليف وقد جاز التقليد في الفروع فليجز في الاصول والجواب عن آ ان فيه نقل المنع الاكتفاء بالشهادتين
لورود الامر بالنظر والفكر كما في قوله تعم قل انظروا اولم يتفكروا في خلق السموات والارض قل هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب الى غير ذلك من الآيات وعن ب نظر ان الصحابة لمشاهدتهم المعجزات وقوة معارفهم
شوهد ذاتهم لا يحتاجون الى الكتب شديد في ادراك معارفهم فلهذا لم يحتاجوا الى الطلب الشديد وعن ج نظر لا
حتمال ان يكون عم علم من حاله العلم بشرايط الاسلام او انه كان يقبل منه ذلك للتمرين ثم يبين له بعد وقت ما يحتاج اليه
من المعارف وعن د ان المراد الجدال بالباطل كما في قوله تعم وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ولم يرد الجدال بالحق
وجادلهم بالتي هي احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ولو كان الجدال مطلقا منهيا عنه لما امر به والنظر غير
منهي عنه لورود الثناء على فاعله في قوله تعم ويتفكرون في خلق السموات والارض ولم يثبت استفادة قوله عليكم بدين العجائز
ولو ثبت حمل على ارادة التفويض الى الله تعم ولو لم ينظر الصحابة لزم نسبتهم الى الجهل بمعرفة الله تعم وصفاته وان يكون الواحد
منا افضل منهم وهو باطل اجماعا وانما لم ينقل عنهم ذلك لانه ليس بالضرورة فهو بالاستدلال ولم تنقل المناظرة عنهم في ذلك لاتفاقهم
على المطالب الحقة وصحة عقايدهم وعدم من يحوجهم الى ذلك بخلاف مسائل الفروع لتفاوت الظنون فهي اجتهادية متفاوتة وعن
وانما لم ينكر النبي عم عليهم والصحابة ومن بعدهم على العوام ترك النظر لحصول المعرفة الواجبة لهم وهي المعرفة المستندة
الى الدليل وعن ه ان اعتقاد المقلد ان كان عن تقليد لزم اما التسلسل او الانتهاء الى من يعتقد عن نظر لانتفاء الضرورة
فيلزم ما ذكرتم من المحذور مع زيادة اخرى وهو احتمال كون المقلد فيما يخبر المقلد بخلاف الناظر مع نفسه فانه لا يكابر نفسه
فيما ادى اليه نظره وعن و ان المطلوب في الاصول القطع واليقين وذلك لا يحصل بالتقليد بخلاف الفروع المطلوب فيها
الظن وهو جواب عن ز **الفصل الثالث** في التعادل وفيه بحثان **الاول** في جوازه الاجماع على انه لا يجوز تعادل الادلة العقلية
المتقابلة بالنفي والاثبات لوجوب حصول المدلول عند وجود الدليل فلو تعادل دليلان في نفيها لزم حصول مدلوليهما
وهو يستلزم اجتماع النقيضين واما الامارات الظنية فقد اختلفوا في تعادلها فمنعه الكرخي واحمد بن حنبل وجوزه
الباقون ثم اختلف المجوزون في حكمه عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر من الاشاعرة حكمه التخيير وعند بعض
الفقهاء انهما يتساقطان ويرجع الى مقتضى العقل واعلم ان تعادل الامارتين قد يقع في حكمين متنافيين والفعل
واحد كتعارض الامارتين الدالتين على كون الفعل قبيحا ومباحا وقد يكون في فعلين متنافيين والحكم واحد كوجوب
التوجه الى جهتين غلب على ظنه انهما جهتا القبلة والحق ان نقول اما بالنسبة الى مجتهدين فانه جائز مطلقا ولا نعلم
فيه خلافا واما بالنسبة الى مجتهد واحد فنقول بالجواز في القسمين معا لكن الاول غير واقع شرعا اما الجواز فلان المخالف

دال عليه لولا يمتنع ان يخبرنا رجلان بالنفي والاثبات ويستويان في العدالة والصدق بحيث لم يتميز احدهما عن الآخر بمزية في
ذلك واما جواز الثاني فلقوله عم في زكوة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مايتين تخير في اخراج ايها
شاء لانه بايهما فعل ادى الواجب ولا اولوية لاحدهما والمصلي في الكعبة يتخير استقبال اي الجدران شاء والولي اذا لم يجد
من اللبن الا ما يكفي احد الصغيرين ولو صرفه اليهما معا ماتا ولو صرفه الى الواحد منهما عاش دون الآخر فانه يتخير لعدم الاولوية
واما ولان ثبوت الحكم في الفعلين المتنافيين يقتضي ايجاب احد الضدين وذلك يقتضي ايجاب فعل كل منهما بدلا عن الآخر
عدم وقوع الاول شرعا فلانه لو تعادل امارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما وهو محال والا لزم اباحة الفعل و
حظره في وقت واحد لمكلف واحد وهو محال او لا يعمل بهما وهو محال لانهما لما كانتا في نفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما
البتة كان وضعهما عبثا وهو غير جائز على الله تعم او يعمل باحدهما دون الآخر فاما على التعيين وهو ترجيح من غير
مرجح فيكون قولا في الدين بمجرد التشهي او لا على التعيين وهو يقتضي العمل باحدى الامارتين لانا اذا اخترنا جانبي
الفعل والترك فقد اخترنا الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي قدم
بطلانه اعترض بوجوه ا نجوز العمل باحدى الامارتين على التعيين اما لانها احوط او اخف او بالاولى ب لم لا يجوز قوله
التعادل التخيير وليس ذلك اباحة لجواز ان يقول الله تعم انت مخير في الاخذ بامارة الاباحة وبامارة الحظر لكن
متى اخذت بامارة الاباحة فقد ابحت لك الفعل وان اخذت بامارة الحظر فقد حرمته عليك وليس هذا التخيير اذا
في الفعل والترك مطلقا بل هو اباحة وحظر في حالين متغايرين كالمسافر المخير بين التمام والتقصير في احد الاماكن
ان شاء صلى اربعا فرضا وان شاء صلى ركعتين فالركعتان واجبتان ويجوز تركهما بشرط قصد الترخص وكذا من عليه
درهمان اذا قال له المالك تصدقت عليك بدرهم ان قبلت وان ابيت بالاثنين اخذتهما منك من الدين
الواجب فان شاء قبل الصدقة ودفع درهما وان شاء دفع الدرهمين عن الواجب فكذا هنا اذا سمع المكلف قوله
تعم وان تجمعوا بين الاختين حرم عليه الجمع بين الاختين المملوكتين وانما يجوز له الجمع اذا قصد العمل بموجب الدليل
الثاني وهو قوله تعم الا ما ملكت ايمانكم كما قال عثمن احلتهما آية وحرمتهما آية ج سلمنا لكن هذه الدلالة انما
تعارض امارة الحظر والاباحة واما عند تعارض امارتي الحظر والوجوب فان التخيير مستلزم الترجيح من غير مرجح
فدليلكم على امتناع التعادل غير متناول لكل الصور د سلمنا فساد القول بالتخيير فلم لا يجوز التساقط والعبث غير
لازم لجواز ان يكون لله تعم فيه حكمة خفية لا نطلع عليها ه التعادل في نفس الامر وان كان ممتنعا لكن لا شك
في وقوع التعادل بحسب اذهاننا فاذا انتفى العبث عن التعادل الذهني جاز ان لا يكون التعادل الخارجي
عبثا و ينتقض ما ذكرتموه بما اذا افتى احد المفتيين بالاباحة والآخر بالتحريم واستويا عند المستفتي فانهما بالـ
نسبة الى العامي كالامارة والجواب عن الاول ان جاز الترجيح بالاحوط او بالاخف فوجوده ينفي التعادل وان
لم يجز بطل كلامكم وعن ب انما كان التخيير اباحة لان المحظور هو الذي يمنع من فعله والمباح هو الذي لا يمنع
واذا حصل الاذن في الفعل لم يتبع الحجر فلا يبقى حظر البتة وهو معنى الاباحة قوله الفعل محظور بشرط الاخذ
بامارة الحظر ومباح بشرط الاخذ بامارة الاباحة قلنا انه باطل لان امارتي الحظر والاباحة ان قامتا على ذات
الفعل وماهيته باعتبار واحد فان رفع الحجر عن ماهية الفعل كان ذلك اباحة فيكون ترجيحا لاحدى الامارتين
بعينها وان لم يرفع الحجر كان حظرا وهو ترجيح للامارة الاخرى وان لم تقم الامارتان على ذات الفعل باعتبار

واحد بل قامت امارة الاباحة على الفعل المقيد بقيد ما وقامت امارة الحظر على الفعل المقيد بقيد اخر كان ذلك غير المتنازع لان
صورة النزاع ان تقوم الامارتان على اباحة شيء وحظره وعلى تقدير ما ذكره تقوم امارة الاباحة على شيء وامارة الحظر على اخر فانهم
لما قالوا عند الاخذ بامارة الحرمة يحرم الفعل كان معناه ان امارة الحرمة باقية على صحة هذا الفعل حال الاخذ بامارة الحرمة وامارة الاباحة
باقية على اباحة هذا الفعل حال عدم الاخذ بامارة الحرمة فالامارتان انما قامتا على شيئين متنافيين غير متلازمين لا على شيء واحد وكلامنا
في امارتين قامتا على حكمين متنافيين في شيء واحد لا في شيئين وايضا ان عنيتم بالاخذ باحدى الامارتين اعتقاد رجحانها فهو باطل لانها
اذا لم تكن راجحة كان اعتقاد رجحانها جهلا ولانا نفرض فيما اذا حصل العلم بانتفاء الرجحان ففي هذه الصورة يمتنع حصول اعتقاد
الرجحان وان عنيتم به العزم على الاتيان بمقتضاها فان كان عزما جازما بحيث يتصل بالفعل لا محالة كان الفعل في ذلك الوقت
واجب الوقوع فيمتنع ورود الاباحة والحظر لانه يكون ذلك كلاما في ايقاع ما يجب وقوعه او منعا عن وقوع ما يجب وقوعه وان
لم يكن جازما جاز له الرجوع لانه اذا عزم عزما غير جازم على الترك فلو اراد الرجوع عنه وقصد الاقدام على الفعل جاز له
ذلك ومن ج انه لا قايل بالفرق بين امارتي الوجوب والاباحة وبين امارتي الوجوب والحظر ولان الاباحة منافية للوجوب و
الحظر ح فعند تعادل امارتي الوجوب والحظر لو حصل الاباحة كان ذلك قولا بسقوطهما معا واثباتا لحكم لم يدل عليه
دليل البتة وعن د ان المقصود من وضع الامارة التوسل بها الى المدلول فاذا كان في ذلك ذاته بحيث يمتنع التوسل
به الى الحكم كان خاليا عن المقصود الاصلي وهو معنى العبث وهذا بخلاف وقوع التعارض في افكارنا لان الرجحان
حاصل في نفس الامر فلم يكن وضعه عبثا نعم لما قصرنا في النظر لم ننتفع به اما اذا كان الرجحان منتفيا في نفس
الامر كان الوضع عبثا واما وقوع الثاني فلما تقدم من القرود واحتج المانع من التخيير بان امارات وجوب
كل من الفعلين اقتضت وجوبه على وجه لا يسوغ الاخلال به والتخيير بينه وبين ضده يقتضي تسويغ الاخلال به فا
التخيير مخالف لمقتضى الامارتين والجواب امارة وجوب الفعل تقتضي وجوبه فقط والمنع من الاخلال به على
كل حال موقوف على عدم الدلالة على قيام غيره مقامه وح لا يكون التخيير مخالفا لمقتضى الامارتين وفيه نظر اذ مقتضى
الوجوب المنع من التخيير تذنيب التعادل ان وقع للانسان في عمل نفسه تخير وللمفتي تخيير المستفتي في العمل بايهما
شاء كما يلزمه في حق نفسه وللحاكم تعيين لانه نصب لقطع التنازع فتخيير الخصمين يفتح باب المخاصمة لان كلا منهما
يختار الاوفق له بخلاف المفتي ولا يمتنع عقلا ان يقضي الحاكم بحكم احدى الامارتين في قضية ثم يقضي بالاخرى في غيرها الا انه يمنع
منه مانع شرعي كما روي انه عم قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين وما روي عن عمر انه قضى في مسئلة بحكمين وقال
ذاك على ما قضينا وهذا على ما نقضي يحتمل ان لا يكون ذلك لتعادل الامارتين بل لانه ظن في الاول قوة امارة وفي الثاني
قوة الاخرى البحث الثاني في تعدد اقوال المجتهد اذا نقل عن مجتهد واحد قولان في مسئلة واحدة فاما ان يكون في موضعين
بان يقول في كتاب في تحريم الشيء وفي اخر بتحليله او في موضع واحد والاول ان علم التاريخ كان الثاني رجوعا عن الاول ظ
وان لم يعلم حكي عنه القولان ولا نحكم عليه برجوع عن واحد منهما بعينه للجهل به بل نحكم بالرجوع المطلق عن احدهما لا بعينه
وان كان الثاني بان يقول في موضع واحد في المسئلة قولان فان عقب بما يشعر بتقوية احدهما كان ذلك قولا له لان
قول المجتهد ليس الا ما ترجح عنده وان لم يعقب قال بعض الناس انه يقتضي التخيير وهو باطل لما تقدم ولانه حينئذ
يكون له في المسئلة قول واحد وهو التخيير لا قولان بل الوجه دلالة ذلك على توقفه في المسئلة ولم يظهر له وجه رجحان
والمتوقف في المسئلة لا يكون له قول فضلا عن القولين اما اذا لم يعرف قوله في المسئلة وعرف قوله في نظيرها فالظ

ان لم

ان لم يكن بين المسئلتين فرق يجوز ان يذهب اليه ذاهب كان قوله في احدى المسئلتين هو قوله في الاخرى وان كان بينهما فرق لم يحكم
بان قوله في المسئلة كقوله في نظيرها لجواز ان يذهب الى الفرق اذا عرفت هذا فقد وجد للشيخ ابي جعفر الطوسي رحمه الله تعالى ولغيره
لغيره من الفقهاء اقوال مختلفة في مسئلة واحدة ويحمل على وجوه آ ان يكون قد ذكر في كتبه القديمة شيئا وفي الجديد غيره ونقلها
المتاخرون وجعلوها قولين ويكون المتاخر ناسخا وهو يدل على قوة دينه وشدة طلبه لانه يدل على اشتغاله بالطلب في كل وقت
وانه متى ظهر له شيء من امور الدين اظهره ولم يتعصب لما قاله اولا بل رجع عنه ب ان يتحد الموضع فيذكر في كتاب واحد قولين
وينص على الترجيح كقوله عقيب ذكر القولين وهذا اولى واشبه بالحق او به اقول او يفرع على احدهما ويترك التفريع على
الآخر وهو يدل على الذي فرع عليه اقوى عنده ج ان يذكر في المسئلة قولين ولا يبين الترجيح ويحتمل وجوها آ ان يكونا
لبعض الناس ويذكرهما للتنبيه على ماخذهما وانه يلحق القول فيهما ويخلو منهما وعليهما ولانه لو لم يذكرهما لتوهم الاقتصار على
احدهما اذ قد يقوى احدهما عند بعض الناظرين ولا يمكنه القول به لظنه انه قول حادث خارق للاجماع فانا نقل عنه
انه لم يخرج عن الاجماع ب لعل المراد احتمال قولين يمكن ان يقول بهما قايل لقوتهما وبطلان ما عداهما والتمييز بينهما
غير ممكن الا للمبالغ في التحقيق فلهذا افردا بالذكر من سائر الوجوه الممكنة وكما يقال للحجر سكون وحركة في الدن والسكين
قاطع على ارادة الصلاحية كذا هنا واعلم انه لا خلاف في امكان اعتقاد الوجوب والتحريم او النفي والاثبات معا في
مسئلتين مختلفتين كوجوب الصلوة وتحريم الزنا وفي امكان اعتقاد الجمع بين الاحكام المختلفة التي لا تقابل بينها في
شيء واحد كالتحريم ووجوب الحد ونحوه وفي اعتقاد وجوب فعلين متضادين على البدل كالاعتداد بالطهر والحيض
او فعلين غير متضادين كخصال الكفارة واما اعتقاد حكمين متقابلين في شيء واحد على سبيل البدل وفيه الخلاف
الفصل الثالث في التراجيح وفيه مطالب الاول في مقدمات وفيه مباحث الاول في ماهيته تقوية احد
الطريقين على الآخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف انما قلنا احد الطريقين لانه لا يصح الترجيح بين امرين الا بعد
تكاملهما في كونهما طريقين لو انفرد كل منهما اذ لا يصح ترجيح الطريق على ما ليس بطريق وقيل انه عبارة عن اقتران احد الصالحين
للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الآخر فقولنا اقتران احد الصالحين احتراز عما
ليس بصالح للدلالة او لاحدهما صالح دون الاخر فان الترجيح انما يتحقق مع تحقق التعارض ولا تعارض مع عدم
الصلاحية لهما او لاحدهما وقولنا المتعارضان ليخرج الصالحان اللذان ليس بينهما تعارض فان الترجيح يطلب
عند التعارض لا عند عدمه وهو عام للمتعارضين مع التوافق في الاقتضاء كالعلل المتعارضة في اصل القياس
وللمتعارضين مع التنافي في الاقتضاء كالادلة المتعارضة في الصور المختلف فيها نفيا واثباتا وقولنا بما يوجب
العمل باحدهما ورجحان الآخر احتراز عما اختص باحد الدليلين عن الآخر من الصفات الذاتية والعرضية ولا
مدخل له في التقوية والترجيح الثاني في جوازه المحققون على وجوب العمل بالراجح من الطريقين وعلى جواز
الترجيح وانكره بعضهم لنا وجوه آ الاجماع على وجوب العمل بالترجيح والمصير الى الراجح من الدليلين فانهم
قد رجحوا النقاد الختانين على خبر ابي هريرة انما الماء من الماء وقدم بعضهم خبر ابي هريرة من اصبح جنبا
فلا صوم له على خبر عايشة انه كان يصبح جنبا وهو صايم وقوى علي عم خبر ابي بكر فكان لا يحلفه وكان
يحلف غيره من الرواة وقوى خبر ابي موسى في الاستيذان لموافقة ابي سعيد الخدري ب اذا تعارض الظنيان
ثم رجح احدهما تعين العمل بالراجح عرفا فكذا شرعا لقوله عم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ج

قولان عظم وهم ارتم علما فقل

لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح د تقرير النبي صلى الله عليه وسلم معاذا لما بعثه قاضيا
الى اليمن في ترتيب الادلة وتقديم بعضها على بعض احتج المنكرون بوجهين قوله تعالى فاعتبروا وقوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم
بالظاهر يقتضي عدم الالتفات الى زيادة الظن فان الدليل المرجوح ظاهر وحصل فيه الاعتبار ب لو اعتبر الترجيح
بالامارات لاعتبر في البينات المتعارضة في الحكومات والتالي باطل لعدم تقديم شهادة الاربعة على الا
ثنين فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العلة وهي ترجيح الاظهر على الظاهر موجود هنا والجواب ان ما ذكرناه دليل
قطعي وما ذكرتموه ظني فلا يعارضه على ان غاية الاية دلالتها على وجوب النظر والاعتبار وليس فيها ما ينافي القول
بوجوب العمل بالراجح والخبر يدل على جواز العمل بالظاهر والظاهر هو ما ترجح احد طرفيه على الاخر ومع وجود الدليل
الراجح فالمرجوح المخالف له لا يكون راجحا من جهة مخالفته للراجح فلا يكون ظاهرا منه ويمنع نفي الترجيح في باب الشهادة
فانه يتقدم عندنا قول الاربعة على قول الاثنين سلمنا لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب اكثر الصحابة
وقد الوه منهم اعتبار الترجيح في تعارض الادلة دون الشهادة البحث الثالث في محل الترجيح لا يجري في الامور اليقينية
لوجوه ا الدليل اليقيني انما يحصل لو كانت مقدماته ضرورية او لازمة عنها لزوما ضروريا اما ابتداء او بواسطة
شانها ذلك اما واحدة او متعددة وهذا انما يصح عند اجتماع علوم اربعة ا العلم الضروري [illegible]
بحقية تلك المقدمات اما ابتداء او بواسطة شانها ذلك ج العلم الضروري بصحة تركيبها د العلم الضروري
بلزوم النتيجة عنها د العلم الضروري بان ما لزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري ومع هذه العلوم
الاربعة يستحيل حصولها في النقيضين معا والا لزم القدح في الضروريات واذا استحال ثبوتهما انتفى
التعارض ب الترجيح هو التقوية واليقيني لا يقبل التقوية لانه ان قارنه احتمال النقيض ولو على ابعد الوجوه كان
ظنا لا علما وان لم يقارنه لم يقبل التقوية اعترض بجواز كون احد اليقينيين اجلى ج الترجيح انما يكون بين
متعارضين وهو غير متصور في القطعي لان المعارض له لا يجوز ان يكون قطعيا والا لزم العمل بهما فيجتمع
النقيضين وتركهما فيرتفع النقيضين والعمل باحدهما دون الاخر ترجيحا من غير مرجح ولا ان يكون ظنيا لامتناع
ترجيح الظني على القطعي وامتناع طلب الترجيح في القاطع كيف والدليل القاطع لا يكون في مقابلته دليل صحيح فاذن
محل الترجيح الطرق الظنية تنبيه المشهور ان العقليات لا يجري فيها الترجيح وفيه تفصيل فان العوام ان
اقتنع منهم بالاعتقاد الجازم الحاصل عن تقليد امكن بطريق التقوية اليه فيجري فيها الترجيح البحث الرابع
في الترجيح بكثرة الادلة اعلم ان الترجيح في الادلة يحصل في الكثرة فاذا كان احد الحكمين مدلولا عليه بعدة ادلة كان
اولى من الحكم الذي يستدل عليه بادلة اقل وبه قال الشافعي خلافا لبعضهم حيث قال لا يحصل بكثرة الادلة ترجيح
ومن صور النزاع ترجيح احد الخبرين بكثرة الرواة لنا وجهان ا الظن التابع للامارة يقوى بكثرتها ويضعف
بقلتها والعمل باقوى الظنين واجب بيان الصغرى من وجوه ا كثرة الرواة قد تنتهي الى حصول العلم فلكل
المقارنة الى ذلك الحواشي كان لعقاد صدقهم اولى ب لان كل واحد يفيد قدرا من الظن فعند الاجتماع يحصل
حصول ذلك القدر تاما والا لزم اجتماع المؤثرات على اثر واحد وهو محال فلابد من الزيادة ج احتراز
العدد عن تعمد الكذب اكثر من احتراز الواحد وتطرق الخطا والغلط الى العدد ابعد من تطرقه الى
الواحد فالظن الحاصل من العدد اقوى من ظن الواحد د العاقل يحترز عن كذب يطلع عليه غيره اكثر من

احترازه

احترازه عن كذب لا يطلع عليه سواه واذا كان احتراز الكذب هناك اكثر كان الظن اقوى ه اذا فرضنا تعادل دليلين
متساويين في القوة ثم اعتضد احدهما بآخر يساوي احدهما فالمجموع زايد على ذلك الواحد لان مجموعهما اعظم من كل
واحد منهما وكل واحد منهما يكون مساويا لذلك الاخر والاعظم من المساوي اعظم و اجماع الصحابة على ان الظن
بقول الاثنين اقوى من الظن الحاصل بقول الواحد فان ابا بكر لم يعمل بخبر المغيرة في مسئلة الجدة حتى شهد له محمد بن
مسلمة وعمر لم يقبل خبر ابي موسى حتى شهد له ابو سعيد الخدري فلولا ان كثرة الرواة تورث قوة الظن لما كان كذلك
ثبت بذلك ان الظن اقوى فيجب العمل به للاجماع على جواز الترجيح بقوة الدليل انما يكون لزيادة القوة في احد
الجانبين وهو حاصل في الترجيح بكثرة الادلة الا ان ترجيح القوة انما يستلزم حصول الزيادة مع المزيد عليه في محل واحد
وترجيح الكثرة يختلف محل الزيادة والمزيد عليه فيه ولا اثر لذلك بالضرورة ز مخالفة الدليل على خلاف الاصل واذا
تعددت الادلة في طرف واتحدت في الاخر كانت المخالفة في الاول اشد محذورا منها في الثاني فاشترك المحذوران
في قدر واختص احدهما بزيادة منفية عن الغير فلولا الترجيح لزم ارتكاب القدر الزايد من المحذور لا لموجب وهو
محال احتجوا بوجوه ا قوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر دل باتمامه على ان المعتبر اصل الظهور وان الزايد عليه ملغى فترك العمل
به في الترجيح بقوة الدليل لاتحاد محل الزيادة مع المزيد عليه والقوي يتزايد عند اجتماعهما في محل وينافي
حالة التعدد واما كثرة الادلة فان المحل في الزيادة هو المزيد عليه لما تعدد ضعفت القوة ولم يحصل كما هاهنا ب
القياس على الشهادتين والفتوى فان الاجماع دل على عدم الترجيح فيهما بالكثرة فكذا هنا ج القياس على خبر
الواحد لو عارضه قياسات متعددة كثيرة فانه يرجح على الجميع وهو يدل على ان الترجيح لا يحصل بكثرة الادلة و
الجواب عن ا انه مشترك في الترجيح في القوة فيشترك في الترجيح بالكثرة بجامع قوة الظن اذ هو المعتبر والمحل
في الكثرة وان تعدد واتحد في القوة لكن مجموع الزيادة مع المزيد عليه يؤثر في قوة الظن ولهذا لو اخبر عدل بامر
حصل ظن وقوي فاذا وافقه ثان زاد الظن فاذا تظاهر ثالث قوي الظن ثم لا يزال الظن يتزايد بتزايد الاخبار
الى ان ينتهي الى العلم فعلم ان الفرق الذي ذكروه غير قادح في تقوية الظن وفيه نظر فان لمانع ان يمنع استناد
الترجيح هنا الى كثرة الادلة بل الى تقويها ولان الاجتماع لا يؤثر في شيء واحد بل قول الواحد افاد ظنا ما والثاني
افاد ظنا اخر وهكذا حتى حصل العلم وعن ب بالمنع من عدم الترجيح بكثرة الشهود فان الامامية ومالك بن انس ذهبوا الى
حصول الترجيح فيها بكثرة الشهود وفرق الباقون بان مقتضى الدليل منع كون الشهادة حجة لما فيه من توهم الكذب وتطرق
الخطا وجعل قول شخص نافذا في اخر مثله الا ان الشرع اعتبرها لقطع الخصومات فوجب اعتبارها على وجه لا يفضي الى تطويل
الخصومة لئلا يرجع على موضوعه بالنقض فلو اثر كثرة العدد في الترجيح طالت الخصومة ولا اعطوا اقاما الشهادة في
الطرفين على السواء كان لاحدهما طلب الامهال لياتي بعدد زايد فاذا امهل واقام بعد المدة كان للاخر ذلك ايضا فلا تنقطع
الخصومة البتة فاسقط الشرع اعتبار الترجيح بالكثرة دفعا لهذا المحذور وفيه نظر اذ يمكن دفع هذا المحذور بضابط مدة
كما ضبط المدة في مدعي البينة بالغيبة واما الترجيح بكثرة المفتي فقد جوزه بعض العلماء وعن ج ان اصول تلك القياسات
ان كانت شيئا واحدا قدم الخبر عليها لعدم تغاير تلك الاقيسة كما عرفت من انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين
وان تعددت منعنا عدم الترجيح وفيه نظر فان الوجه في الجواب ان شرط العمل بالقياس عدم الوجدان في الكتاب والسنة كما دل عليه
خبر معاذ وخبر الواحد من السنة فلهذا قدم على الاقيسة الكثيرة البحث الخامس في الجمع بين الادلة المتعارضة اذا تعارض

دليلان لم يمكن العمل بكل منهما من كل وجه والا فلا تعارض بل لا بد من ابطال احدهما من كل وجه او من بعض الوجوه او ابطالهما
من كل وجه او من بعض الوجوه فان امكن العمل بكل منهما من وجه دون وجه كان اولى من العمل باحدهما وابطال الاخر بالكلية لان
دلالة اللفظ على جزء المفهوم تابعة لدلالته على كل مفهومه التي هي دلالة اصلية فاذا عملنا بكل منهما من وجه دون اخر فقد
تركنا العمل بالدلالة التبعية واذا اعملنا باحدهما دون الثاني فقد تركنا العمل بالدلالة الاصلية والاول اولى فالعمل بكل منهما
من وجه دون وجه اولى من العمل باحدهما من كل وجه دون الثاني وفيه نظر لان في العمل بكل منهما من وجه دون وجه عملا بالدلالة
التبعية وابطالا للاصلية من الدليلين والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتبعية في احد الدليلين وابطال لهما
في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصلين اذا تقرر هذا فنقول العمل بكل منهما
من وجه على اقسام ثلثة الاشتراك والتوزيع ان كان قبل التعارض يقبله ذلك ج ان يقتضي كل واحد منهما احكاما فيعمل
بكل منهما في حق بعض الاحكام ج العامان المتعارضان يعمل بكل منهما في بعض الصور كقوله ع الا انبئكم بخير الشهود قيل
نعم يا رسول الله قال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد وقوله ع ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد
فيحمل بالاول في حقوقه تعالى والثاني في حقوق عباده البحث السادس في تقسيم الادلة المتعارضة اذا تعارض الدليلان فاما ان يكونا
عامين على الاطلاق او خاصين او يكون احدهما عاما والاخر خاصا او يكون كل منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه فالاقسام
اربعة وعلى هذه التقادير الاربعة فاما ان يكونا معلومين او مظنونين او بالتفريق فتلك التقادير كلها اما ان يكون المتقدم
معلوما او المتاخر او لا يكون ولنعد منها معلوما فالاول ان يكونا عامين فان كانا معلومين فان علم التاريخ فكان المدلول قابلا
للنسخ كان المتاخر ناسخا سواء القران والسنة في ذلك والشافعي وان منع من نسخ القران بخبر المتواتر وبعكسه فانه يجوز ذلك
بحيث لو وقع لكان المتاخر ناسخا لكنه ينفي الوقوع لا الجواز وان لم يقبل المدلول النسخ تساقطا ووجب الرجوع الى غيرهما
ولو تقارنا فان امكن التخيير بينهما تعين لانه اذا امتنع الجمع لم يبق الا التخيير ولا يرجح احدهما بقوة الاسناد لانه ثبت من
ان المعلوم لا يقبل الترجيح ولا يرجح الى الحكم بان يكون احدهما يقتضي التحريم او اثبات حكم شرعي لاستلزام طرح المعلوم
باصله وان جهل التاريخ وجب الرجوع الى غيرهما لانا نجوز تاخر كل واحد منهما فيكون ناسخا للمتقدم ولا اولوية
فيطرحان معا وان كانا مظنونين فالمتاخر ناسخ ولو تقارنا او جهل التاريخ وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالا
قوى وان تساويا وجب التخيير وفيه نظر اذ مع جهالة التاريخ يمكن تاخر احدهما فيكون ناسخا وان كان معلوما والاخر
مظنونا فان كان المعلوم متاخرا كان ناسخا للمتقدم وان كان بالعكس لم يكن للمتاخر ناسخا فان المعلوم لا ينسخ بالمظنون
وان جهل التاريخ تعين المعلوم لانه ان كان متاخرا كان ناسخا وان كان متقدما لم يكن منسوخا وان تقارنا كان
المعلوم راجحا فيتعين العمل به على كل تقدير ب ان يكونا خاصين وتفصيله كما تقدم في تفصيل العامين ج ان يكون
كل منهما عاما وخاصا باعتبارين كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله او ما ملكت ايمانكم وقوله ع من نام عن
صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مع نهيه ع عن الصلوة في الاوقات الخمسة المكروهة فالاول عام في الاوقات خاص
في صلوة القضاء والثاني عام في الصلوة خاص في الاوقات فان علم تقدم احدهما وكانا معلومين او مظنونين او كان السابق
معلوما كان المتاخر ناسخا للمتقدم عند من قال ان العام ينسخ الخاص المتقدم لان المتاخر وان كان اعم من وجه لكنه اخص من اخر فاذا
كان العام من كل وجه ينسخ الخاص المتقدم فالعام من وجه اولى بجواز النسخ وان كان المتقدم معلوما وجب الرجوع الى
الترجيح عندهم ولم ينسخ الثاني الاول لامتناع نسخ المعلوم بالمظنون اما من بنى العام المتاخر على الخاص المتقدم واخرج با

الخاص

الخاص المتاخر بعض ما دخل تحت العام المتقدم فالاشكال عنده منتف مثل عدم النسخ في شيء من هذه الاقسام بل يرجع الى الترجيح اذ لا تخلص
كون المتاخر اخص من المتقدم حتى يخرج من المتقدم ما دخل تحت المتاخر وان جهل التاريخ فان كانا معلومين لم يجز الترجيح بقوة
الاسناد بل بما يتضمنه احدهما من كونه محظورا او ثبت حكم شرعي لان الحكم بذلك طريقه الاجتهاد وليس في ترجيح احدهما
على الاخر اطراح المرجوح بخلاف ما لو تعارضا من كل وجه وان لم يترجح احدهما على الاخر فالحكم التخيير وان كانا مظنونين جاز
الترجيح بقوة الاسناد وبما يتضمنه من الحكم فان لم يترجح فالتخيير وان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا جاز ترجيح المعلوم
لكونه معلوما فان ترجح المظنون عليه بما يتضمنه من الحكم كالمحرم والشرعي حتى حصل التعارض فالحكم ما تقدم د ان
يكون احدهما عاما والاخر خاصا فان اتفقا علما او ظنا وتاخر الخاص كان ناسخا للعام المتقدم في مورد الخاص وان
تاخر العام كان ناسخا للعام المتقدم عند ابي حنيفة والحق عنده وعند الشافعي بناء العام على الخاص وقد تقدم وان
وردا معا كان الخاص مخصصا للعام بالاجماع وان جهل التاريخ بني العام على الخاص وعند ابي حنيفة الوقف وان كان
احدهما معلوما والاخر مظنونا قدم المعلوم على المظنون اجماعا الا اذا كان المعلوم عاما والمظنون خاصا ووردا معا
كتخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وقد تقدم المطلب الثاني في وجوه التراجيح قد عرفت بما تقدم ان التعارض
انما يقع في الادلة الظنية اما من كل وجه كخبر الواحد العام او من بعض الوجوه كالايات العامة واخبار الواحد الخاصة فان
الاول وان كان قطعيا في متنه الا ان دلالته على مواردها ظنية والثاني بالعكس واذا ثبت هذا فقد يقع التعارض بين
الكتاب العزيز والسنة المتواترة وبين غيرهما من الادلة الظنية ولما كانت انواع الادلة هي الكتاب والسنة والاجماع
والقياس عند بعضهم والاستدلال عند اخرين وجب النظر في الترجيح بينها فنعقد ابوابا الاول في الترجيح بين الادلة
النقلية وفيه مقدمة ومباحث اما المقدمة فاعلم ان الادلة النقلية لما اشتملت على نقل هو السند ومنقول عنه وكان
العائد الى السند منه ما يعود الى الراوي ومنه ما يعود الى نفس الرواية ومنه ما يعود الى المروي اما ان يعود الى نفسه او الى
تركيبه وجب النظر في ذلك كله البحث الاول في الترجيح الحاصل بسبب الراوي اعلم ان الترجيح لاحد الخبرين على الاخر بالنظر
الى الراوي اما ان يقع بكثرة الرواة او باحوالهم اما الواقع بالكثرة فمن وجهين آ ان يكون رواة احدهما اكثر من رواة الاخر
فيكون ارجح خلافا للكرخي لان الظن الحاصل به اكثر من الاخر لان احتمال وقوع الخطاء والغلط والكذب على الاكثر اقل من احتمال
وقوعه في العدد الاقل واقل من وقوعه في العدد الاقل اذ خبر واحد يفيد الظن والظنون المجتمعة اقوى من واحد ولهذا لما كان
الحد الواجب بالزنا من اكبر الحدود واكدها جعلت الشهادة عليه اكثر عددا من غيره ولم يعمل ابو بكر بخبر المغيرة ان النبي ص اطعم
الجدة السدس حتى اعتضد بخبر محمد بن مسلمة ب ان يكون احد الخبرين اعلى اسنادا فانه ارجح من الاخر فانه كلما كانت الرواة اقل
كان احتمال الكذب والغلط اقل ومهما كان ذلك اقل كان احتمال الصحة اظهر فرجح يجب العمل به فعلو الاسناد راجع من هذا
الوجه الا انه مرجح باعتبار نوع اخر وفيه نظر فان احتمال الغلط والخطاء في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص
الرواة في الخبرين او تساووا في الصفات اما اذا تعددت او كانت صفات الاكثر اكثر فلا واما الواقعة باحوال الرواة
فهي اما العلم او الورع او الذكاء او الشهرة او زمان الرواية او كيفية الرواية اما الحاصلة بالعلم فمن وجوه آ رواية الفقيه
راجحة على رواية غيره مطلقا عند قوم وهو الحق لانه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه
على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدمته وسبب نزوله فيطلع على سبب يزيل الاشكال اما من لم يكن عالما فانه لا
يفرق بين الجائز وغيره فينقل ما سمعه وربما كان ذلك القدر وحده سببا للضلال وقال الحزري هذا الترجيح انما

يعتبر في جزئي مرويين بالمعنى اما اللفظ فلا والحق ما تقدم يب رواية الافقه راجحة على رواية الفقيه لان احترازه عن الغلط اكثر
فالظن الحاصل بخبره اقوى يج العالم بالعربية ارجح رواية من غيره لتمكنه من التحفظ عن مواقع الزلل وقدرته على ما لا يقدر
غيره عليه وقيل بل غيره ارجح لان العارف بالعربية يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ اعتمادا على خاطره والجاهل يكون
خايفا فيبالغ في الحفظ وفيه نظر فان معرفته تقتضي اختلاف دلالات الالفاظ باختلاف احوالها وتغير المعاني بتغير
ادنى سبب في اعرابها فيشوقه الى التحقيق ما يمنعه اكثر من الجاهل بالفرق بين المعاني المختلفة بسبب تغير الاعراب يد
رواية الاعلم بالعربية راجحة على رواية العالم بها لان الظن في احترازه اقوى يه ان يكون احدهما صاحب الواقعة فيرجح
روايته على رواية الآخر كما روت ميمونة قالت تزوجني رسول الله صم ونحن حلالان فانها مقدمة على رواية ابن عباس انه عم
نكحها وهو حرام لكونها اعرف بحال العقد من غيرها لشدة اهتمامها به خلافا للجرجاني من الحنفية يو ان يكون احدهما مباشرا
والآخر غير مباشر فالمباشر اولى لانه اعرف بما روى كرواية ابي رافع ان النبي نكح ميمونة وهو حلال فانه راجح على رواية
ابن عباس لان ابا رافع كان هو السفير بينهما والقابل لنكاحها عن رسول الله صم فكان اعرف بالقضية ولهذا رجحنا حديث
عايشة واوجبنا الغسل من التقاء الختانين على رواية غيرها عن النبي انما الماء من الماء لان عايشة مباشرة وكانت
اشد علما بذلك يز الذي سمع مشافهة ارجح من غيره كرواية القسم بن محمد بن ابي بكر عن عايشة ان بريرة عتقت وكان
زوجها عبدا فانها راجحة على رواية الاسود فانه روى عنها انه كان حرا لان عمة القاسم بخلاف الاسود فانه سمع
وراء الحجاب يح ان يكون احدهما اقرب الى النبي عند سماعه كرواية ابن عمر عن النبي صم انه افرد وكان تحت ناقته
يلبي يط رواية من مجالسته للعلماء اكثر راجحة على رواية غيره لتفطن الاول لما لا يتفطن له الآخر فيتقوى الظن بخبر
الاول على الظن بخبر الثاني يك رواية من مجالسته للمحدثين اكثر راجحة على رواية غيره يا من طريقه اقوى ارجح رواية اذا
روى ما يقبل اللبس فيه كما لو روى انه شاهد زيدا وقت الظهر بالبصرة وروى الآخر انه راه في ذلك اليوم ببغداد
فالاول ارجح لان تطرق الاشتباه الى الثاني اكثر واما الحاصلة بالورع فمن وجوه أ رواية الاعدل ارجح من رواية العدل
لان الظن بقول الاول اقوى ب رواية من عرفت عدالته بالاختبار ارجح من رواية مستور الحال عند من يقبل رواية
ج رواية من عرفت عدالته بالاختبار اولى من رواية من عرفت عدالته بالتزكية لامكان غلط المزكي وخطائه د رواية
من زكاه كثير اولى من رواية من زكاه قليل ه رواية من عرفت عدالته بتزكية من يكثر بحثه عن احوال الرجال ويداوم على
التطلع عليها اولى من عدالته من عرفت تزكيته ممن ليس كذلك و رواية من عرفت عدالته بتزكية الاعلم الازهد اولى
من رواية من عرفت عدالته بتزكية العالم الزاهد ز رواية من ذكر المزكي سبب عدالته ارجح من رواية من اطلق المزكي العدالة
ح رواية من استندت تزكيته الى عمل المزكي بخبره اولى من رواية من استندت الى الرواية عنه ط رواية العدل غير المبتدع
ارجح من رواية العدل المبتدع وان لم توجب بدعته كفرا واما الحاصلة بسبب الذكاوة فوجوه أ رواية زايد الضبط الاولى
نسيانا ارجح من رواية ضده ب لو كان احدهما اشد ضبطا لكنه اكثر نسيانا والآخر اضعف ضبطا لكنه اقل نسيانا ولم تكن نسيانا
قلة الضبط ولا كثرة النسيان ما يعين قبول خبره يتعارضان ويحتمل ترجيح الاول ج ان يكون احدهما اقوى حفظا لالفاظ
الرسول صم فانه ارجح من غيره اذا اعتبرنا في قول الرسول صم د الجازم بالرواية اولى من الظان ه دايم سلامة العقل من الاختلال
ارجح رواية ممن يعتوره اختلاط العقل اذا لم يعرف انه ادى الخبر حال سلامة العقل او حال الاختلال و رواية حافظ الحديث
ارجح من رواية المطلع على المكتوب لانه ابعد عن الشبهة ويحتمل العكس ز رواية ذاكر الحديث راجحة على رواية المستند الى الخط

اما

اما الحاصلة بسبب شهرة الراوي فامور أ رواية الكبير من الصحابة او من غيرهم ارجح من غيره في طبقته لان دينه كما يمنعه من
اعتماد الكذب كذا علو منصبه يمنعه انفه منه ولهذا كان علي عم يحلف بعض الرواة دون ابي بكر ب غير المدلس ارجح من المدلس
ج صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة الى صاحب الاسم الواحد د رواية معروف النسب راجحة على رواية المجهول ه رواية
غير الملتبس برجال ضعفاء ارجح من رواية من التبس اسمه باسم رجال ضعفاء مع صعوبة التمييز بينهم واما الترجيح المستند
الى زمان الرواية فامور أ رواية البالغ في جميع زمان الرواية ارجح من رواية الصبي في بعض اوقات الرواية البالغ في
الآخر ب رواية البالغ وقت التحمل الرواية ارجح من رواية المتحمل وقت الصغر والكبر اذا لم يعد الاحاطة بالبلوغ من
انتفى عنه احتمال احد الوجهين ارجح ممن يحتمل فيه الوجهان واما الترجيح العائد الى كيفية الرواية فامور أ ان يقع
الخلاف في احدهما انه موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول صم فالمتفق على رفعه ارجح ب الخبر المنسوب الى الرسول صم
قولا ارجح من المنسوب اليه اجتهادا بان يروى انه وقع ذلك في مجلس الرسول صم فلم ينكر عليه فالاول هو اولى لعدم احتمال
فيه ج المقترن بالسبب بان يذكر الراوي سبب نزول ذلك الحكم ارجح من المجرد عنه لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم
بخلاف الثاني د الخبر المنقول بلفظه راجح على المنقول بمعناه خاصة وعلى ما يحتمل انه نقل معناه للاجماع على قبول الاول و
الخلاف في الثاني ولان تطرق الغلط الى الثاني اكثر فالظن فيه اضعف ه المعتضد بحديث سابق ارجح من غيره
اذا انكر الراوي اصل الرواية عنه كان مرجوحا بالقياس الى ما لا يكون كذلك وقد تقدم تفصيل القول فيه ز المسند
ارجح من المرسل ان عملنا بالمرسل على المذهب الحق وقال عيسى بن ابان المرسل اولى وقال القاضي عبد الجبار با
التساوي لنا ان المرسل عدالته معلومة لرجل واحد وهو الراوي عنه والمسند عدالته معلومة لكل احد لتمكن كل
احد من البحث عنه وعن سبب جرحه وعدالته ومعلوم رجحان رواية من علمت عدالته عند الجميع على رواية من
اختصت المعرفة بعدالته لرجل واحد فان العدالة من الامور الباطنة قد تخفى على شخص واحد ويتميز [illegible] على
الاكثر احتج المخالف بوجهين أ الثقة لا يسند القول الى الرسول صم ويشهد به الا مع القطع والجزم بان الرسول صم
قال ذلك بخلاف ما اذا اسند وذكر الواسطة فانه لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية بان فلانا زعم ان الرسول صم
قال ذلك فكان الاول اولى ب قال الحسن البصري اذا حدثني اربعة نفر من اصحاب رسول الله صم بحديث تركتهم وقلت
قال رسول الله صم فاخبر عن نفسه انه لا يستجيز هذا الاطلاق الا مع شدة الوثوق والجواب عن أ ان قول الراوي قال
رسول الله صم كذا يقتضي الجزم بصحة خبر الواحد وهو جهل غير جايز فلا يمكن اجراؤه على ظاهره فيحمل على ارادة ظن ان
رسول الله صم قال ذلك او سمعت او رويت وكان الاسناد المشتمل على ذكر الراوي اولى لمعرفة عدالته للكل وهو جواب
الثاني واعلم ان رجحان المرسل على المسند لو قال الراوي قال رسول الله صم اما لو قال عن رسول الله صم فانه يرجح لانه
معنى قوله روي عن رسول الله ج لو كان احد الراويين لا يرسل الا عن عدل عرف منه ذلك والآخر لم يعرف منه ذلك
فالاول ارجح وهذا يختص بالاخبار المرسلة وقد يرجح قوم بالحرية والذكورة قياسا على الشهادة ولا باس به
البحث الثاني في الترجيح المستند الى حال ورود الخبر وهو من وجوه أ اذا كان احد الخبرين او الآيتين مدنيا
والآخر مكيا قدم المدني لان غالب المكي وقع قبل الهجرة والمدني متاخر عنها والمكي المتاخر عن المدني قليل و
يلحق بالكثير فيكون العمل على المدني لظن تاخره فيكون ناسخا ب الوارد بعد قوة الرسول عم وشدة شوكته وعلو شانه
راجح على الخبر الذي لا يكون كذلك لتاخر الاول فيكون العمل عليه لان علو شانه كان في اخر زمانه فقد تضمن الخبر الذي

الاول
بعد علو شانه ما يقتضي تاخره عن الاول وفصل آخرون فقالوا ان دل الدليل على علو الثاني والتابع على الضعف كان الاول
مقدما اما ان لم يدل على الثاني لا على القوة ولا على الضعف فمن اين يجب تقديم الاول عليه وفيه نظر لان الاول معلوم انه في
اخر وقته عليه والثاني مشكوك فيه والمعلوم مقدم على المظنون يج ان يكون راوي احدهما متاخر الاسلام ويعلم ان سماعه
حصل بعد اسلامه وراوي الآخر متقدم الاسلام فيقدم الاول لانه كاظهر تاخرها وقيل انه لما كان المتقدم موجودا مع التاخر
لم يمتنع تاخر روايته عن رواية المتاخر وهو حسن اما اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر رواية
المتقدم متقدمة على روايات المتاخر حكم بالرجحان لان النادر يلحق بالغالب . ان يحصل اسلام الراويين معا
كاسلام خالد وعمرو بن العاص لكن يعلم ان سماع احدهما بعد اسلامه ولا يعلم ذلك في سماع الآخر فيقدم الاول
لظهور تاخره يه المورخ مقدم على المطلق لظهور تاخره وفيه نظر لامكان تاخر المطلق نعم لو كان المورخ في اخر زمانه
عم فانه اولى من المطلق لظن تاخر الاول وان يكون احدهما موقتا بوقت متقدم والاخر مطلق فالمطلق ارجح
لانه اشبه بالمتاخر . اذا وردت حادثة كان الرسول يغلظ فيها زجرا لهم عن العادات القديمة ثم خففت فيها
نوع تخفيف قيل يرجح التخفيف على التغليظ لظهور تاخره ويضعف بانه عم كان يغلظ اخر امره عند علو شانه فيظهر
تاخره كح العموم الوارد ابتداء ارجح من العموم الوارد على السبب لوقوع الخلاف في ان الثاني هل هو مقصور على سببه
اولا وهو وان كان ضعيفا الا انه مرجح وهذه الوجوه ضعيفة الترجيح البحث الثالث فيما يرجع الى اللفظ وهو على وجوه
آ الاول الفصيح راجح على الركيك لانه عم كان افصح العرب ورد بعضهم الركيك لانه عم لفصاحته لا يتكلم بغير الفصيح ومنهم من
قبله وحمل الركيك على ان الراوي رواه بلفظ نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح يرجح عليه اجماعا . قال بعضهم الافصح يقدم
على الفصيح وليس بجيد لانه عم كان يتكلم بهما معا وكذا وجد في القرآن العزيز بح الخاص مقدم على العام وقد تقدم د
قيل الحقيقة مقدمة على المجاز لان دلالتها اظهر فاذا اشتمل احد الخبرين على الحقيقة والاخر على المجاز قدم الاول وهو ضعيف
لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز الذي هو الاستعارة اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا
فلان بحر اظهر دلالة من قولنا فلان سخي هـ ان يكونا حقيقتين الا ان احدهما اظهر في المعنى لكثرة ناقليه او لكونه اقوى
وابين من غيره او لغير ذلك والترجيح آ لعايدة الى الرواية آتية هنا و ان يكون وضع احدهما على مسماه مجمعا عليه ووضع الاخر
مختلف فيه فالاول ارجح ز المستغني عن الاضمار ارجح من المفتقر اليه وفيه نظر لانه عم كان يتكلم بهما ح الدال على المقصود
بالوضع الشرعي او العرفي اولى من الدال عليه بالوضع اللغوي والوجه ان يقال حمل اللفظ الذي صار شرعيا في غير ما وضع له
في اللغة على الشرعي اولى من حمله على اللغوي لان اللغوي منسوخ اما الذي ليس كذلك مثلا ان يكون لفظ يدل بوضعه
الشرعي على حكم ولفظ اخر يدل بوضعه اللغوي على حكم والعرف للشرع في هذا اللفظ فانه لا يرجح الاول عليه لان هذا اللغوي حيث
لم ينقله الشرع يكون لغويا وعرفيا وشرعيا والاول شرعي لا غير والنقل على خلاف الاصل فلا ترجيح ط اكثر المجازين شبها بالحقيقة ارجح
من مقابله ي اذا تعارض خبران ولا يمكن العمل باحدهما الا بمجازين ويمكن العمل بالاخر بمجاز واحد كان الثاني اولى لقلة
مخالفة الاصل يا ما لم يدخله التخصيص ارجح مما دخله لصيرورة الثاني مجازا بخلاف الاول لبقائه في تمام مسماه يب الدال على
المراد بوجهين ارجح مما يدل من وجه واحد لان الظن الحاصل منه اقوى وفيه نظر فان قوة الدلالة لا توجب التاخر في التاريخ يج
الحكم اذا اقترن بالعلة كان اجماعا على المنفرد عنها ومن هذا الباب ان يقترن احدهما بالمعنى المناسب والاخر يكون معلقا بمجرد
الاسم فان الاول اولى يد ان يكون احدهما تنصيصا على الحكم مع اعتباره بمحل آخر والاخر ليس كذلك فيقدم الاول في المشبه والمشبه به
معا

اشارة
معا لان اعتبار محل بمحل الى وجود علة جامعة كقول الحنفي في قوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر يتخلل فيحل بعناه في المشبه
على قوله عم لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وفي المشبه به في مسئلة تخليل الخمر على قوله اريقها يه المؤكد ارجح من غيره كقوله
عم والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا يو ان يكون احدهما تنصيصا على الحكم مع ذكر المقتضي لذكره لفقده
كقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانه مقدم على ما ليس كذلك كدلالة اللفظ على ترجيح مدلوله على ضده ولان
تقديمه يقتضي وحدة النسخ وتقديم ضده يقتضي تعدده مرتين والاول اولى يز المقرون بتهديد مقدم على غيره كقوله عم من صام
يوم الشك فقد عصى ابا القسم وكذا اكثر التهديد فيه راجح على ما قل فيه يح الدليل المقتضي للحكم بغير واسطة راجح على ما
يقتضيه بواسطة كما اذا كانت المسئلة ذات صورتين فالمعلل اذا فرض الكلام في صورة واقام الدليل فالمعترض
اذا اقام الدليل على خلافه في الصورة الثانية ثم توسل الى الصورة الاخرى بواسطة الاجماع يقول المعلل ارجح لانه بغير
واسطة ودليل المعترض بواسطة والاول راجح لان كثرة الوسايط الظنية يقتضي كثرة الاحتمالات فيكون مرجوحا يط
المنطوق مقدم على المفهوم ان قلنا انه حجة لان المنطوق اقوى دلالة على الحكم من المفهوم ك يرجح المجاز على المجاز الاخر
لشهرته او قوته او قرب جهته او رجحان دليله او شهرة استعماله كا المجاز راجح على المشترك وقد تقدم الخلاف فيه
كب الحقيقة المشهورة ارجح من غيرها كج اذا كان احد الخبرين قد اشتمل على لفظ موضوع في اللغة لمعنى والشارع استعمله
في ذلك المعنى والاخر قد اشتمل على لفظ وضعه الشارع لمعنى من غير وضع اهل اللغة له فالاول راجح لان الاصل موافقة
الشرع للغة وهذا بخلاف ما اذا كان اللفظ واحدا منفردا واستعمل في اللغة لمعنى وفي الشرع لاخر فان المعهود من
الشرع انه اذا اطلق اللفظ فانما يريد به معناه الذي وضعه هو بازائه كد ان يدل احدهما بجهة الاقتضاء الا ان
العمل باحدهما في مدلوله ضرورة صدق المتكلم او لضرورة وقوع اللفظ به عقلا والاخر لضرورة وقوع اللفظ به شرعا
فالاول ارجح لان الخلف في كلام الشارع ومخالفة المعقول ممتنعان بخلاف مخالفة المشروع كه ان يدل احدهما بجهة التنبيه
والايماء الا ان احدهما لو لم يفد كون المذكور علة للحكم لكان ذكره عبثا وحشوا فانه راجح على الايماء بما رتب فيه الحكم بفاء
التعقيب كو ان يدلا من حيث المفهوم الا ان احدهما يدل من حيث مفهوم الموافقة والاخر بمفهوم المخالفة فالاول
راجح للاجماع عليه بخلاف الثاني وقيل الثاني ادل لان فايدة مفهوم الموافقة التاكيد وفايدة مفهوم المخالفة
شرع الحكم ابتداء وهو اولى من التاكيد كز الدال من حيث الاقتضاء راجح على الدال من قبل الاشارة لترجحها بقصد
المتكلم بها بخلاف الثاني كح دلالة الاقتضاء ارجح من دلالة الايماء لتوقف صدق المتكلم او مدلول اللفظ بمنطوقه
عليه بخلاف الثاني كط دلالة الاقتضاء اولى من دلالة المفهوم للاجماع على الاول والخلاف في الثاني ل اذا كان العمل
باحدهما يقتضي تخصيص العام والعمل بالاخر يقتضي تاويل الخاص كان الاول اولى لكثرته بخلاف الثاني لا اذا كان عموم
احدهما من قبيل الشرط والجزاء والاخر من قبيل النكرة المنفية وغيرها فالاول اولى لان الشرط كالعلة والمعلول
من غيره لب الجمع المفيد للعموم ومن وما ارجح دلالة على العموم من المعرف بلام الجنس لما يه للاتفاق بين القايلين
بالعموم في الاول دون الثاني لج ان يكون احدهما اجماعا والاخر نصا فالاول اولى لامن من النسخ في الاول
بخلاف الثاني لد الاجماع راجح على غيره من الادلة البحث الرابع في التراجيح العايدة الى الحكم وهي من
وجوه آ اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الاخر ناقلا اختلفوا فالاكثر على ترجيح الناقل وقال
بعضهم بل المقرر اولى احتج الاولون بوجهين آ الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر حكمه معلوم

بالعقل فان الاول ابح ولى ب العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط اما لو جعلنا المقرر
متاخرا يلزم النسخ لان الناقل ازال حكم العقل ثم المقرر ازال حكم الناقل مرة اخرى اعترض على آ لو جعلنا المبقي متاخرا
استفدنا منه ما لا يستقل العقل به ولو جعلناه متقدما استفدنا منه ما يمكن العقل من معرفته وعلى ب انه ورود الناقل
بعد ثبوت حكم الاصل ليس بنسخ لان دلالة العقل انما تفيد بشرط عدم دليل السمع فاذا وجد انتفى دليل العقل فلا يكون
الدليل السمعي رافعا لحكم العقل بل يكون مبينا لانتهائه فلا يكون ذلك خلاف الاصل ولانه معارض بانا لو جعلنا
المبقي متقدما لكان المنسوخ حكما ثبت بدليلين العقل والسمع وهو اشد مخالفة لانه نسخ للاقوى بالاضعف احتج
الآخرون بان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فايدة
التاسيس اقوى من فايدة التاكيد وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فايدة اولى فلو جعلنا المبقي متقدما على الناقل لكنا
قد جعلناه واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا المبقي واردا بعد الناقل لكان واردا
حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخره اولى تذنيب قال قاضي القضاة العمل بالناقل كما ذهب اليه الجمهور او بالمبقي
كما ذهب اليه الآخرون ليس من باب الترجيح لوجهين آ انا نعمل بالناقل على انه ناسخ والعمل بالناسخ ليس من
باب الترجيح ب لو كان العمل بالناقل ترجيحا لوجب العمل بالآخر لولاه لانه حكم كل خبرين رجح احدهما على الآخر و
معلوم انه لولا الناقل لكنا عاملين بموجب الخبر الآخر لولا دلالة العقل لا للخبر واعترض على آ بان النسخ يلزم لو علمنا
لو علمنا تاخر الناقل لكنا لا نقطع بذلك بل نقول الظن تاخره مع جواز خلافه فهو حينئذ داخل في باب الاول وهذا
ترجيح وعلى ب بانه لولا الناقل لعلمنا بالآخر لاجله لانا نجعله حكما شرعيا ولكن الآن الابعض رفعه الا بعض النسخ به
لولا صيرورته شرعيا بنقل ورود الخبر والا لما كان كذلك ب اذا كان احد الخبرين يقتضي الاثبات والآخر النفي وكانا شرعيين
قال القاضي عبد الجبار انهما سواء وضرب لذلك امثلة ثلثة آ اذا اقتضى العقل حظر الفعل ثم ورد خبران احدهما في اباحته
والآخر في وجوبه ب ان يقتضي العقل وجوب الفعل ثم يرد خبران احدهما يدل على الحظر والآخر على الاباحة ج ان يقتضي
العقل اباحة الفعل ثم يرد خبران احدهما يقتضي الوجوب والآخر يقتضي الحظر قال ابو الحسين لقايل ان يقول لا بد وان يكون
احدهما مطابقا لحكم العقل اذ كل فعل له في العقل حكم الحسن او القبح او ما زاد على الحسن ولا يكون احد الخبرين نفيا الا
اثباتا الا والنفي منهما نفي لواحد من الاحكام الخمسة والاثبات منهما اثبات لبعضها وقال الامام فخر الدين الرازي هذا
يستقيم على مذهبنا في ان العقل لا يستقل بشيء من الاحكام اثباتا ونفيا بل انما يستفاد ذلك من الشرع فحينئذ لا مزية
لاحدهما على الآخر ولا يتم على مذهب المعتزلة لان كل نفي واثبات تواردا على حكم واحد فلا بد وان يكون احدهما عقليا
فان الاباحة تشارك الوجوب في جواز الفعل وتخالفه في جواز الترك وتشارك الحظر في جواز الترك وتخالفه في جواز
الفعل ففي تشارك كل واحد من الوجوب والحظر بما به تخالف الآخر ولذا نقول هذا فنقول اذا اقتضى العقل الحظر اقتضى
جواز الترك لصدق جواز الترك على المحظور فاذا ورد خبر الاباحة والوجوب كانت الاباحة منافية للوجوب من حيث
انها تقتضي جواز الترك لا من حيث انها تقتضي جواز الفعل وجواز الترك حكم عقلي فثبت انه لا بد في النفي والا
ثبات هنا من كون احدهما عقليا ولما اذا اقتضى العقل الوجوب ثم ورد خبران في الحظر والاباحة فالكلام فيه كما تقدم
واما اذا اقتضى العقل الاباحة ثم ورد خبران في الوجوب والتحريم فنقول ثبت ان الاباحة تشارك كلا من الوجوب و
التحريم بما به تخالف الآخر فاذا كانت الاباحة بمقتضى العقل لزم ان يكون الوجوب مقررا للحكم العقلي من وجه وناقلا

من آخر وكذا التحريم فهنا ايضا لا بد في النفي والاثبات المتواردين على امر واحد من ان يكون احدهما عقليا واذا ثبت ان النفي والاثبات
لا بد وان يكون احدهما عقليا رجع الترجيح الى ما تقدم من ان الناقل ارجح ام المبقي وفيه نظر لان الاباحة بالمعنى الاخص منافية
لكل من الحظر والوجوب وهي المراد من الحكم الشرعي آ تذنيب اذا اقتضى العقل الحظر ثم ورد خبران بالاباحة والوجوب وقد عرفت
مشاركة الاباحة للحظر من وجه ومخالفتها له من آخر فخبر الاباحة يقتضي بقاء حكم العقل من وجه هو الذي حصلت به المشاركة
والنقل من وجه هو الذي حصلت به المباينة واما الوجوب فانه يخالف الحظر في القيدين معا فيكون مقتضيا للنقل من وجهين
فمن رجح الناقل رجح خبر الوجوب ومن رجح المقرر رجح خبر الاباحة وكذا القول لو اقتضى العقل الوجوب ثم ورد خبران بالاباحة
والحظر اما لو كان مقتضى العقل الاباحة ثم ورد خبران بالوجوب والتحريم وكل منهما يشارك الاباحة من وجه دون آخر فيكون كل
منهما ناقلا من وجه ومقررا من آخر فيحصل التساوي قال ابو الحسين وقد مثل قاضي القضاة الخبرين الواردين احدهما بالاثبات
والآخر بالنفي كما روي ان النبي صلعم صلى في الكعبة وما روي انه لم يصل وما روت ام سلمة انه لم يقبلها وهو صايم وما روت
عايشة انه قبلها وهو صايم قال وليس هذا مثالا للمسئلة لان القبلة والصلوة ونفيهما افعال لا احكام فيقال انها عقلية
او شرعية وانما الاحكام جواز الصلوة ونفي جوازها والعقل الوجود لكان مطابقا للنفي جوازها فانها غير مصلحة وكون
القبلة غير مفسدة للصوم هو مقتضى العقل وكذا تزويج النبي صلعم ميمونة وهو حلال او حرام هو ايقاع فعل في احوال وليس ذلك
بحكم وانما الحكم هو حسن ذلك مع الاحرام او قبحه ومقتضى العقل هو حسنه هذا اذا كان هو الاصل في العقل اما ما كان
الاصل من حاله المروي عنه فهو ما روي ان النبي صلعم لم يصل في الكعبة ولم يقبل وهو صايم وانه تزوج ميمونة وهو حلال لان
الاصل منه عدم ذلك فالخبر المروي عنه انه صلى في الكعبة اولى وتحمل رواية من لم يصل على حسب اعتقاده وانه خفي عليه
بعض احوال النبي صلعم ورواية القبلة راجحة على رواية نفيها لان ام سلمة روت عن حالها معه فلا تعارض رواية عايشة
انه قبلها وهو صايم وعلى الراوي تزويج النبي صلعم وهو حرام يقتضي ان تنسب رواية تزويجها اياها وهو حلال الى انه استدام
الاصل فكانت هذه الرواية اولى ان تثبت العدالة ج اذا تعارض خبران في الحظر والاباحة وكانا شرعيين قال ابو هاشم
وعيسى بن ابان انهما يستويان فيطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة وقال الكرخي وجماعة من الفقهاء خبر الحظر راجح
لوجوه آ قوله صلعم ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال وقوله صلعم دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه مع جواز
ترك هذا الفعل لانه بين ان يكون حراما ومباحا وانما مع جواز فعله فيجب تركه ب لو طلق واحدة من نسائه ونسيها
حرم عليه وطي الجميع وكذا لو اعتق احدى امائه ج دار بين ارتكاب الحرام وترك المباح وترك المباح اولى فكان
الترجيح للحرام احتياطا لا يقال يحتمل ان يكون الفعل مباحا فاعتقاد تحريمه اقدام على ما لا يؤمن من كونه جهلا لانا نقول
اذا استباح المحظور اقدم على محظورين الفعل واعتقاد اباحته اما اذا امتنع عن المباح فقد اقدم على محظور واحد
وهو اعتقاد التحريم قال ابو الحسين وقد نصر هذا القول بوجوه آ الحظر ادخل في التعبد من الاباحة لانها اسبق
واعترضه بان الفعل قد يتعبد نا الله بحظره وقد يتعبد نا باعتقاد اباحته ويرد الشرع باباحته وقد يرد الشرع باباحة
ما لم يكن في العقل مباحا كما يرد بحظر ما لم يكن محظورا فليس احدهما ادخل في التعبد من الآخر ب اذا تعارض خبرا
حظر واباحة فقد حصلت جهة حظر وجهة اباحة وهاتان الجهتان متى اجتمعتا كان الحظر اولى فان الامة
بين الشريكين لما اجتمع فيها ملكه وملك احد الشريكين لبعض الامة ليس بجهة مبيحة للوطي بل الجهة المبيحة ملك الجميع
فلم يحصل في هذه الامة جهتان احدهما لو انفردت اباحت والاخرى لو انفردت حرمت بخلاف الخبرين فان كلا

آ ملكه وهو مبيح وملك الآخر
وهو محرم فقدم الحظر واعترضه
بان ملك صح

واحد منها الولد وانتت حكمه لو غرق جماعة من الاقارب وخفي المتقدم جعلناهم كانهم غرقوا معا ولم نورث بعضهم من
بعض وغلبنا حظر التوارث بينهم واعترضه بان ذلك حجة للخصم لانهم قد نزلوا منزلة من لم يموتوا ومن تاخر الا
القضاء يجوز ان يكون قد غرقوا دفعة فجاز ان نجزيهم هذا المجرى بخلاف الخبر المبيح مع المحرم فانه لا يجوز ورودهما
معا فلا يصح تقديرهما بهذا التقدير لا يقال اليس اذا تعارضت البينات في الملك لم يسقطا وعمل عليهما فهلا
وجب مثله في الخبرين لانا نقول انه يمكن العمل على البينتين في الملك فنجعل بينهما واجاب ثاني القضاة بان
البينتين يجوز صدقهما بان تستند الشهادة الى التصرف ويكون المتداعيان قد تصرفا فيثبت لكل منهما الملك بحكم
اليد بخلاف الخبرين ... باحة معا ... اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق والعتاق والاخر نافيا لهما قال الكرخي يقدم
المثبت لهما على الثاني وقال آخرون بالتسوية احتج الكرخي ان مشروعية ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل فيكون
زوالهما على وفق الاصل والخبر المتايد بموافقة الاصل راجح على الواقع بخلاف الاصل وقيل الثاني لهما او لهما نه على
وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين الراجح على النافي لهما ... النافي للحد مقدم على المثبت له عند
بعض الفقهاء خلافا للمتكلمين لوجوه ا الحد ضرر فتكون مشروعيته على خلاف الاصل والنافي له على وفق الاصل
فيكون النافي راجحا ب ورود الخبر في نفي الحد وان لم يوجب الجزم بذلك النفي فلا اقل من افادة الشبهة واذا
حصلت الشبهة سقط الحد لقوله عم ادرؤا الحدود بالشبهات ج اذا كان الحد يسقط بتعارض البينتين
مع ثبوتهما في اصل الشرع فليسقط بتعارض الخبرين في الجملة ولم يتقدم له ثبوت اولى ... الخبر الذي فيه
هو نهي راجح على الامر لان طلب الترك اشد لان القايل بالمرة في الامر قال بالتكرار في النهي ولقلة ورود
النهي في محامله لان نفي التحريم بالكراهة خاصة وكثرة محامل الامر التي هي الوجوب والندب والا
باحة ولان غالب النهي طلب دفع المفسدة وغالب الامر تحصيل المصلحة واعتناء العقلاء بدفع المفاسد
اكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح ... الامر راجح على المبيح لانتفاء القرب بمخالفة المبيح دون مخالفة الامر و
قد يرجح المبيح باتحاد مدلوله وتعدد مدلول الامر ولان في العمل بالمبيح تاويل الامر بحمله على بعض محامله وفي
العمل بالامر تعطيل المبيح بالكلية والتاويل اولى من التعطيل ... الخبر راجح على الامر لاتحاد مدلول الخبر فيبعد عن
الاضطراب ولانه اقوى في الدلالة ولهذا امتنع نسخه عند بعضهم ولان في ترك العمل به محذور الكذب
في خبر الشارع وهو فوق المحذور اللازم من فوات مقصود الامر فكان الخبر اولى ... المبيح مقدم على النهي كما
تقدم في الامر مع المبيح وفيه ما تقدم ... الخبر مقدم على النهي كما في الامر وعلى المبيح ... الخبر المشتمل على الزيادة
ارجح لامكان خفائها عن الآخر كرواية من روى انه عم كبر في العيد سبعا فانها مقدمة على رواية من روى اربعا ...
اذا اقتضى احدهما الحظر والاخر الوجوب فالاول راجح لان غالب الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل او تقليلها وفي الوجوب
تحصيل مصلحة ملازمة للفعل او تكميلها واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد اتم ولان افضاء الحرمة الى مقصودها
اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتاتى بالترك سواء كان مع قصد او غفلة بخلاف
فعل الواجب ... المقتضي للتحريم راجح على المقتضي للكراهة للمساواة بينهما في طلب الترك وزيادة التحريم بما يدل على
الذم عند الفعل ولان المقصود منهما الترك لما يلزم من دفع المفسدة الملازمة للفعل والحرمة اولى بتحصيل ذلك
المقصود فكانت اولى بالمحافظة ولان العمل بالمحرم لا يستلزم ابطال دلالة المقتضي للكراهة وهو طلب الترك

والعمل

والعمل بمقتضى الكراهة بما يجوز معه الفعل وفيه ابطال دلالة المحرم ولا يخفى ان العمل بما لا يفضي الى الابطال يكون اولى وفيه
نظر لان دلالة مقتضي الكراهة ليس هو مطلق طلب الترك بل الطلب غير المانع من النقيض ... معقول المعنى ارجح لسرعة
القبول وسهولة الانقياد وما شرعه افضى الى تحصيل مقصود الشرع يكون اولى ولهذا كان نوع المعقول اغلب من نوع
غيره حتى قيل ان كل حكم فهو معقول المعنى حتى في ضرب الدية على العاقلة وغيره مما يظن انه غير معقول المعنى ولاشتماله على
فايدة التعدية مطلقا عند قوم والى مفهوم الموافقة عندنا ... التكليفي وان ترجح باعتبار اشتماله على زيادة الثواب المنوط
بالتكليف الا ان الوضعي راجح من حيث ان المتوقف على ما يتوقف عليه التكليف من اهلية المخاطب وفهمه وتمكينه من
الفعل ... قيل الاخف اولى لان مبنى الشريعة على التخفيف كما قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ما جعل عليكم في الدين
من حرج وقيل الاثقل ارجح لان المقصود بالشرع مصالح المكلفين وانما تحصل المصلحة التامة بالاشق لقوله عم ثوابك
على قدر مشقتك ولان الغالب تاخر الاثقل ... في الترجيح بالامور الخارجية وهي من وجوه ا الترجيح بكثرة الادلة
وقد سبق ب لو عمل بعض الفضلاء من الصحابة او قال بخلافه والخبر مما لا يخفى عنه قال بعضهم يحمل على نسخه او انه لا اصل
له الا ما خالفه والحق انه ليس كذلك نعم اذا عارضه خبر آخر لا يكون كذلك لا يكون راجحا عليه وبه قال الشافعي ج اذا عمل
باحد الخبرين اكثر السلف ممن لا يجب تقليده قال عيسى بن ابان يجب ترجيحه لان الاكثر يوفق للصواب ما لا يوفق له الاقل
وبه قال بعض علماء الامامية وقال آخرون لا يحصل به الترجيح لانه لا يجب تقليدهم والاول انسب لكلام لان عدم وجوب
التقليد لا يستلزم نفي الترجيح د خبر الواحد فيما تعم به البلوى مرجوح لان كونه ما تعم به البلوى وان لم يوجب القدح
فلا اقل من افادة المرجوحية ولان فيه خلافا بخلاف غيره ... ما ترجح به الخبر قد يكون بعضه اقوى من بعض فاذا استوى
الخبران في كمية وجوه الترجيح وجب اعتبار الكيفية فان ترجح احدهما فيها تعين العمل به وان تساويا قطعا رجع
الى غيرهما ان وجد او وجب التخيير او الوقف وكذا ان تساويا في الكيفية وتفاوتا في الكمية وجب العمل بالاكثر كمية وان كان
احدهما اكثر كيفية واقل كمية او بالعكس وجب على المجتهد ان يقابل ما في احد الجانبين من الرجحان بما في الجانب الاخر منه
فان ترجح احدهما تعين العمل به والا فالحكم ما تقدم من التساقط او التخيير او الوقف ويعتبر حال قوة الظن ...
في بقايا ترجيح الاخبار وهي من وجوه ا ما يوافقه دليل اقوى ارجح مما يوافقه الاضعف كما ان ما يوافقه دليل اخر ارجح من
ما لا يوافقه شيء البتة ب ما يوافق عمل علماء المدينة او الافضل ارجح لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي و
التاويل ج ما تاويله اقوى ارجح مما تاويله اضعف د العامان اذا ورد احدهما على سبب خاص وتعارضا بالنسبة الى
ذلك السبب فالوارد عليه اقوى لكونه اسعى به ولان محذور المخالفة فيه اشد من حيث اشتماله على تاخير البيان عن
وقت الحاجة وان تعارضا في غيره فالمطلق اولى لان عمومه اقوى من عموم مقابله لاستوائهما في صيغة العموم وحصول الشك
بتخصيص ما ورد على الواقعة بها نظرا الى بيان ما دعت الحاجة والى اصالة مطابقة ما ورد في معرض البيان لما مست
الى الحاجة وللخلاف فيه ه ان يكون احدهما قد وردت به المخاطبة على سبيل الاخبار بالوجوب او التحريم او غيرهما كما في
قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم او في معرض الشرط والجزاء كقوله تعالى ومن دخله كان آمنا والاخر وردت به المخاطبة
شفاها كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا يا ايها الناس كتب عليكم فان تقابلا في حق من وردت اليه شفاها فخطاب المشافهة
اولى وان كان بالنظر الى غير من وردت المخاطبة اليه شفاها كان الاخر اولى لما تقدم من اولوية العام المطلق على
الوارد على السبب ولان الشفاهي انما هو للحاضرين وتعميمه بالنسبة الى غيرهم انما هو بالنظر الى دليل آخر اما من اجماع او

الجماعة

على علام التوزعة او من قولها حكمي على الواحد حكمي على الكل وفيه نظر للتساوي من هذا الوجه اذ التكليف منوطا بالوجود كا
الشافعي و ما وقع الخلاف في نسخه اوجاز تطرق النسخ اليه اضعف من مقابله لقلة تطرق المنافي اليه ح العام
اذا اتفق على العمل باحدهما في صورة من صور موارده وان غلب على الظن زيادة اعتباره على مقابله الا ان العمل بما
لم يعمل به في صورة متفق عليها اولى لعدم افضاء العمل به الى التعطيل الآخر لكونه قد عمل به في الجملة والعمل بما عمل به يفضي
الى تعطيل ما لم يعمل به وما يفضي الى التاويل اولى ما يفضي الى التعطيل وما عمل به في صورة الوفاق وان ترجح في كالحكم
الآخر الا انه يحتمل اسناد الرجحان الى امر خارج لا وجود له في محل النزاع ه ان يكون احدهما قد قصد فيه بيان الحكم
المختلف فيه بخلاف الآخر فهو اولى من الآخر لانه امس بالمقصد لقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فانه قصد
بيان تحريم الجمع بين الاختين في الوطء بملك اليمين فيقدم على قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم حيث لم يقصد بيان الجمع
ح ما هو اقرب الى الاحتياط وبراءة الذمة ارجح لكونه اقرب الى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة ي ذاكر السبب في ورود
ذلك النص اولى من غيره لشدة اهتمامه بما رواه وكذا المقترن بتفسير الراوي بفعله او قوله فانه يكون راجحا على ما ليس كذلك
يا اذا كان الراوي من كبار الصحابة فروايته ارجح من رواية من هو من صغارهم لان الغالب قرب الاول الى النبي
حالة السماع كقوله تعالى ليليني منكم اولو الاحلام والنهى ولان محافظته على منصبه يوجب التحرز عن الكذب اكثر من الاصغر
وكذا متقدم الاسلام ارجح رواية من متأخره لزيادة اصالته في الاسلام وتحرزه فيه يب من زكاه الاكثر او الاعدل او
نقه ارجح وكذا من زكي بصريح المقال ارجح ممن زكي بالرواية عنه او الحكم بشهادته ورواية من زكي بالحكم بشهادته ارجح
من رواية من زكي بالرواية عنه يج المتواتر واجب العمل به دون الآحاد لو تعارضا والمعنعن اولى من الخبر الذي طريقه الرواية م
مشهور مع عدم النكير ومن الذي طريقه الاسناد الى كتاب من كتب المحدثين لبعده عن الغلط والتصحيف وما طريقه الشهرة
اولى من المسند الى كتاب من كتب المحدثين والمستند الى كتاب مشهور بالصحة اولى من غيره والذي روايته بقراءة الشيخ
عليه اولى من الذي قرأ هو على الشيخ او خبره له او تناوله او رواه بخطه والمناولة اولى من الاجازة لان المناولة غير كافية
وهو ان يقول خذ هذا الكتاب ما لم يقل وحدث به عني فقد سمعته من فلان وعلى هذا يكون اجازة وزيادة والاجازة
راجحة على رواية الخط في الكتاب لان المخطوط ما اشتبه وكذا لو قال الشيخ هذا خطي فالاجازة اولى لان دلالة لفظ الشيخ
على الرواية عمن روى عنه اظهر من دلالة خطه عليها والخبر الذي لم ينكره راوي الاصل ارجح من الذي انكره والذي انكره
راوي الاصل انكار نسيان وتوقف ارجح من الذي انكره الاصل انكار تكذيب وجحود البحث التاسع
في ترجيح الاجماعات اعلم ان بعض الاجماعات قد ترجح على بعض وهو من وجوه أ الاجماع الذي دخل فيه اهل العصر
ارجح من الذي دخل فيه اهل الحل والعقد خاصة لانه اغلب على الظن وابعد عن الخلاف واعلم ان لنا في ترجيح بعض
الاجماعات على البعض الآخر نظرا وذلك انهما ان لم يتعارضا فلا ترجيح وان تعارضا لزم ان يكون احد الاجماعين خطأ
وهو باطل بما تقدم ب الاجماع الذي دخل فيه اهل الحل والعقد الفقهاء الذين ليسوا اصوليين والاصوليون الذين
ليسوا فقهاء وخرج عنه العوام راجح على العكس لقربهم من المعرفة والاحاطة باحكام الشرع واستنباطها من مداركها
وكذا ما دخل فيه الاصولي الذي ليس بفقيه ولم يدخل فيه الفقيه ارجح من العكس لان الاصولي اعرف بمدارك الا
حكام وكيفية تلقيها من المنطوق والمفهوم والامر والنهي وغير ذلك ج ما دخل فيه المجتهد المبتدع الذي ليس بكافر
اولى مما لم يدخل فيه لبعده عن الخلاف د اجماع الصحابة اولى من اجماع التابعين وكذا اجماع التابعين اولى من

اجماع

٢٩١

اجماع تابعي التابعين وهكذا ه الاجماع الذي انقرض اهله اولى لاستقراره وبعده عن الخلاف و الاجماع على اثبات القول الثالث
اولى من انقسام الامة الى قسمين في انه اجماع على نفي الثالث لبعده عن اللبس ز الاجماع غير المسبوق بالخلاف راجح على
المسبوق به ح ما لم يرجع فيه بعض المجتهدين الى دليل ظهر له من موافقة الباقين ارجح ما قد رجع فيه البعض خاتمة
لما كان الكتاب العزيز متواترا لم يقع فيه الترجيح بسبب النقل بل بسبب المتن ولم يطرق اليه النسخ وكان حكم المنسوخ
مرتفعا لم يقع بينه وبين الناسخ ترجيح لوجوب العمل بالناسخ فيتعين الترجيح في الدلالة من حيث العموم والخصوص فيقدم
الخاص على العام في موارد خاصة جمعا بين الادلة ومن حيث المطلق والمقيد فيعمل بالمقيد ويحمل المطلق عليه لانه اولى من حمل
القيد للندب واذا تعارض الكتاب وخبر الواحد فان كان الكتاب معلوم المتن كما هو معلوم النقل تعين العمل به لانه معلوم
وخبر الواحد مظنون فلا يعارضه وان كان مظنون الدلالة كالعام مع خبر الواحد الخاص كان الجمع بينهما اولى بان يخص
العموم به وقد سبق الباب الثاني في ترجيح الاقيسة قد بينا فيما سلف ان القياس لا يجوز العمل به الا اذا كانت العلة
منصوصة خلافا للاكثر والتفريع هنا على قول الاكثر واعلم ان الترجيح في الاقيسة اما ان يكون بحسب ماهية العلة او بحسب
ما يدل على وجودها او بحسب ما يدل على عليتها او بحسب ما يدل على ثبوت الحكم في الاصل او بحسب ماهية ذلك الحكم
او بحسب محل ذلك الحكم او بحسب محال العلة او بحسب امور خارجة فهنا مباحث أ في الترجيح المعتبر بحسب ماهية
العلة اعلم ان العلة اما ان تكون وصفا حقيقيا او حكما شرعيا او وصفا عدميا او اضافيا او تقديريا او حكمة
وعلى كل تقدير فاما ان تكون مفردة او مركبة من امرين او ازيد وقد تقدم البحث في ذلك واعتمد بعضهم في الترجيح على
امرين أ ان يكون احدهما اشبه بالعلل العقلية فانه راجح على ضده لان العقل اصل النقل والفرع كلما كان اشبه بالاصل كان اقوى ب المتفق عليه اولى من المختلف فيه لان المتفق عليه يكون المقدمة يقينية ولا شك في ان القياس الذي
يكون بعض مقدماته يقينيا وبعضها ظنيا اقوى من الذي يكون جميع مقدماته ظنية لان الاحتمال في الاول اقل فيكون
الطريق اقوى وفيه نظر لانه انما يكون اقوى لو كانت النسبة بين الظنين محفوظة اما على تقدير زيادة ظن ما يكون مقدماته
ظنية على ظن المقدمة الظنية من الآخر فلا يلزم ذلك لجواز ان يكون في غلبة الظن هنا وفاء رجحان اليقين هناك
زيادة اذا ثبت هذا فنقول الترجيح يقع من وجوه أ الوصف الحقيقي اولى في التعليل به من باقي الاوصاف للاجماع عليه
بين القايسين والخلاف في البواقي ب التعليل بالحكم اولى من التعليل بالوصف العدمي لان العلم بالعدم لا يدعو الى
شرع ذلك الحكم الا اذا حصل العلم باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة وح يستند الداعي الى شرع الحكم في الحقيقة انما هو تلك
المصلحة لا العدم فيكون التعليل بها اولى من التعليل بالعدم لا يقال يلزم ذلك في الوصف الثبوتي لانا نقول قد كان الواجب
ذلك الا ان الوصف الثبوتي لما كان ادخل في الضبط من الحاجة وابعد من الاضطراب بخلاف المصلحة رجعوا اليه في
التعليل دون المصلحة واما العدم المحض فانه غير منضبط ولا يتميز الا بالاضافة الى الوجود واذا لم يكن منضبطا لم
يكن صالحا للتعليل ج التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالوصف الاضافي لان الاضافة ليست ثبوتية بل هي امور عدمية
وقد سبق رجحان التعليل بالحكم على التعليل بالعدمي د التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالوصف التقديري والحكم
الشرعي لان التعليل بالحاجة تعليل بمعنى الامر المؤثر وهذا يقتضي منع التعليل بغيره مع ترك العمل به في الوصف الثبوتي
للاجماع عليه ولاشتماله على الضبط ولانه اشبه بالعلل العقلية فيبقى غيره على الاصل ه كلما كان العدمي اشبه بالامور الحقيقية
من الحكم الشرعي وكان الحكم الشرعي اشبه بالوجود من العدمي احتمل اولوية كل منهما على صاحبه بهذين الاعتبارين و

الاقرب اولوية التعليل بالعدم على الصفات التقديرية لان المقدر معدوم اعطي حكم الموجود وكل محذور ثبت في المعدوم
ثبت في المقدر مع زيادة محذور آخر وهو اعطاؤه حكم الوجود مع كونه عدميا ز تعليل الحكم الوجودي بالعلة الوجودية اولى
من تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي ومن تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي ومن تعليل الحكم الوجودي بالوصف
العدمي لان كون العلة والمعلول عدميين يستدعي تقديرهما وجوديين اذ العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما
على المعدوم لا يمكن الا اذا قدر المعدوم موجودا وتعليل العدم بالعدم اولى من القسمين الباقيين للمشابهة واما ان
ان تعليل العدم بالوجود اولى من تعليل الوجود بالعدم ففيه احتمال ويمنع كون العلية والمعلولية ثبوتيين وقد تقدم
ح التعليل بالحكم الشرعي اولى من التعليل بالوصف المقدر لاشتماله على وفق الاصل خلافا للثاني ط العلة المفردة اولى من
المركبة لقلة الاحتمال في المفردة وكونه في المركبة لان المفرد لو وجد لوجد بتمامه ولو عدم عدم بتمامه اما المركب اذا كان
من قيدين يحتمل في جانب الوجود امورا ثلثة ان يوجد هذا الجزء بدلا عن الجزء الآخر ذاك وبالعكس وان يوجد المجموع وكذا في
طرف العدم والمركب من قيود ثلثة فيه احتمالات تسعة في طرف الوجود وكذا في طرف العدم ولا شك ان ما قل الاحتمال فيه
اولى **البحث الثاني** في الترجيح العايد الى ما يدل على وجود ذات العلة العلم بوجود ذات العلة اما ان يكون بديهيا او
حسيا او استدلاليا والاستدلالي اما ان يكون علما او ظنا وعلى التقديرين فذلك الدليل اما ان يكون عقليا محضا او نقليا
محضا او مركبا منهما اما اذا كان الطريق يفيد اليقين فانه لا يقبل الترجيح سواء كان بديهيا او حسيا او استدلاليا يقينيا
وسواء كان عقليا محضا او نقليا محضا او مركبا وسواء كثرت مقدماته او قلت خلافا لابي الحسين لان القطعيات لا تقبل
الترجيح على ما سبق لا يقال الضروري اولى من النظري لان الضروري لا يقبل الشك والشبهة والنظري يقبلهما لانا نقول
كل من البديهي والكسبي واجب الحصول فالاول عقيب تصور طرفيه والثاني عقيب حصول مقدمتيه والا يرد على زوال
بعض ما لا بد في حصوله منهما كذا الضروري يزول عند زوال احدى تصوراته التي يتوقف عليهما فلا بد في وجوب الجزم من
حصول موجباته في الثاني نعم النظري يتوقف على امور اكثر ما يتوقف الضروري فلا جرم كان زوال النظري اكثر من زوال
الضروري اما في جانب الوجود والعدم فلا فرق بينهما في وجوب الوجود وامتناع العدم عند حصول كل ما لا بد منه فاذن
لا فرق بين الضروري والنظري وفيه نظر اذ الحكم بترجيح العلة المفردة في القياس على المركبة باعتبار قلة شروط وجود الاولى
وكثرة شروط الثانية ينافي عدم الترجيح هنا اما اذا كان الطريق الدال على وجود العلة ظنيا فقد اطلق بعضهم القول فيه
بقوة القياس المشتمل على مقدمات اقل نعم لذلك الظن على ما اشتمل على مقدمات اكثر لان قلة المقدمات تستلزم قلة احتمال
الغلط وقلة احتمال الغلط تستلزم قوة ظن الصواب وهذا على عمومه ليس بحق لقبول الظن الشدة والضعف فاذا كان
ذو المقدمات القليلة مشتملا على الظن يضعف في كل مقدماته وكان ذو المقدمات الكثيرة مشتملا على الظن قوي في كل مقدماته
حصل التعادل كذا الترجيح للثاني على الاول او احدهما ازيد في الكيفية والآخر في الكمية اذا ثبت هذا فالدليل الظني الدال
على وجود العلة اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا فالقياس الكلام فيه كما في الاول فلا يتسلسل بل ينتهي الى النص او الاجماع
واما النص فقد تقدم طريق الترجيح فيه واما الاجماع فان كانا قطعيين او احدهما لم يقبل الترجيح لاستحالة تعارض الادلة
العقلية القطعية ووجوب العمل بالمعلوم دون المظنون واما ان كانا ظنيين فانه يقع على وجهين آ ان يكون احدهما من
الاجماعات المختلف فيها عند المجتهدين كالاجماع الحادث من قول بعض وسكوت الباقين ب الاجماع المنقول بالآحاد
فقد ان في محل الترجيح واما ما يقال من ان احدهما متفق عليه والآخر مختلف فيه فان اريد به عدم الاختلاف في احدهما و

ووقوعه

النظري م

ووقوعه في الآخر فليس من الترجيح لان تقديم المعلوم على المظنون قطعي وان عني قلة الاختلاف في احدهما وكثرته في الآخر منعنا وجوب
الترجيح ثم وفيه نظر لان الاختلاف مظنة الخطأ فكلما كان اقل كان احتمال الخطأ فيه اقل فيحصل به الرجحان واعلم ان وجود العلة
اذا كان معلوما في احد القياسين كان راجحا على الآخر لان الذي بعض مقدماته معلوم راجح على ما كانت مقدماته كلها مظنونة
البحث الثالث في الترجيح العايد الى دلايل طرق العلية في الاصل قد عرفت فيما تقدم ان الطريق الدال على علية الوصف
في الاصل قد يكون نقليا وقد يكون عقليا والنقل اما نص او ايماء والنص قد لا يحتمل سوى العلية مثل لعلة كذا او لسبب كذا
او لموجب كذا وهو مقدم على جميع الطرق لعدم الاحتمال فيه ووجوده في غيرها واما الذي يحتمل غير العلية لكنه ظاهر فيها فاما
ثلثة اللام وان والباء واللام متقدم عليها لظهوره في التعليل ولفظ ان قد ترد للتأكيد المحض والباء للالصاق مثل
كتبت بالقلم وقد يفيد كونه محكوما به نحو انا اقضي بالظاهر وفيه نظر لان الالصاق التقديري هنا ثابت وهو اولى من
جعله مشتركا واذا لم يأت للآلة ولا لكونه محكوما فانها مرادفة للام لعدم الفرق بين قتله لجنايته وبجنايته وفي اولوية
تقديم الباء على ان وبالعكس احتمال واما الايماءات فتشتمل على مسايل آ قد عرفت ان دلالة الايماء على علية الوصف في الاصل
لا تتوقف على كونه مناسبا لكن المناسب راجح على ما لا يكون كذلك ب ايماء الدلالة النصية راجح على ايماء الدلالة الظنية اذ
قد ثبت اولوية ما بعض مقدماته ظنية على ما يكون جميع مقدماته ظنية واما اذا ثبت علية بايماء خبر الواحد فالترجيح بينهما
باعتبار ترجيح الاخبار الظنية وقد تقدم ج ما ظهرت عليته بالايماء راجح على ما ظهرت عليته بغيره من الوجوه العقلية كالمناسبة
والدوران ويشكل بان الايماء لما لم يوجد فيه لفظ يدل على العلية فلا بد وان يكون الدال على عليته شيئا آخر سوى
اللفظ ولما بحثنا لم نجد شيئا يدل على العلية سوى المناسبة والدوران والسبر على ما تقدم في باب الايماءات ولما ثبت
ان الايماء انما يدل بواسطة احد هذه الطرق ولا شك في اولوية الاصل على الفرع لوجود مفاسد الاصل في الفرع
دون العكس كان كل واحدة من الثلثة اقوى من الايماءات د اقسام الايماءات خمسة كما تقدم فيندرج تحت كل واحد منها
امور كثيرة ولا يمكن الاستقصاء في هذا الباب الا بعد الكلام في تفاصيل كل واحد منها ونسبته الى صاحبه ثم نتكلم في كل
واحد من جزئيات تلك الاقسام مع مشاركته في جنسه فيما هو خارج عنه امكان ان يكون احد الجنسين اقوى من الآخر
ويكون بعض انواع الضعيف اقوى من بعض انواع القوي ولما كثرت تركناها للاختصار واما الطرق العقلية فقد
ذكرنا منها ستة المناسب والمؤثر والشبه والدوران والسبر والطرد فهنا مسايل آ المناسبة اقوى من الدوران
خلافا لقوم حيث قالوا العلة المطردة المنعكسة اقوى مما لا يكون كذلك لنا ان المناسبة علة لكون الوصف علة
فهي علة العلة وليس تاثير الوصف لاطراده مع الحكم وجودا وعدما لان الدوران ليس من لوازم العلة فانها قد تكون
اخص فتنفك عن الدوران والدوران قد ينفك عن العلية وقد سبق ذكره فاذن الاستدلال بالمناسبة اقوى
احتجوا بوجهين آ العلة المطردة المنعكسة اشبه بالعلل العقلية فيكون ارجح لما تقدم من رجحان المشبه للعقلية
دون غيرها ب الاجماع على صحة المطردة المنعكسة وقد انكر بعضهم عليه ما لا يكون منعكسا والجواب عن آ بمنع
وجوب العكس في العلل العقلية سلمنا لكن لا نسلم اولوية الاشبه بالعلل العقلية وعن ب ان ذلك يقتضي ترجيح
المناسب المطرد المنعكس على الذي لا يكون مطردا او منعكسا ولا نزاع فيه ولا يقتضي ترجيح الدوران المنفك عن
المناسبة على المناسب المنفك عن الدوران فانه اذا وجد الدوران بدون المناسبة فقد لا يحصل العلم كرائحة
الخمر مع حرمتها ب المناسبة اقوى من التاثير اذ معنى التاثير ليس الا انه قد عرف تاثير هذا الوصف في نوع هذا الحكم او

في جنسه وكون الشي موثرا في شي لا يقتضي كونه موثرا في ما يشاركه في جنسه واما المناسبة فهي الموجبة لكون الوصف موثرا في
الحكم فكان الاستدلال على العلية بالمناسبة اقوى من التاثير [ج] السبر ان كان قطعيا في جميع مقدماته تعين العلية و
ليس ترجيحا وان كان مظنونا في الجميع بان يظن تعليل الحكم ويظن انحصار العلة في هذين الوصفين فيظن انتفاء العلية
عن احدهما فيحصل ظن ثبوتها للاخر فالمناسبة اولى لان الدليل الدال على المقدمات الثلث ليس الا المناسبة والا كانت
يقينية وقد فرضت ظنية هذا خلف وان كان ايماء وقد عرفت انه مرجوح بالنسبة الى المناسبة وان كان بعض الطرق
العقلية فالمناسبة اولى لاستقلال المناسبة بانتاج العلية والسبر لا ينتجها الا بعد مقدمات كثيرة فالمثبت لتلك المقدمات
ان كانت المناسبة كانت المناسبة اولى من السبر للاكتفاء بالمناسبة الواحدة في ثبوت الحكم والافتقار في السبر الى
ثلث مقدمات وان كان غيرها فالمناسبة اولى لا نفاء عليه العلية العلة وغير المناسبة ليس كذلك وان كان مظنونا في
بعض المقدمات معلوما في البعض جاز الترجيح في تلك المقدمات المظنونة [د] المناسبة اقوى من الشبه والطرد وهو ظاهر
فيما يرجع الى الطرق الستة العقلية بحسب الجنس اما ترجيح الانواع فاعلم ان ترجيح بعض المناسبات على البعض اما ان
يكون بامور عائدة الى ماهياتها او بامور خارجة عنها اما الاول فنعني به ان كون الوصف مناسبا اما لمصلحة ترجع
الى الدنيا او الى الدين والاول اما ان يكون في محل الضرورة او الحاجة او الزينة او التكميلية ولا شك في رجحان المناسبة
الضرورية على الحاجية والحاجة على التكميلية والضرورية خمسة واولاها ما يتعلق بحفظ اصل الدين نظرا الى ثمرته من حصول
السعادة الابدية اعترض بان ما يفضي الى حفظ مقصود النفس اولى وارجح لان مقصود الدين حق الله تعالى وغيره حق
الادمي وهو مرجح على حقه تعالى لان حق الادمي مبني على الشح والمضايقة وحقوقه تعالى مبنية على المسامحة و
المساهلة فانه تعالى لا يتضرر بفوات حقه بخلاف الادمي وما يتضرر بفوات حقه اولى بالمحافظة بحق من لا يتضرر
مستحقه لفواته ولهذا لو كفر وقتل فانا نقتله قصاصا لا بكفره ورجحنا مصلحة النفس على مصلحة الدين في المسافر
حيث اسقط عنه ركعتان واداء الصوم في رمضان واسقط عن المريض الصوم والقيام في الصلوة ورجحنا
مصلحة النفس على مصلحة الصلوة في انقاذ الغريق بل رجحنا مصلحة المال على الدين حيث سوغنا ترك الجماعة و
الجمعة لحفظ قليل من المال ورجحنا مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمي بين اظهرهم على مصلحة الدين حتى عصمنا
دمه وماله مع وجود الكفر المبيح واجيب بان النفس وان كان متعلق حق الادمي بالنظر الى بعض الاحكام فهي متعلق
حق الله تعالى بالنظر الى احكام اخر ولهذا يحرم عليه قتل نفسه والتصرف بما يفضي الى تفويتها فالتقديم انما هو للمتعلق
الحقين ولا امتناع لتقديم حق الله تعالى وحق الادمي على حقه تعالى كيف لان مقصود الدين متحقق باصل شرعية القتل
وقد تحقق والقتل بالفعل انما هو لتحقيق الوعيد به والمقصود بالقصاص انما هو التشفي والانتقام ولا يحصل ذلك
للوارث بشرع القتل دون القتل بالفعل على ما يشهد به العرف فكان الجمع بين الحقين اولى من تضييع احدهما
كيف وان تقدم حق الادمي هنا لا يفضي الى تفويت حق الله تعالى فيما يتعلق بالعقوبة البدنية مطلقا لبقاء العقوبة
الاخروية وتقديم حق الله تعالى مما يفضي الى فوات حق الادمي بالعقوبة البدنية مطلقا فكان ذلك اولى وتخفيف
المسافر والمريض ليس تقديما لمقصود النفس على مقصود اصل الدين بل على فروعه وفروع الشي ليست كاصله على ان
مشقة الركعتين في السفر يقوم مقام مشقة الاربع في الحضر وكذا صلوة المريض قاعدا بالنسبة اليه قائما صحيحا
واداء الصوم لا يفوته مطلقا بل الى خلف هو القضاء وكذا انقاذ الغريق وترك الجمعة والجماعة وبقاء الذمي بين

اظهر

اظهر المسلمين معصوم الدم والمال لا لمصلحة المسلمين بل للاطلاع على محاسن الشريعة وقواعد الدين ليسهل انقياده و
تيسير ارشاده وذلك مصلحة دينية وكما ان مقصود النفس مقدم على غيره من مقاصد الضرورة فكذا ما يتعلق به مقصود
النفس يكون مقدما على غيره من باقي المقاصد الضرورية اما بالنسبة الى حفظ النسب فلان حفظ النسب انما قصد لاجل
حفظ الولد فلا يبقى ضايعا لا كافل له فلا يطلب بعينه بل لاداية الى بقاء النفس واما بالنسبة الى المال فكذلك لان بقائه
ليس مطلوبا لذاته بل لاجل بقاء النفس مترفهة متنعمة حتى تأتي بوظايف التكاليف وفروض العبادات واما بالنسبة الى حفظ
العقل فلان النفس اصل والعقل تبع والمحافظة على الاصل اولى وكذا حفظ النسب اولى من المقصود في حفظ العقل والمال
لكونه عايدا الى حفظ النفس وما يفضي الى حفظ العقل مقدم على ما يفضي الى حفظ المال لكونه محلا للامانة ومناط التكاليف
والمقصود بالخطاب بالعبادة بنفسه من غير واسطة بخلاف المال واعلم ان الوصف المناسب للحكم به قد يكون نوعه مناسبا
لنوع الحكم وقد يناسب جنسه نوع الحكم وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يناسب جنسه جنس الحكم وقد عرفت ذلك فيما تقدم
ومعلوم تقدم الاول على الثلثة الاخيرة والثاني والثالث كالمتعارضين ولا شك في تقدمهما على الرابع ثم الجنس اما قريب او
بعيد والمناسبة المتولدة من القريب متقدمة على المتولدة من البعيد ثم المناسبة في كل واحد من هذه قد يكون جلية
وهي التي يلتفت الذهن اليها في اول سماع الحكم كقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان فان الذهن يلتفت عند سماع هذا
الكلام الى ان الغضب انما منع من الحكم لكونه مانعا من استيفاء الفكر وقد يكون خفية وهي ما لا تكون كذلك ولا شك في
تقديم الجلي على الخفي واما [ب] وهو ترجيح بعض المناسبات على بعض بامور خارجية فهو على وجوه [ا] المناسبة المعتضدة
بباقي الطرق من الايماء والدوران والسبر راجحة على ما لا يكون كذلك ويرجع حاصله الى الترجيح بكثرة الادلة [ب] المناسبة
الخالية عن المعارض راجحة على ما لا يكون كذلك فان المناسبة وان لم تبطل بالمعارضة لكنها مرجوحة بالنسبة الى ما لا يكون
كذلك [ج] المناسب من وجهين راجح على المناسب من وجه واحد وكذا ما زاد على الاثنين بالنسبة الى الاثنين وهكذا واما
الدوران فان الحاصل في صورة واحدة راجح على الحاصل في صورتين لقلة احتمال الخطاء في الاول دون الثاني فان العصير
ان لم يكن مسكرا لم يكن محرما فاذا كان مسكرا كان محرما فاذا زالت صفة الاسكار زالت الحرمة فهنا يعلم ان شيئا من
الصفات الباقية في الاحوال الثلثة لا يصلح لعلية هذا الحكم والا وجدت العلة بدون الحكم وهو خلاف الاصل واما
الدوران في الصورتين فهو كقول الحنفي في مسئلة الحلي كونه ذهبا موجب للزكوة لان التبر لما كان ذهبا وجب الزكوة
فيه والثياب لما لم تكن ذهبا لم يجب فيها الزكوة وهنا لا يمكن القدح في علية الصفات الباقية بمثل ما ذكرنا في الصورة
الاولى فيثبت ان احتمال المعارض في الصورة الاولى اقل فكان الظن فيها اقوى واما الشبه فقد يكون شبها في الحكم
الشرعي وقد يكون شبها في الصفة واختلفوا في الترجيح والظاهر ان الشبه في الصفة اولى لانها بالعلل العقلية اشبه
البحث الرابع في التراجيح العايدة الى دليل الحكم الشرعي يكون شرعيا فاما ان يكون في القياسين متعارضين قطعيا
او ظنيا او بالتفريق فان كان قطعيا استحال الترجيح في ذلك لما تقدم وان كان ظنيا فاما ان يكون الدليل الدال
عليه لفظيا او اجماعا او قياسا فان كان اجماعا فقد ذهبوا الى ان القياس الذي ثبت الحكم في اصله بالاجماع
اقوى من الذي ثبت الحكم في اصله بالدلايل اللفظية لقبولها التخصيص والتاويل بخلاف الاجماع ويشكل بانا
اثبتنا الاجماع بالدلايل اللفظية فالفرع لا يكون اقوى حالا من الاصل وفيه نظر فان الاجماع قد ثبت كونه حجة
دون ذلك الادلة عليه فلا يقبل المعارضة واعلم انا قد بينا ان الحكم حكم الاصل لا يجوز ان يثبت بالقياس

خلافا للقوم حيث جوزوه لكنهم اتفقوا على ان القياس الثابت حكمه بالنص راجح على ما ثبت حكم اصله بالقياس
لان ذلك الحكم لا يتفرع عن قياس اخر الى غير النهاية فلا بد من الانتهاء الى ما يثبت حكم اصله بالنص والنص
اصل القياس والاصل راجح على الفرع وفيه نظر فانا قد بينا ان بعض جزئيات الضعيف قد تقوى على بعض
جزئيات القوي اذا تفاوتت الانواع فيها بالشدة والضعف اذا عرفت هذا فالادلة اللفظية ان كانت
متواترة لم يكن ترجيح بعضها على البعض الا بما يرجع الى المتن وان كانت آحادا امكن الترجيح بما يتعلق
بالمتن والاسناد وقد تقدمت واذا كان ثبوت الحكم في الاصل اقوى كان القياس ارجح فان كان ثبوت حكم
الاصل في احد القياسين مقطوعا به وفي الاخر مظنونا كان الاول ارجح وفيه نظر فان حكم الاصل مقدمة ولا
يلزم من ترجيح مقدمة الترجيح المطلق الا مع التساوي في باقي المقدمات في القوة والضعف
او يكون مقدمات الاقوى اقوى واذا ثبت الحكم في احد الاصلين باجماع غير متواتر كان
راجحا على ما ثبت باجماع خبر واحد بشرط التعادل في الاجماعين ولو ثبت حكم الاصلين بخبر الواحد
كان المشتمل على الحقيقة راجحا على المشتمل على المجاز البحث الخامس في ترجيح الحاصل بسبب كيفية
الحكم وهو يقع على وجوه الاول القياس الموجب للحكم الشرعي راجح على الموجب العقلي لان القياس
دليل شرعي ولان تقدير تقديم العلة المثبتة للحكم الشرعي المثبتة للعقلي يستلزم النسخ مرتين وتقديم
العقلي يستلزم مرة لا يقال كيف يجوز ان يستخرج من عقلي علة شرعية لانا نقول يجوز ذلك
اذا لم ينقلنا عنه الشرع فيستحق العلة التي لاجلها لم ينقلنا عنه الشرع اما لو كان احد الحكمين
نفيا والاخر اثباتا وكانا شرعيين فقد توهم انهما يتساويان وقد سلف وجوب كون احدهما
عقليا الثاني الترجيح يكون الحكم في احد الفرعين تحريما فان كان شرعيا كان راجحا على الاباحة
لانه شرعي ولان الاحتياط نقيضه وان كان عقليا اجتمع فيه جهتا راجحية التحريم ومرجوحية
العقلي فيرجع الى غيرهما ولا بد في الحظر والاباحة من كون احدهما عقليا الثالث
الثالث ان يكون حكم احد العلتين العتق والاخر الرق فمثبت العتق اولى لموافقة الاصل ولان
فيه مزية قوة الرابع المسقط للحد اولى من مثبته لان ثبوته على خلاف الاصل لا يقال مثبت
العقوبة يثبت حكما شرعيا والدارئ يثبت حكما عقليا ومثبت الشرعي اولى لانا نقول
الشرع اذا ورد بالسقوط صار السقوط شرعيا ولهذا يمتنع نسخ الاجماع بغير الحكم
الشرعي الخامس المشتمل على زيادة حكم احد العلتين راجح على الاخر فمثبت الندب راجح
على مثبت الاباحة لان فيه اباحة وزيادة السادس مثبت الطلاق راجح على نافيه لقوة
الطلاق على حكم الوارد على وفق الاصول اولى من القياس الوارد بخلافها للاتفاق على القياس
الاول والخلاف في الثاني ويخلو الاول عن المعارض بخلاف الثاني السابع القياس
على اصل اجمعوا على تعليل حكمه اولى من غيره لان احدى مقدمتيه قطعية وهو تعليل
حكم الاصل الثامن الترجيح بشهادة الاصول تارة ان يكون جنس ذلك الحكم ثابتا في الاصل
وتارة دلالة الحكم الكتاب والسنة والاجماع على ذلك الحكم وهذه ان كانت مرجحة في الاصل
في اثبات الحكم فلا يجوز الترجيح بها وان اشتملت على احتمال شديد جاز ترجيح القياس

بها الترجيح يحصل بقول الصحابي لانه اعرف بمقاصد الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا اذا عضدت العلة علة اخرى كما يرجح اخبار الآحاد
الاحاد بكثرة بعضها على بعض التاسع اذا استلزم ثبوت حكم الفرع تخصيص عموم او ترك ظاهر او ترجيح مجاز على حقيقة فهو مرجوح
بالنسبة الى ما لا يكون كذلك وفرق بين هذا الترجيح وبين ما ذكرناه من شهادة الاصول لان حكم الشرعي قد يكون بحيث
يوجد في الشرع اصول يشهد بصحته واصول اخر يشهد ببطلانه فالقوة الحاصلة بسبب وجود الاصول التي يشهد بصحته
غير القوة الحاصلة بسبب عدم ما يشهد ببطلانه ومن هذا الباب كون الحكم لان ما للعلة في كل الصور فان من يجوز تخصيص
العلة يسلم ان العلة المفردة اولى من المخصوصة البحث السادس في الترجيح الحاصل بسبب كل العلة محل العلة اما الاصل او الفرع
او مجموعهما اما الاصل فبان يشهد للعلة الواحدة اصول كثيرة وانه راجح على خلافه فان شهادة الاصل دليل اعتبار العلة وكل شهادة
دليل مستقل بالترجيح فالشهادات الكثيرة ترجيح بكثرة الدلائل واما الفرع ففيه صور الاول التعدية راجح من القاصرة عند الاكثر خلافا
لبعض الشافعية لكثرة فائدة التعدية وللاتفاق عليها بخلاف القاصرة والاخذ بالمتفق اولى احتجوا بان التعدية فرع الصحة
والفرع لا يقوى الاصل والجواب انه وان لم يقو الاصل لكنه يدل على قوته الثاني ما كثرت فروعها من العلل ارجح من الاقل خلافا لبعضهم
لان كثرة الفروع يستلزم كثرة الفائدة فكانت اولى لا يقال انما يكون اولى لو كثرت فوايدها الشرعية وكثرة فروعها يرجع الى
كثرة ما خلق الله تعالى من ذلك النوع وليس ذلك بامر شرعي لانا نقول كثرة وجود الفرع ليس بامر شرعي لكن الفروع لما كثرت لزم
من جعل هذا الوصف علة لكثرة الاحكام فكان اولى احتجوا بوجوه الاول لو كان اعم العلتين ارجح من اخصهما لكان العلل باعم
الخطائين اولى من اخصهما الثاني التعدية فرع صحة العلة في الاصل فلو توقفت صحتها على التعدية لدار الثالث كثرة الفروع
الى كثرة ما خلق الله تعالى من ذلك الفرع وليس بامر شرعي بخلاف كثرة كثرة الاصول والجواب عن الاول انما لم يرجح اعم
الخطائين لا يستلزم احدهما طرح اخصهما بخلاف العلل باخصهما اما العلة فاذا انتهى الامر الى الترجيح ورجح احديهما يوجب طرح الاخرى
فكان طرح ما يقل فايدته اولى وعن الثاني والثالث ما تقدم الرابع العلة المثبتة للحكم في كل الفروع راجحة على المثبتة بعضها
لان الدال على الحكم في كل الفروع يجري مجرى الادلة الكثيرة لان العلة تعود على كل منهما ولان دلالته على ثبوت الحكم في كل
واحد من تلك الفروع يقتضي ثبوته في البواقي اذ لا قائل بالفرق فهذه العلة العامة قائمة مقام الادلة الكثيرة واما العلة
الخاصة بالصورة الواحدة فهي دليل واحد فقط فكان الاول اولى وفيه نظر فان الترجيح بكثرة الادلة انما هو مع اتحاد
المحل نعم وجه الترجيح هنا كثرة الفائدة والراجع الى الاصل والفرع معا فهو ان يكون العلة ودونها الفرع الى خلاف جنسه
كقياس الخف الجلي على التبر اولى من قياسه على سائر الاموال لان الايجاد من حيث الجنسية ثابت بينهما البحث السابع
في بقايا ترجيحات الاقيسة وهو من وجوه الاول القياس المتفق على ان حكم اصله غير منسوخ ارجح من المختلف فيه الثاني
حكم الاصل اذا لم يعدل به عن سنن القياس راجح على المعدول عن سببه لقربه من المعقول وموافقة الدليل
الثالث ما قام دليل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس عليه راجح على ما لم يقم عليه خاص الرابع الحكم القطعي في احد الاصلين
لكنه معدول به عن سنن القياس مرجوح بالنسبة الى القياس الظني حكم اصله الموافق لسنن القياس الخامس حكم الاصل الظني
المتفق عليه راجح من حكم الاصل القطعي المختلف في تعليله لان التعدي الى الفرع فرع [illegible] تعقل العلة في الاصل وتحقق
وجودها في الفرع واحتمال معرفة ذلك في المتفق عليه اغلب واحتمال الخلل بالنظر الى الحكم الظني وان كان قائما وموجودا في
الحكم الا ان احتمال قطع القياس فيما لم يتفق على تعليله لعدم الاطلاع على ما هو المقتضي من حكم الاصل اغلب من احتمال

القطاع القياس بعلل يلتحق بالنظ الدال على حكم الاصل مع ظهور دليله وعدم الاطلاع عليه بعد البحث التام وكذا ان كان دليل ثبوت حكم الاصل احدهما اجماعا على تعليله الاخر الا انه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله و على جواز القياس وعلى جواز القياس عليه بخلاف الاخر فالظاهر الترجيح في دليله اولى السادس اذا كان حكم اصل احدهما غير معدول به عن القاعدة العامة لانه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليل وجواز القياس عليه بخلاف الاخر فما هو على وفق القاعدة العامة اولى لان العمل به عمل باغلب ما يرد به الشرع والعمل بمقابله بالعكس ولان اكثر من قال باشتراط كون الحكم في الاصل غير معدول به عن القاعدة العامة خالف في اشتراط قيام الدليل في وجوب تعليل الحكم وجواز القياس عليه ولم يشترط غير الشذوذ في السابع اذا كان نفي الفارق في اصل احد القياس مقطوعا به وفي الاخر مظنونا فالاول اولى لقوة الظن فيه البحث الثامن في الترجيح بين المنقول والمعقول المنقول ان كان خاصا والا بمنطوقه فهو اولى بالنسبة الى الرأي لكونه اصلا له وقلة تطرق الخلل عليه وان دل بمفهومه فمنه ما هو ضعيف جدا ومنه ما هو قوي جدا وبين المرتبتين مراتب كثيرة وقد يحصل الترجيح بحسب ما يقع للمجتهد في نظره من قوة الدلالة وضعفها وذلك غير منضبط اذ لا حاصر له يمكن الاشارة اليه وان كان عاما فقيل انه يقدم على القياس وقيل بالتوقف وقيل بتقديم القياس وقيل بتقديم الجلي دون الخفي وقيل بتقديم القياس فيما دخله التخصيص دون ما لم يدخله وقد تقدم البحث في ذلك واعلم ان الترجيح كما يعرض في التصديقات كذا يعرض في الحدود المفيدة للتصورات فان كان الحد سمعيا فالمشتمل على الفاظ صريحة ناصية دال على المعنى من غير تجوز والاستعارة اولى من مقابلة وكذا الحال عن اشتراك وغرابة واضطراب اولى من مقابله وما يكون المعرف في احدهما اعرف من المعرف في الاخر اولى لانه اقضى الى التعريف والتعريف بالامور الذاتية والاخر بالامور العرضية فالمعرف بالامور الذاتية اولى لانه مشارك المعرف بالاول العرضية في التميز ويزيد افادة تصور الحقيقة كما هي وقيل اعم الحدين اولى من اخصهما لتناوله محدود الاخر وقيل الاخص اولى لانه مدلوله متفق عليه ومدلول الاخر من الزيادة مختلف فيه وهو غير التحقيق يحول والمشتمل على جميع الذاتيات اولى من المشتمل على بعضها والموافق للنقل السمعي راجح على خلافه وما طريق اكتساب احدهما ارجح اولى والموافق للوضع اللغوي او الاقرب وموافقته اولى ومقرر الحظر ومقرر الا ثبات اولى والمستلزم لتقرير حكم معقول اولى وقد يحصل في باب التصديقات والتصورات ترجيحات كثيرة وتركيب هذه الانواع ترجيحات اخر ولا يخفى تحصيل ذلك لمن له ادنى فطانة قال المصنف ره وليكن هو آخر ما يورده في هذا الكتاب ونسأل الله تعالى ان يجعل ما اعتناه فيه حجة لنا لا علينا وان يجعل سعينا فيه خالصا لوجهه ويجازينا عليه باحسن الجزاء ويجعله زادا لنا يوم اللقاء ويوفق كل مستعد للاستفادة منه ويسعد كل ما جادل عنه والحمد لله رب العالمين

تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب

بالامور الذاتية

بازبینی شد
١٣٧١ ش

کتابخانه آستان قدس
وقف ...

بازبینی شد
١٢٥٣

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازبینی شد